

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

Lucrările Simpozionului Național  
„Explorări în tradiția biblică românească și europeană”,  
Iași, 28-29 octombrie 2010

**Coperta:** Manuela OBOROCEANU

**ISBN: 978-973-640-659-1**

© Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011  
700109 – Iași, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947  
[http:// www.editura.uaic.ro](http://www.editura.uaic.ro) e-mail: [editura@uaic.ro](mailto:editura@uaic.ro)

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
Centrul de Studii Biblico-Filologice  
„Monumenta linguae Dacoromanorum”  
Institutul de Filologie Română „A. Philippide”, Iași  
Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România

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

Lucrările Simpozionului Național  
„Explorări în tradiția biblică românească și europeană”,  
Iași, 28-29 octombrie 2010

EDITORI:

Eugen MUNTEANU (coordonator),  
Ioan-Florin FLORESCU, Ana-Maria GÎNSAC, Maria MORUZ,  
Sabina SAVU-ROTEȘTEIN, Mădălina UNGUREANU



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”  
Iași, 2011

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI**  
**EUROPEANĂ. Simpozion național (2010 ; Iași)**

**Receptarea Sfintei Scripturi - între filologie, hermeneutică și**  
**traductologie : lucrările simpozionului național "Explorări în tradiția**  
**biblică românească și europeană" : Iași, 28-29 octombrie 2010 /**

ed.: Eugen Munteanu (coord.), Ioan-Florin Florescu, Ana-Maria Gînsac, ... -

Iași : Editura Universității "Al. I. Cuza", 2011

ISBN 978-973-640-659-1

- I. Munteanu, Eugen (ed.)
- II. Florescu, Ioan-Florin (ed.)
- III. Gînsac, Ana-Maria (ed.)

## S U M A R

CUVÎNT ÎNAINTE .....	9
<b>PROF. DR. EUGEN MUNTEANU</b> TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ. COORDONATE, STADIU AL CERCETĂRII, POTENȚIAL (Cuvînt în deschiderea lucrărilor Simpozionului) .....	11
<b>DR. LUCIAN VASILE BÎGIU</b> DIORTOSIREA <i>SFINTEI SCRIPTURI</i> DE CĂTRE Î.P.S. BARTOLOMEU ANANIA .....	22
<b>DRD. IOSIF CAMARĂ</b> VERSIUNILE ROMÂNEȘTI ALE RUGĂCIUNII <i>TATĂL NOSTRU</i> DIN SECOLUL AL XVI-LEA ÎN RAPORT CU ORIGINALELE LOR SLAVONE .....	36
<b>DRD. ALINA CAMIL</b> ASPECTE LEXICO-SEMANTICE ÎN RUGĂCIUNEA ÎNTÎI A VECERNIEI. STUDIU COMPARATIV ÎNTRE <i>LITURGHIERUL LUI DOSOFTEI</i> , CEL AL LUI ANTIM IVIREANUL ȘI EDIȚIA DIN 2000 A <i>LITURGHIERULUI</i> .....	53
<b>DRD. ANA-VERONICA CATANĂ-SPENCHIU</b> ASPECTE ALE TRADUCERII ÎN <i>BIBLIA DE LA BUCUREȘTI</i> (1688) ȘI ÎN REVIZIA LUI SAMUIL MICU DIN 1795 .....	61
<b>PROF. DR. GH. CHIVU</b> TEXTE SCRISE CU LITERE LATINE ÎN EPOCA VECHIE A CULTURII ROMÂNEȘTI .....	85
<b>PROF. DR. LUCIA CIFOR</b> EFECTELE <i>RELIGIEI ARTEI</i> ÎN CONCEPTUALIZAREA POETICII MODERNE .....	97
<b>DRD. ANUȚA-RODICA CIORNEI</b> ANALIZA SEMICĂ A CÎMPULUI LEXICO-SEMANTIC AL NUMELOR DE ARBORI ÎN BIBLIE .....	109
<b>DR. EMANUEL CONȚAC</b> INFLUENȚA VERSIUNII SEGOND ASUPRA VERSIUNII CORNILESCU 1921 .....	122
<b>PROF. DR. IOANA COSTA</b> OPȚIUNI FILOLOGICE: IEZ. 1:4 .....	146

<b>DRD. CRISTINA CREȚU</b> NEOFIT CRITEANUL, MITROPOLITUL UNGROVLAHIEI. UN GREC MAI ROMÂN DECÎT ROMÂNII .....	156
<b>DR. NICOLETA DABIJA</b> HERMENEUTICA ÎNCREDERII ÎN TEXTUL BIBLIC. MOSHE IDEL .....	168
<b>DR. MIOARA DRAGOMIR</b> PERSONAJUL CENTRAL AL ROMANULUI <i>ANTICHRIST</i> DE ION GHEȚIE .....	180
<b>CONF. DR. FELICIA DUMAS</b> PERSONAJE NEOTESTAMENTARE ANONIME DEVENITE SFINȚI ÎN CALENDARUL ORTODOX: ROLUL NUMELUI PROPRIU ÎN CONSTRUIREA UNEI IDENTITĂȚI CREȘTINE .....	192
<b>DRD. IOAN-FLOREN FLORESCU</b> SUBSTANTIVUL <i>κιβωτός</i> ("CHIVOT") ȘI PRONUMELE AFERENTE ÎN TRADUCEREA DIN MS. 45. UN DEZACORD CARE REFLECTĂ EXEGEZA PATRISTICĂ A TERMENULUI DIN VECHIUL TESTAMENT .....	202
<b>PROF. DR. ALIN-MIHAI GHERMAN</b> ÎNCEPUTURILE EXEGEZEI BIBLICE ÎN LIMBA ROMÂNĂ .....	208
<b>DR. ANA GHILAȘ</b> VALOAREA ARTISTICĂ A PSALMILOR ÎN ROMANUL <i>BISERICA ALBĂ</i> DE ION DRUȚĂ .....	217
<b>DRD. IRINA GHIORGHIASA</b> INTERFERENȚE CULTURALE ÎN REALIZAREA LITERARĂ A UNUI PERSONAJ DIN LEGENDELE PARABIBLICE – AHASVERUS .....	227
<b>DR. OCTAVIAN GORDON</b> <i>Παροιμίες Σολομώντος</i> . DESPRE NUMELE ROMÂNESC AL UNEI CĂRȚI VECHI-TESTAMENTARE .....	237
<b>DR. EMANUELA ILIE</b> PROFEȚI ȘI ALIENAȚI DIN TIMPUL DIEZ .....	248
<b>DRD. CRISTINA-MARIANA LUNGU (CĂRĂBUȘ)</b> CÎMPUL LEXICAL-SEMANTIC AL NUMELOR DE ANIMALE DOMESTICE ÎN CÎTEVA VERSIUNI BIBLICE ROMÂNEȘTI .....	259

<b>DR. SILVIU LUPAȘCU</b> HERMES TRISMEGISTUS ȘI TEOLOGIA SŪFI A ȘCOLII DIN BASRA .....	279
<b>DR. IULIA MAZILU (BUCĂTARU)</b> ASPECTE LEXICALE ÎN <i>BIBLIA DE LA BUCUREȘTI</i> (1688) ȘI <i>ȘAPTE TAINЕ A BESEARECII</i> (1644). STUDIU COMPARATIV .....	295
<b>DR. ALEXANDRU MIHĂILĂ</b> ISAIA 8:1-4: TÎLCUIREA PATRISTICĂ ȘI COMENTARIUL MODERN .....	309
<b>PROF. DR. MIHAELA PARASCHIV</b> ALEGOREZA BIBLICĂ ÎNTRE LEGITIMARE ȘI CONTESTARE .....	326
<b>DR. DIONISIE (POLICARP) PÎRVULOIU</b> O INTERPRETARE (INACTUALĂ) A SUFERINȚEI. IOV PE MOVILA POSTMODERNITĂȚII .....	335
<b>DR. IOANA REPCIUC</b> TOPONIME BIBLICE ÎN DESCÎNTECELE ROMÂNEȘTI .....	355
<b>DRD. ELENA SPIRIDON</b> ASPECTE ALE RECEPTĂRII VIEȚII ȘI ACTIVITĂȚII MITROPOLITULUI VENIAMIN COSTACHE .....	367
<b>DR. IOSIF TAMAȘ</b> SFÎNTA SCRIPTURĂ – FUNDAMENTUL CATEHIZĂRII POPORULUI ROMÂN .....	376
<b>DR. MĂDĂLINA UNGUREANU</b> ASPECTE ALE LEXICULUI ÎN <i>PARIMIILE PRESTE AN</i> (IAȘI, 1683) .....	392
<b>CONF. DR. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU</b> DIFICULTĂȚI ÎN TRADUCEREA SINTAGMEI NEOTESTAMENTARE <i>ἄββᾱ ὁ πατήρ</i> .....	400





## CUVÎNT ÎNAINTE

Prezentul volum conține textele celor mai multe dintre comunicările științifice prezentate în cadrul Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, care s-a desfășurat la Iași, între 28 și 29 octombrie 2010, în organizarea Centrului de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, a Institutului de Filologie Română „A. Philippide” din Iași și a Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România. Deschiderea festivă a Simpozionului, desfășurată în Aula Filialei din Iași a Academiei Române, s-a bucurat de prezența d-lui acad. Viorel Barbu, președintele Filialei din Iași a Academiei Române, a d-nei prof. univ. dr. Elsa Lüder, de la Universitatea din Freiburg, a d-lui prof. univ. dr. Gheorghe Popa, prorector al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și a d-lui prof. univ. dr. Ștefan Avădanei, decan al Facultății de Litere a Universității ieșene, persoane care au sprijinit consistent și constant, la Iași, dezvoltarea studiilor biblice în general, și în special a proiectului de editare critică, în 25 de volume, a *Bibliei de la București* (1688), în cadrul cunoscutei serii „Monumenta linguae Dacoromanorum”.

În deschiderea Simpozionului a fost lansat numărul inaugural al noii publicații *Biblicum Jasyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics*, editată de Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” al Universității „Alexandru Ioan Cuza” și de Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România.

Diverse ca orientare și prin conținut, cele peste cincizeci de comunicări prezentate de specialiști consacrați, de tineri cercetători afirmați deja sau de tineri aflați la începutul carierei lor științifice, din Iași, Chișinău, București, Cluj, Alba-Iulia, Galați, Trodheim și Leuven, au fost grupate de organizatori în patru secțiuni tematice: *problematica filologică*, *problematica traductologică*, *hermeneutică biblică* și *istoria receptării textelor sacre*. Aceste patru zone tematice sunt acoperite și de textele pe care le tipărim în volumul de față. Simpozionul a fost conceput ca un cadru de dezbateri a unei problematice insuficient explorate în cercetarea românească, și anume problematica diversă și complexă a tradiției biblice românești, înțeleasă ca ansamblu al tuturor textelor prin care Sfânta Scriptură este reprezentată în limba română, în conexiunile lor multiple, de natură istorică, inter-culturală și inter-lingvistică, teologică, hermeneutică, filosofică, antropologică, literară etc.

Organizatorii apreciază că ediția I a Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” poate fi calificată drept un eveniment științific remarcabil și speră ca edițiile viitoare să dobândească un nivel calitativ superior.

Editorii



**TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ. COORDONATE,  
STADIU AL CERCETĂRII, POTENȚIAL  
(Cuvînt în deschiderea lucrărilor Simpozionului)**

**PROF. DR. EUGEN MUNTEANU**  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*eugenmunteanu@bomail.com*

Stimate d-le academician Viorel Barbu, președinte al Filialei din Iași a Academiei Române, stimată doamnă Elsa Lüder, stimate d-le prorector Gheorghe Popa, stimate părinte prorector Popa, stimate d-le decan Avădanei, doamnelor și domnilor colegi,

În deschiderea Simpozionului nostru, vă cer îngăduința de a vă reaminti că, de mai bine de două decenii, la Iași se află în desfășurare un amplu proiect științific, cunoscut sub numele *Monumenta linguae Dacoromanorum*. Inițiat la jumătatea anilor '80 ai secolului trecut în cadrul parteneriatului academic între universitățile din Iași și Freiburg im Breisgau de un grup de filologi coordonat de profesorii Paul Miron, Vasile Arvinte și Alexandru Andriescu, proiectul MLD a antrenat în timp un număr de peste 20 de filologi din Iași, Freiburg, București și Cluj și s-a concretizat în publicarea celor 9 volume ale ediției științifice a monumentului literar pe care îl numim *Biblia de la București* (1688), dintr-o serie proiectată să conțină 25 de volume. Proiectul continuă, într-un cadru instituțional mai stabil, sub auspiciile și cu suportul financiar al Universității „Alexandru Ioan Cuza” și cu colaborarea Universității din Freiburg și a Institutului de Filologie Română „A. Philippide” din Iași. În cadrul Centrului de Studii Biblico-Filologice al Universității „Alexandru Ioan Cuza”, întemeiat în februarie 2009, ne-am propus ca, într-un timp rezonabil (6-7 ani), antrenînd, pe lângă colaboratori mai vechi, cîțiva dintre cei mai bine pregătiți cercetători din tînăra generație, filologi și teologi, să finalizăm această prestigioasă lucrare.

Suntem bucuroși să anunțăm acum, într-un cadru public oarecum festiv că, în mai puțin de doi ani de la demararea acestui proiect, echipa noastră, alcătuită din cei cinci tineri cercetători filologi angajați ai Universității, împreună cu alți 17 colaboratori externi din Iași, București, Oradea, Craiova, Leuven, Oradea și Arad, angajați pe bază de contract, pe termene de la 6 la 24 de luni, am finalizat, în proporție de cca 75 de procente operațiile filologice primare necesare publicării, în ritm susținut, a volumelor viitoare ale seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum*. Este vorba despre următoarele operații: transcrierea interpretativă a manuscriselor

chirilice nr. 45 (versiunea „Milescu revizuită”) și nr. 4389 (versiunea „Daniil Panoneanul”), în total cca 1200 de pagini de text chirilic, și a textului tipărit al *Bibliei de la București* (cca 700 pagini); revizuirea integrală a textelor transcrise; realizarea comentariilor de natură filologică și exegetică. În lunile viitoare vom preda Editurii Universității primele volume ale noii serii a proiectului *Monumenta linguae Dacoromanorum*. Este vorba, mai întâi, despre volumul următor al seriei *Biblia 1688*, dedicat cărții- lor biblice *Paralipomena I, II*, în structura și formatul cunoscute. Tot în cursul anului 2011, vor fi predate editurii volumele corespunzătoare cărților biblice *Iov* și *Cartea a IV-a a Macabeilor* („Tratatul despre rațiunea dominantă”). Intenționăm de asemenea să publicăm într-un volum masiv textul integral al versiunii Milescu a Vechiului Testament. Însoțită de o amplă introducere, de un aparat critic filologic și de un cuprinzător glosar analitic, ediția noastră va acoperi un important gol de informare pentru filologi. Specialiștii vor avea, în sfârșit, prilejul de a consulta, într-o ediție critică, textul integral al traducerii lui Nicolae Milescu, cel care a stat în mod nemijlocit, după cel puțin două revizuiți succesive, la baza textului tipărit la București în 1688.

În scopul sprijinirii activității Centrului MLD, cercetătorii angrenați în proiect au luat inițiativa înființării Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică din România (60 de membri). Cu ajutorul acestei asociații am reușit publicarea primului număr al revistei Centrului nostru *Biblicum Jasyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics* și organizarea prezentului colocviu (cca 50 de participanți). Între realizările mai remarcabile ale Centrului nostru, notăm și organizarea la Veneția, în aprilie 2010, a colocviului internațional „La tradizione biblica rumena in contessto europeo” (14 participanți, din România, Franța, Belgia, Bulgaria și Italia). În comitetul de organizare a colocviului de la Veneția, finanțat integral de Institutul Cultural Român, Centrul nostru a fost reprezentat de dr. Anamaria Gînsac, bursieră a Academiei Române pe lângă Centrul de Cultură și Cercetare Umanistică, și de subsemnatul. Lucrările acestui colocviu se află în stadiu de pregătire pentru tipar la Editura Universității<sup>1</sup>.

La capitolul realizări notabile putem trece și participarea a cinci dintre colaboratorii la proiectul nostru (Sabina Savu-Rotenstein, Anamaria Gînsac, Elena Dănilă, Gabriela Haja și subsemnatul) la recentul Congres Internațional de Lingvistică Romanică de la Valencia, Spania (septembrie 2010).

În fine, mai notăm și faptul, important în opinia noastră, că un număr important de doctoranzi ieșeni lucrează la teme din sfera filologiei și hermeneuticii biblice, beneficiind de îndrumarea și de infrastructura de cercetare a Centrului nostru. Unii au susținut deja teze foarte bune (Emanuel Conțac, *Mentalități culturale*

<sup>1</sup> Între timp, volumul a și apărut, sub titlul *Atti del Congresso Internazionale „La tradizione biblica rumena in contessto europeo”* (Venezia, 22-23 aprilie 2010), a cura di Eugen Munteanu, Ana-Maria Gînsac, Corina Gabriela Bădeliță, Monica Joița, număr special al revistei „Cuaderni della Casa Romana di Venezia”, VII, 2010, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010, 168 p.

*românești și concepții teologice ortodox-răsăritene reflectate în lexicul și stilul traducerilor românești ale Noului Testament*, Ana-Maria Gînsac, *Teonimie românească. Concept, metodă, probleme*), câțiva dintre colaboratorii noștri se află în stadiu avansat de redactare a unor teze de doctorat (Sabina Savu-Rotenstein, despre adaptarea numelor proprii biblice în limba română, Ioan-Florin Florescu, despre problematica traducerilor biblice, Silvia Baltă, despre cromatică biblică); alții se află în perioada de documentare (Ana Spenciu, un studiu comparativ între *Biblia de la București* și *Biblia de la Blaj*, Cristina Cărăbuș, despre numele animalelor în Biblie, Anuța Ciornei-Ardelean, despre numele plantelor în Biblie, Iosif Camară, un studiu monografic al rugăciunii domnești în limba română, Teofil Grosu, studiu istoric comparativ despre molitvenicele românești). Alți colaboratori ai noștri pregătesc ediții critice de texte vechi: Mădălina Andronic-Ungureanu (*Parimiile* lui Dosoftei), Oana Panaite (*Leaștriuța* lui Varlaam), Lucia Cîmpeanu (*Theologia* lui Samuil Micu), Iulia Mazilu (*Șapte taine ale Besearecii*), Mihaela Rădulescu-Crețu, Alina Camil (*Liturghierul* lui Antim Ivireanul), Silvia Chiosea (*Panegiricul* lui Constantin Brîncoveanu), Andreea Drișcu (*Gramatica* lui Radu Tempea). În fine, câțiva dintre colaboratorii Centrului și ai Asociației noastre și-au ales ca obiect de studiu doctoral teme înrudite, precum receptarea scrierilor lui Ioan Gură de Aur în cultura românească (Ana Bobu), receptarea scrierilor lui Vasile cel Mare în cultura românească (Andra Martin), monografie Veniamin Costachi (Elena Spiridon).

Apreciem că, dincolo de importanța ei intrinsecă majoră, activitatea noastră la Centrul MLD al Universității are meritul de a fi atras atenția asupra unui domeniu mai puțin cunoscut al culturii românești, cel al tradiției biblice. Despre această temă voi avea prilejul să vorbesc peste o oră.

## **1. Disocieri cu caracter conceptual general**

Îmi propun ca, în comunicarea plenară programată în deschiderea lucrărilor Simpozionului nostru, să încerc să formulez un punct de vedere filologic asupra conceptului de tradiție biblică românească, propunînd în același timp o serie de disocieri conceptuale necesare. Voi încerca apoi să argumentez vastitatea unui domeniu de studiu și cercetare încă insuficient explorat în cultura noastră. În fine, în a treia parte a expunerii mele, voi formula o serie de propuneri concrete, care pot constitui în viitor materia unor solide proiecte de cercetare.

Într-un mod oarecum paradoxal, începuturile în secolul al XVI-lea ale acestei tradiții sunt relativ mai bine studiate și cunoscute din punct de vedere filologic decît producția de texte românești din secolele ulterioare, al XVII-lea-al XX-lea. Cauzele acestui fenomen sunt multiple și pot constitui ele însele obiectul unui studiu aprofundat. Nu le vom aborda acum, în cadrul acestei comunicări. Ne vom mulțumi doar să constatăm că ne aflăm în fața unui cîmp de cercetare vast și fertil, pe care îl putem numi generic *tradiția biblică românească*. Filologiei, ca disciplină-pilot în sfera cercetării umaniste, îi revine sarcina de a stabili, a conserva, a edita și a

interpreta textele, plasându-se astfel, în mod natural, în centrul inițiativelor de sporire a cunoașterii acestui câmp problematic central. Dacă obiectivele generale și metodele specifice ale filologiei ne sunt cunoscute tuturor, consider că este util să încercăm să aproximăm câteva elemente esențiale ale definiției conceptului la care ne referim.

Propun mai întâi o determinare de ordin cantitativ: *tradiția textuală biblică românească* include, fără excepție, toate versiunile din Sfânta Scriptură elaborate în limba română, parțiale sau integrale, manuscrise sau tipărite, indiferent de epoca, de contextul politic, confesional sau cultural în care acestea au fost produse. Această poziție maximală, impusă de necesitatea poziționării obiective a omului de știință în ipostaza de filolog, implică așadar o delimitare preliminară de natură confesională. Cade în competența teologilor diferitelor confesiuni creștine care se exprimă în limba română de a dezbate și sistematiza implicațiile de ordin dogmatic, canonic, ecleziologic sau în general teologic ale circulației și funcțiilor textelor Sfintei Scripturi, precum și a semnificațiilor eventualelor diferențe sau divergențe de opțiune în interpretarea unor pasaje scripturale. Legitimitatea demersului filologic în cercetarea Sfintei Scripturi în cadru extra-confesional este externă sferei credinței și este dată în mod necesar de caracterul obiectiv și istoric al suportului material al mesajului scriptural: limba (limbile) istorică (istorice) a comunității (comunităților). Acceptăm ca pe o axiomă poziția teologilor, potrivit cărora adevărurile credinței, cuprinse în cuvintele Sfintei Scripturi, sunt – dat fiind caracterul lor inspirat de Sfântul Duh – unice, imuabile și non-dependente de limbile în care, întâmplător, adică prin determinare istorică, se exprimă. Ca filologi – în măsura în care filologia este o știință pozitiv-empirică fără să înceteze să fie, într-o altă componentă a sa, și o știință a interpretării – suntem însă conștienți că nu putem vorbi despre un *adevăr* istoric al textelor, ci doar despre o *autenticitate* a lor. Restaurarea și conservarea textelor în autenticitatea lor lingvistică primară este așadar preocuparea prioritară, asumată prin tradiția academică, a filologului. Aș supune însă atenției tuturor celor care se apropie de textele scripturale cu intenții științifice ideea necesității asumării a ceea ce aș numi *principiul filologic absolut*. Acest principiu ne-ar obliga ca, dincolo de orientările confesionale, care pot fi diverse, dincolo de poziționarea epistemologică și metodologică – putem fi teologi, istorici ai religiilor, arheologi, filosofi, antropologi, sociologi, psihologi etc. – să acceptăm, de asemenea ca pe o axiomă, faptul că garanția obiectivității științifice rezidă tocmai în *autenticitatea filologică* a textului. Cu alte cuvinte, textul scriptural ca atare, fie că avem în vedere originalele primare, ebraic sau grecesc, sau versiuni, mai vechi sau mai noi, începând cu cele antice, în latină, siriacă, armeană, coptă etc., fie versiuni moderne mai recente, trebuie tratat de orice interpret ca o realitate istorică unică, a cărei legitimitate se întemeiază tocmai pe autenticitatea sa filologică. Dacă acceptăm acest principiu rațional, ne dăm seama de enorma importanță a criticii filologice.

Vom relua ulterior problematica filologică. Revenind acum asupra înțelesurilor sintagmei *tradiție biblică textuală*, este nevoie, cred, să operăm câteva distincții pe

marginea conceptului de text. Vă propun să înțelegem prin text orice formă a creativității verbale care se prezintă ca un ansamblu de enunțuri formulate (oral sau în scris) într-o varietate a unei limbi istorice date, deținând un grad superior de coerență internă în jurul unui conținut oarecare (religios, literar, juridic, științific, practic etc.) și a unei finalități implicite sau explicite. Însușindu-ne o terminologie la modă, vom spune că orice text presupune un „eveniment discursiv originar“, care îi explică structura, funcțiile și finalitățile. Pe lângă textul propriu-zis, acest „eveniment discursiv originar“ produce, deopotrivă, și norme de înțelegere ale textului respectiv. Cu alte cuvinte, orice document scris al unei tradiții literare își are înscrise cumva, în „codul său genetic“, și regulile înțelegerii sale. Singura cale de acces la acest cod implicit este cea critic-filologică, care conferă o oarecare certitudine a autenticității primare a textului, adică a formei sale lingvistice originare. Critica de text rămâne prin urmare apanajul și datoria primară a filologului, mai ales în cultura noastră, în care avem încă de editat critic atâtea sute de texte importante, multe dintre ele încă inedite.

Ne punem acum următoarele întrebări: Ce sunt textele biblice și cum am putea înțelege mai complet specificitatea lor în raport cu marea varietate de texte posibile? Ce criterii distinctive s-ar putea dovedi mai utile?

Criteriile structurale ne sunt cel mai la îndemână și vom încerca deci o definiție mai precisă a tradiției textuale biblice pornind de la acestea. În lucrarea *Palimpsestes* din 1982, G. Genette a propus o tipologie structurală a textelor bazată pe diversitatea „relațiilor” sau „transformărilor” transtextuale posibile. Această schemă, care a devenit populară mai ales printre literați, ne poate oferi sugestii utile. Definite drept categorii structurale și denumite ingenios, prin apelul la virtuțile unor prefixe grecești, „relațiile transtextuale” ar fi, după Genette, următoarele:

1) Relații intertextuale, generând *intertextul*. Vorbim aici despre preluări de teme, de motive, de structuri discursive sau narrative, de alte fenomene precum prelucrarea, parafrizarea, reformularea sau plagiatul.

2) Relații paratextuale, generând *paratextul*. Avem aici de studiat structuri precum titlurile, subtitlurile, notele marginale și de subsol, glosele intra sau infrapaginale etc.

3) Relații metatextuale, generând *metatextele*. Este vorba despre comentariile de orice tip pe marginea unui text dat.

4) Relații hipertextuale, generând *hipertextul*. Prin *hipertext*, Genette se referă la opere majore precum epopeile homerice în jurul cărora gravitează alte texte, precum, în cazul de față, *Eneida* lui Vergilius sau *Ulysses*, cunoscutul roman al lui James Joyce.

5) Relații arhitextuale, generând *arhitextul*. Sunt avute în vedere, prin acest concept, structuri literare inclasabile precum *Divina Commedia*.

Chiar la o examinare superficială, vom vedea că vastul univers biblic oferă material convenabil pentru ilustrarea oricăreia dintre aceste clase. Nu am însă

intenția acum de a efectua această operație facilă și, desigur, utilă. Ceea ce mi-a atras atenția din propunerile lui Genette este una din aceste clase, mai precis seria terminologică propusă de Genette spre a o circumscrie: *hipertext*, *hipertextualitate*, *hipertextual*.

Mi se pare deci util și fertil să definim Biblia ca pe un hipertext și să vorbim despre tradiția biblică românească ca despre o tradiție hiper-textuală. Avem în vedere ipoteză că textul biblic rămîne în fond, ca arhitext, același, dar este, ca formă istorică distinctă, o dată cu fiecare nouă versiune, altul. În termenii lingvisticii clasice, substanța conținutului rămîne aceeași, dar forma conținutului se reformulează mereu, în timp. Așa încît, fără să fie singurul, hipertextul biblic este reperul ideal pentru studiul sistematic al dinamicii limbii române de cultură, din multiple perspective: perspectiva intratextuală sau descriptivă, perspectiva intertextuală sau interlingvistică (interferențele cu limbile biblice primare), perspectiva diatextuală sau diacronică (cauzele și finalitatea schimbărilor interne ale hipertextului biblic) și perspectiva metatextuală sau hermeneutică (confruntarea hipertextului biblic cu ceea ce numim în mod curent tradiția patristică sau orice alt cod hermeneutic). Toate aceste perspective complementare asupra raporturilor intra-, inter-, dia- și meta-textuale alcătuiesc ceea ce am putea numi *istoria internă a hipertextului biblic*. Consider că, fără a se reduce la ea, în centrul abordării sistematice a ceea ce numim istoria internă a hipertextului biblic se situează *problematica lingvistică*.

Pentru planificarea studiului dimensiunii lingvistice a hipertextului biblic mi se pare potrivit să adoptăm cunoscutul model semiologic tripartit al lui Charles Morris. Avem deci a studia, complementar, cele trei niveluri ale oricărui enunț sau text verbal: cel semantic, cel gramatical și cel pragmatic-discursiv.

Structura semantică a textelor scripturale este de o complexitate maximă. Principiul clarității și al sistematicității demersului științific ne obligă să distingem între o semantică lexicală, o semantică a enunțului și una a textului ca atare. În sfera semanticii lexicale avem de pus și de rezolvat chestiuni privitoare la lexicul comun sau structurabil, la lexicul terminologic și la lexicul onomastic (antroponime, toponime etc.). În sfera semanticii enunțului ne putem îndrepta atenția asupra structurilor frazeologice cu grade diferite de unitate, structuri atît de abundente în textele scripturale. În fine, în sfera semanticii textuale ne pot interesa probleme privitoare la gradul de coeziune internă a textelor biblice.

Pentru înțelegerea dinamicii istorice a constituirii normei literare la nivel gramatical (stabilizarea paradigmelor de declinare sau conjugare, stabilizarea structurilor sintactice și a mijloacelor de realizare a relațiilor sintactice etc.) hipertextul biblic reprezintă referința ideală<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Vezi Peter Hartmann, *Religiöse Texte als linguistisches Objekt*, extras din „Sprache und Sprachverständnis“. 12. Forschungsgespräch des IFZ, Salzburg, s. a., p. 100-134 și Georg A. Kaiser, *Bibelübersetzungen als Grundlage für empirische Sprachwandeluntersuchungen*, în J. Kabatek, C.D.



Lingvistica contrastivă își poate și ea găsi o inserție comodă și solidă, căci cum ar putea fi studiate mai bine diferențele sau incompatibilitățile dintre limbi decât punând față în față versiuni biblice în limbile respective? În această sferă a contrastivității se pot imagina cel puțin patru ipoteze de lucru: a) limbile comparate pot fi indiferente din punct de vedere genealogic și tipologic, de exemplu maghiara și româna; b) limbile pot fi compatibile genealogic, de exemplu româna și italiana; c) limbile studiate se pot situa în raportul limbă sursă–limbă țintă, ca de exemplu româna și slavona, româna și maghiara sau româna și greaca, prin traduceri biblice românești din secolele al XVI-lea-al XVII-lea. La alt palier, la rezultate interesante poate conduce studiul contrastiv între latină, ca „limbă mamă”, și română, ca „limbă fiică”, prin compararea, cu un instrumentar adecvat, între vechile versiuni latinești, *Itala* și *Vulgata*, și traduceri biblice românești din secolul al XVI-lea.

Un teritoriu absolut virgin, care își așteaptă exploratorii, este cel circumscris de dimensiunea discursiv-pragmatică a hipertextului biblic, privit ca eveniment comunicațional primar. Un singur argument în acest sens: textele biblice conțin, prin natura lor, secvențe de vorbire directă (și chiar de limbă vorbită!) mult mai consistente și mai diverse decât alte tipuri de texte vechi cum ar fi cronicile, documentele de cancelarie sau textele juridice.

În fine, lingvistica corpusurilor (*corpus linguistics*) este încă un teritoriu nou și provocator și pentru bibliști. Dacă informaticienii ne cer ajutorul în stabilirea și organizarea unui corpus de texte cât mai amplu, cât mai consistent și, pe cât posibil, cât mai reprezentativ pentru cât mai multe limbi, ne putem imagina cu mare dificultate, și în acest caz, o sursă mai adecvată decât hipertextul biblic. Acesta reprezintă prin sine un corpus ideal, căci prezintă o omogenitate de conținut maximă. Problematizări diverse cum ar fi studiul diacronic al varietăților istorice ale unei limbi, comparația de texte datînd din epoci diferite sau ilustrînd stiluri, genuri sau registre comunicaționale diferite, pot fi efectuate ulterior pe această bază.

Nu putem omite să menționăm, în această serie, vasta sferă descrisă de componenta traductologică a istoriei interne a hipertextului biblic. De peste 23 de secole, mesajul scriptural s-a „întrupat” în zeci și sute de limbi, în istoria multora dintre limbile de cultură, mai vechi sau mai noi, jucînd chiar un rol esențial. Cea mai tradusă carte din istoria umanității, Sfînta Scriptură, reprezintă, fără îndoială, paradigma cea mai completă a fenomenelor de interferență și de transfer interlingvistic. Din punct de vedere traductologic, tradiția biblică românească este încă un teritoriu foarte puțin explorat.

---

Pusch, W. Raible (Eds.), *Romanistische Korpuslinguistik. Korpora und Historische Sprachwissenschaft*, Tübingen, Narr (= ScriptOra, 130), 2005, p. 71-83. La sfîrșitul unei demonstrații convingătoare privind evidentele avantaje ale corpusului constituit de traduceri biblice pentru studiul diacronic al schimbărilor într-o limbă sau chiar într-un grup de limbi, ultimul autor conchide: „Es besteht daher kein Zweifel, dass Bibelübersetzungen eine hervorragende Grundlage für empirische Sprachwandeluntersuchungen bilden“.

Atît despre *istoria internă* a hipertextului biblic. Să remarcăm în continuare că este nu doar posibil, ci și necesar să avem în vedere și *istoria externă a hipertextului biblic*, care privește raportarea textelor ca obiecte culturale la ansamblul condițiilor producerii lor (motivații, cadru confesional, mentalități dominante, finalități, resorturi politice etc.). Ca filolog, îmi permit să sugerez colegilor cu altă opțiune epistemologică, teologi, filosofi sau istorici, de a încerca o confruntare a discursului propriu cu dimensiunea comunicatională a textelor scripturale, o apropiere, cu alte cuvinte, a instrumentarului filologico-lingvistic. De exemplu, dacă, pe lângă tradiționala confruntare între gîndirea patristică și arcaele Sfintei Scripturi, teologii și-ar asuma provocările hermeneutice ale modernității, confruntîndu-le cu orizontul dogmatic sau liturgic, rezultatele ar fi, sunt sigur, spectaculoase.

Propun, ca ipoteză de lucru pentru o dezirabilă abordare interdisciplinară a istoriei externe a hipertextului biblic, distingerea, în interiorul unei tradiții bilice, a trei etape istorice: 1) textualizarea, 2) contextualizarea și 3) oficializarea.

1) Etapa *textualizării* s-ar putea defini drept secvența din istoria unei limbi în cadrul căreia, succesiv sau simultan, prin traduceri (de la reproducerea literale pînă la prelucrări libere), întregul corpus biblic este transpus în respectiva limbă.

2) Prin *contextualizare* înțelegem etapa de integrare a conținuturilor scripturale în dinamica existenței istorice a unei comunități. Putem distinge diferite dimensiuni ale contextualizării, de exemplu: contextualizare confesională, contextualizare eclesiologică, confesionalizare identitară, contextualizare politică etc.

3) În fine, *oficializarea* poate fi văzută drept etapa finală, în care o anumită versiune a Bibliei este declarată drept *textus receptus* al unei anumite Biserici sau comunități ecleziale.

Voi încerca să dezvolt cu alt prilej aceste idei.

## 2. Stadiul cercetării

Voi trece acum la o analiză succintă a „stadiului cercetării” a ceea ce am convenit să numim „tradiție biblică românească”. Cînd m-am referit la necesitatea restituirii formei autentice a vechilor texte românești, am avut în vedere în special problema paleografiei chirilice românești, una dintre cele mai specifice probleme ale filologiei românești. Se știe că decizia istorică, luată prin consensul societății românești la jumătatea secolului al XIX-lea, de a renunța la grafia chirilică tradițională, veche de 7-8 secole, în favoarea grafiei latine, decizie cu consecințe culturale enorme, a creat culturii românești o problemă majoră. Este vorba despre incapacitatea persoanelor cu instrucție normală de a citi direct textele românești redactate în secolele anterioare în grafie chirilică și, implicit, de justificarea transpunerii textelor chirilice în grafia nouă, pe baze latine. Doar că această transpunere nu este și nu poate fi o operație simplă și automată; ea reclamă o specializare paleografică strictă, precum și o solidă pregătire filologică generală. Între simpla transliterare și diferitele propuneri de transcriere fonetică interpretativă, filologia românească nu a ajuns

încă la un consens, mai ales în privința transcrierii unor slove chirilice speciale, a iusurilor, ierurilor și a slovei iati, ca să nu menționăm decît pe cele mai spinoase. În aceste condiții, prin asumarea unor numeroase inconsecvențe, reprezentanți ai celor trei generații care s-au succedat în istoria filologiei românești, generația lui Timotei Cipariu și Bogdan Petriceicu Hasdeu, generația lui Ioan Bianu, I. A. Candrea și S. Pușcariu și generația lui Ion Gheție și N. A. Ursu, au reușit să acopere din punct de vedere critic-filologic textele biblice în limba română importantă, manuscrise sau tipărite, din secolul al XVI-lea și, parțial, și din secolul al XVII-lea. O mențiune specială nu doar în editarea a numeroase texte românești vechi, ci și în clarificarea multor probleme filologice de detaliu se cuvine Școlii Filologice create de Ion Gheție în a doua jumătate a secolului XX la București. În persoana oaspetelui nostru de onoare al Simpozionului nostru, prof. Gheorghe Chivu, autor al magistralei ediții critice a Codicelui Sturdzan, omagiem pe unul dintre reprezentanții proeminenți ai acestei Școli. Întrucît în sînul acestei școli s-a acumulat o imensă experiență și o cunoaștere profundă a secolului al XVI-lea, îmi permit să sugerez prof. Chivu inițierea reeditării critice unitare, cu mijloacele tehnice actuale, a întregii opere a lui Coresi.

Revenind acum la interesul strict al comunicării de față, menționez următoarele. Biblia tipărită la București în 1688 a fost editată integral, în condiții filologice, de două ori: o dată în 1988, sub auspiciile Patriarhiei Române, de un grup mare de filologi din București și Cluj, coordonat de I. C. Chițimia, și a doua oară la Iași, în două volume, în anul 2001, de un colectiv coordonat de Vasile Arvine și Ioan Caproșu. Se adaugă editarea parțială a celor 9 volume din seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, despre care am vorbit deja mai sus. Filologilor clujeni coordonați de Ioan Chindriș le datorăm două importante ediții biblice. Este vorba de Biblia lui Samuil Micu (Blaj, 1795), retipărită integral, cu textul chirilic în facsimil și cu transcriere fonetică interpretativă, la Roma, în anul 2000, și de versiunea inedită a Bibliei, realizată în anii 1760-1761 de un grup de cărturari ardeleni conduși de episcopul greco-catolic Petru Pavel Aaron și publicată, în anul 2005, în cinci volume, sub coordonarea aceluiași Ioan Chindriș și cu un cuvînt înainte al acad. Eugen Simion.

### **3. Potențial și perspective**

Care sunt acum perspectivele de studiu și pe ce potențial ne-am putea baza, generația actuală de filologi, activi sau în devenire. Mai întîi aș vrea să menționez, ca un element încurajator, puternicul reviriment al studiilor biblico-filologice în Franța, Spania și Italia, țări în care lingviștii și filologii au neglijat, uneori chiar disprețuit textele biblice, ca obiect al studiului filologic. Cu altă ocazie, poate, voi prezenta cîteva asemenea mari proiecte de editare a vechilor versiuni biblice în franceză, italiană sau spaniolă. Pe de altă parte, nu ar trebui să ne descurajeze nici declinul accentuat al studiilor clasice, ca să nu mai vorbim de dispariția aproape

totală a limbii slavone din programele universităților. Această deficiență s-ar putea remedia prin organizarea unor linii de studiu sau masterate, specializate sau interdisciplinare. Presupunând că entuziasmul nu a dispărut și că printre foarte tinerii noștri colegi vom găsi întotdeauna câțiva care să dorească să ne urmeze în această profesie, ne mai rămîne să convingem pe potențialii finanțatori că această componentă majoră a culturii noastre, românească și europeană în același timp, merită să fie cultivată, cunoscută și conservată.

M-aș întoarce acum din nou la punctul de plecare al considerațiilor pe care vi le-am expus, și anume cel filologic. Pentru o bună și eficace abordare științifică a istoriei interne a hipertextului biblic, în permanentă conexiune epistemică și metodologică cu istoria sa externă, cu alte cuvinte, pentru elaborarea lucrărilor de sinteză care se impun (evoluția variantei biblice a stilului bisericesc al limbii române, o istorie completă a tradiției biblice românești, evoluția terminologiei bisericești a limbii române, evoluția normelor limbii literare la toate palierele sale etc.), avem nevoie de un corpus de instrumente de lucru, care deocamdată ne lipsesc și pe care tot noi ar trebui să ni le întocmim. Menționez câteva asemenea instrumente, pe care le consider mai stringent necesare.

Dezideratul major, care, o dată înfăptuit, ar fi o bună premiză pentru realizarea unui corpus în înțelesul actual al acestui termen, ar fi realizarea unor *ediții critice integrale* pentru cele aproximativ 15 versiuni biblice românești importante, în special pentru cele cu caracter inovator: versiunea Milescu (Ms. 45), versiunea Daniil Panoneanul (Ms. 4389), Biblia de la Petersburg (1819), versiunile Filotei, Șaguna, Heliade, Aristia, primele biblii „britanice” (1863, 1874, 1911, 1921), versiunea sinodală din 1914, versiunile principeș Dumitru Cornilescu și Radu-Galaction. Întrucît tipărirea pe hîrtie s-ar putea dovedi costisitoare și ar solicita mult timp, am putea începe această operație de editare cu un proiect *Biblia românească on line*, o colecție virtuală, ușor accesibilă a tuturor bibliilor românești, sau cel puțin a celor mai importante, scanate cu profesionalism. Un început l-am făcut în cadrul proiectului MLD, scanînd, pentru uzul intern, textele biblice menționate.

O urgență ar fi elaborarea unei *Bibliografii analitice* a studiilor biblice în limba română, instrument filologic indispensabil.

Ce ne lipsește acut este de asemenea și o *concordanță biblică românească*, generală, după modelul existent pentru alte limbi de cultură. Este un obiectiv realizabil. O dată cu finalizarea seriei *Monumenta linguae Dacoromanorum*, pe baza indicelui exhaustiv, am putea începe lucrările la această concordanță generală prin întocmirea uneia parțială, între *Biblia de la București* și *Septuaginta*.

În sfera lexicografiei speciale ne-am putea concentra forțele spre redactarea următoarelor dicționare:

- un *dicționar istoric* grec-român al Noului Testament;
- un dicționar de echivalențe biblice român-grec-slavon, care ar putea fi de asemenea istoric și care, după modelul cunoscutului *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-*

*Latinum* al lui Miklosich, s-ar putea intitula *Lexicon Biblicum Graeco-Palaeoslovenico-Dacoromanum*;

– dicționare istorice de onomastică biblică (antroponime, toponime, hidronime, horonime, etnonime);

– dicționare de frazeologisme, expresii, sintagme, proverbe (tot ceea ce se cuprinde în conceptul coserian de „vorbire repetată”) cu originea primară în textele biblice. Acestea ar putea fi monolingve, bilingve sau plurilingve.

Concluzia acestor sumare considerații se impune, cred, de la sine: tradiția biblică românească, în sensurile pe care am încercat să le disociez și să le definesc mai sus, reprezintă în sine un domeniu de cercetare vast și fascinant, în interiorul căruia, luând eventual ca reper de bază și pivot metodologic dimensiunea filologică și textologică, specialiști în discipline conexe sau învecinate (lingviști, semioticieni, poeticieni, istorici literari, esteticieni, antropologi sau etnologi, filosofi sau teologi, istorici ai mentalităților sau sociologi) s-ar putea întâlni într-un efort de cunoaștere comun.

## DIORTOSIREA SFINTEI SCRIPTURI DE CĂTRE Î.P.S. BARTOLOMEU ANANIA

DR. LUCIAN VASILE BÎGIU

The Norwegian University of Science  
and Technology in Trondheim,  
*lucian\_bagiu@yahoo.com*

**Abstract:** Valeriu Anania's literary work, laborious and constantly elaborated for half a century, proves to be only a preamble of the masterpiece, the translation of the Bible – a definite accomplishment of his cultural destiny. The work on the artistic word finds its peak in the supreme effort to depict the authentic expression which word gives to the Logos, through this the author tasting the divine spirit ontologically. The self-expression of the author through the artistic word is elevated and metamorphosed in God's expression, through the holy word, and thus achieving an inner self-elevation. The limits imposed by the summarising of our ample study makes us expose here Bartolomeu Valeriu Anania's working approach in only one of the books of the Holy Bible translated by him.

**Keywords:** divine, the *Holy Bible*, profane, sacred, translation.

Bartolomeu Anania făcea într-un interviu următoarea mărturisire: „Nu știu cât de «principală» este această înfăptuire, dar un lucru îl știu sigur și îl mărturisesc: de când am început să lucrez asupra Sfințelor Scripturi, «opera» mea literară a încetat să mă mai intereseze. Tot ce am scris și tot ceea ce mai plănuisem să scriu mi se pare lipsit de importanță. Mă uit îndărăt, la truda literară a celor 60 de ani, la toate iluziile și vanitățile care i-au fost, în același timp, și tot atâtea stimulente, și-mi spun că poate totmai de aceea mi-a hărăzit Dumnezeu aceste decenii, ca să mă exersez în limba literară a tuturor genurilor biblice, de la eseu pînă la poezie.”<sup>1</sup>

Creația literară a lui Valeriu Anania, laborioasă și elaborată cu perseverență vreme de peste jumătate de secol, se relevă a fi „doar” un preambul – chiar dacă suntem departe de a-l considera ca „insignifiant” – al capodoperei, traducerea *Bibliei*, indubitabilă împlinire a destinului său cultural<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> „Sfinta Scriptură în limba română”, Interviu cu Arhiepiscopul Bartolomeu consemnat de Costion Nicolescu, în „Alfa și Omega”, supliment la *Cotidianul*, 21 ianuarie 1994, apud *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Ediție îngrijită de arhid. Ștefan Iloaie, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 100.

<sup>2</sup> Pentru o analiză completă a traducerii Vechiului Testament, anume a Cărții lui Iov, a Ecclesiastului, a Cîntării Cîntărilor și a Plîngerilor lui Ieremia, vezi LUCIAN VASILE BÎGIU, „Diortosirea Sfintei

Introducerea la *Cartea Profetului Isaia* oferă un nou prilej de a remarca specificul, de acum tradițional, al traducătorului, în a prefața traducerea unei cărți biblice<sup>3</sup>. Astfel, Bartolomeu Valeriu Anania nu omite să constate valența duală a profetului Isaia: „Deseori însă predicatorul este dublat de scriitor (direct sau prin tahigraf); el este un poet care folosește cu mare îndemânare metafora, comparația, parabola, hiperbola, metonimia, stilul direct sau indirect, lamentația, avertismentul, ironia, sarcasmul, amenințarea și, nu arareori, invectiva. [...] opera sa îl prezintă, fără nici un dubiu, drept un om foarte cultivat, a cărui pană e deprinsă cu literatura, îndeosebi cu poezia; paginile sale, cele mai multe, sunt ale unui mare scriitor” (p. 886-887). Deși notele infrapaginile abundă în trimiteri de natură teologică, explicabile prin profetismul acut al vorbelor profetului Isaia, ca anticipare a creștinismului, totuși, traducătorul nu va uita să releve și aspectele amintite, specifice compoziției literare. Între acestea, constatăm o autentică delectare intimă în a consemna exprimările sau pasajele ironice, desigur frapante ca parte a unui text sobru și sacru. Cităm un singur exemplu, în care se face referire la idolatria politeistă ce caracteriza Babilonul, tentația de care nu au fost însă feriți nici evreii. Divinitatea, în dialog cu poporul ales, are un mod de adresabilitate foarte transparent ironic, într-un stil „propriu lui Isaia”: „5. Cu cine M-ați asemănat voi? / Vedeți, luați aminte, voi, cei rătăciți! / 6. Cei ce scot aur dintr-o pungă / și argint la greutate, / îl vor cântări în cumpănă, / vor plăti un argintar și vor face un idol / și, plecându-se la pământ, i se vor închina. / 7. Îl ridică pe umăr și pleacă la drum” etc. (46:5-7, p. 942). Întotdeauna unde expresia scripturistică o impune, Valeriu Anania este atent în a indica faptul că imaginea teologică este construită prin intermediul cuvântului literar, într-o unitate osmotică a paradigmei, cum ar fi capitolul 6, care „[...] cuprinde o viziune magnifică a lui Isaia, pe care autorul o realizează cu o savantă economie de mijloace literare” (p. 895). De asemenea, traducătorul-poet acordă o atenție constantă pasajelor strict imnografice, lirice, al căror specific literar este menționat explicit, cum este cazul, aleatoriu ales, al capitolului 5: „Poem de o remarcabilă frumusețe artistică, alcătuit de Isaia cam pe la-nceputul activității sale” (p. 893).

De altfel, problema artei pe care o presupune deopotrivă scrierea cărților biblice, tălmăcirea acestora, dar și creația divină, se relevă a se fi instituit în preocupare statornică a lui Bartolomeu Valeriu Anania, care precizează infrapaginal motivația intimă ce l-a determinat în a revizui substanțial exprimarea, prin reflexivizarea unei acțiuni a instanței divine: „Asemeni unui artist, Dumnezeu mai întâi și-a «văzut» opera și apoi a creat-o” (p. 941). A se compara traducerile

---

Scripturi. Poezia Vechiului Testament”, în *Rotonda unui suflet aprins pentru Dumnezeu și Neam. Vox clamantis in pectore*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2008, p. 71-123.

<sup>3</sup> Vezi și LUCIAN VASILE BIĞIU, „Psalmii (traducerea Bartolomeu Valeriu Anania) între *Septuaginta* și *Textul Masoretic*”, în *Annales Universitatis Apulensis Philologica*, nr. 7, 2006, Alba Iulia, 2006, p. 147-154.

successive ale capitolului 45, versetul 18, în care reflexivizarea – sau chiar acțiunea în sine! – lipsește cu desăvîrșire:

1914: „Așa zice Domnul Cel ce au făcut cerul: acesta este Dumnezeu Cel ce au arătat pământul, și l-au făcut pre el...” (p. 868).

1936: „Că așa zice Domnul, Care a făcut cerurile, Dumnezeu, Care a întocmit pământul...” (p. 713).

2001: „Așa zice Domnul, Cel ce a făcut cerul,/ Acest Dumnezeu Care Și-a arătat/ pământul și l-a făcut...” (p. 941).

În aceeași ordine de idei, poate fi inclus și faptul că Valeriu Anania se referă, totuși, la disputa filologică a paternității lui Isaia asupra operei în discuție. Deși atrage atenția că, din punct de vedere teologic, disputa este superfluă, trimiterea literară nu lipsește, când sunt amintiți un Deutero- (sau chiar Trito-) Isaia: „[...] ceva în genul butadei că Shakespeare n-ar fi existat și că opera lui a fost scrisă de un altul, care însă se numea tot Shakespeare [...]” (p. 888). Soluția ameliorării disputei nu ține, în viziunea lui Valeriu Anania, doar de caracterul revelat al Sfintei Scripturi, ci și de „mutația valorilor estetice” funciare vocii auctoriale, printr-o argumentație reiterată: „Iar dacă în laturile sau la marginile celor 66 de capitole se constată diferențe de stil, de limbaj sau de abordare, nimic mai firesc (ca și în cazul lui Moise) la un autor care-și exercită condeiul pe durata a patruzeci de ani” (p. 888).

Am insista, însă, pe relația traducătorului cu sensul literal al cuvintelor tălmăcite, sens adeseori eliminat din expresie, prin preferarea unor exprimări figurate, metaforice, poetice, poate mai în acord cu însuși caracterul alegoric al profetizării. Selectăm, astfel, câteva exemple. În loc de literalul „preceptorii voștri (cei ce încasează impozitele) vă spicuiesc (vă fură puțin câte puțin, fără să băgați de seamă)”, Valeriu Anania traduce „vameșii tăi te vămuesc” (3:12, p. 892). Tălmăcirile anterioare se circumscriu literalității sau unei expresii esențialmente distincte, dictată, desigur, de Textul Masoretic: 1914: „11. Cîrmuitorii voștri vă jefuiesc pre voi” (p. 826); 1936: „Poporul meu este asuprit de niște copii” (p. 679). Uneori, opțiunea metaforică, derivată din metonimie, se cere imperios a fi explicată infrapaginal: „«duhul judecății» = duhul pedepsei; «duhul arderii»: metaforă inspirată de curățirea metalelor prin topire, când cărbunii măresc flacăra și temperatura, zgura se arde, iar metalul (aurul) iese curat” (p. 893). Așadar, 4:4:

1914: „Că va spăla Domnul spurcăciunea fiilor și a fetelor Sionului, și sîngele Ierusalimului va curăți din mijlocul lor cu duhul judecății și cu duhul căldurii” (p. 827).

1936: „Cînd Domnul va fi spălat necurătenia fiicelor Sionului și va fi șters fărădelegile din mijlocul lui prin duhul dreptății și al nimicnicirii...” (p. 680).

2001: „Că Domnul va spăla spurcăciunea fiilor/ și a fiicelor Sionului/ și va curăți sîngele din mijlocul lor/ cu duhul judecății și cu duhul arderii” (p. 893).



Erudiția filologică, teologică și lingvistică a restauratorului devine evidentă în cazul lui 6:12, unde Valeriu Anania explică de ce varianta originală, de la 1688, este preferabilă oricărei alteia: „Grecesul *makryno* are două sensuri principale: «a prelungi» și «a alunga». Sf. Ioan Hrisostom le ia în considerare pe amândouă, începând cu ultimul: Isaia prevestește, pe de o parte, captivitatea a zece din cele douăsprezece triburi ale lui Israel, care pot fi «alungate» din ținuturile lor, și, pe de alta, propășirea («prelungirea») celorlalte două (Iuda și Veniamin), rămase acasă. Dar verbul «a prelungi» (pe care bătrânii noștri din 1688 l-au tradus prin «a îndelunga») poate să aibă o cuprindere mai largă: Dumnezeu se va îndura de supraviețuitorii captivității și va face ca ei să aibă o viață mai lungă («îndelungarea de zile») spre a se înmulți și a reface, dintr-o simplă «rămășiță», un întreg popor. T. M.: «îi va alunga» (p. 896). Expresia și subtilitatea semantică a acesteia fuseseră pierdute, Valeriu Anania restaurând autenticitatea primordială:

1914: „Și după aceasta va îndelunga Dumnezeu oamenii și se vor înmulți cei ce au rămas pe pământ” (p. 829).

1936: „Pînă cînd Domnul va izgoni pe oameni și pustiirea va fi mare în mijlocul acestei țări” (p. 682).

2001: „Iar după aceasta Dumnezeu îi va îndelunga pe oameni și cei ce au rămas pe acest pământ se vor înmulți” (p. 896).

În introducerea la *Ieremia*, Valeriu Anania menționează, concluziv: „În fața unor asemenea înfășurări și desfășurări ale istoriei, eforturile filologiei mistagogice își micșorează importanța. Cartea lui Ieremia se cere citită așa cum este: opera unui crainic al dialogului dintre slăbiciunea lui Dumnezeu pentru om și neliniștea omului sub nemărginirea Creatorului său” (p. 968). Cu toate acestea, notele infrapaginale constituie o debordantă desfășurare de observații și mențiuni filologice, lingvistice în special, prin care traducătorul motivează folosirea unor termeni cu sensul figurat și nu propriu, sau viceversa. „Există un duh al rătăcirii-prin-pustie” (4:11, p. 974), versiune similară celei din 1914, dar diferită de varianta din 1936 („Iată vine vînt arzător din munții cei pustii...”, p. 734), determină explicația infrapaginală pentru o evidentă metaforizare, un sens figurat preferat de Septuaginta, comparativ cu Textul Masoretic: „Experiența celor patruzeci de ani ai rătăcirii lui Israel prin pustie, presărată cu răzvrătiri idolatre, pare să fi lăsat în subconștientul acestui popor un anume «duh» al nesupunerii, ca un morb dobîndit printr-o boală lungă. Textul Masoretic e tern: «un vînt din munții golași în pustie se-ndreaptă spre fiica poporului Meu»” (p. 974). Valeriu Anania nu uită, mai mereu, să ofere lui Bartolomeu ocazia de a argumenta superioritatea teologică a versiunii grecești față de cea ebraică. Opțiunile personale ale traducerii lui Valeriu Anania se află într-o succesiune a preferării sensului fie figurat, fie propriu, atenția diortorisitorului fiind reținută, aparent aleatoriu, de metaforizare sau literalitate; de exemplu, capitolul 6, unde Valeriu Anania alege traducerea „curăție a sufletelor” (4:16), față de „odihnă” (1914 și 1936), explicația ținînd de contextul semnificației: „ebr. «diniște».

Contextul, însă, se referă la un popor impur” (p. 978). În versetul 27, întâlnim sintagma „dascăl de-ncercare”, față de „socotitor” (1914) sau „turn” (1936), prin care Valeriu Anania încearcă să fie fidel literalului „*dokimastés* (folosit numai aici în V.T.) = «examinator», «controlor», «judecător» (de la verbul *dokimázo* = «a încerca», «a cerca», «a pune la probă»)” (p. 978); pentru ca, în același verset, diortorisitorul să revină la opțiunea pentru sensul figurat în cazul „Eu le voi cerca purtarea”, față de „calea” (1914) sau „drumul” (1936). Valeriu Anania acceptă sensul propriu ca specific textului, dar, specific contextului, este motivată opțiunea sa: „Literal: «calea», dar cu înțelesul de «conduită», «fel de a fi»” (p. 978).

Chiar și atunci când traduce literal o imagine frustă, lipsită de pudibonderie, Valeriu Anania atrage atenția supra sensului alegoric al acesteia: „Pentru mulțimea nedreptăților tale ți s-au desfăcut poalele,/ ca să te dea de gol călcielele” (13:22): „Imagine tare (și totuși eufemistică) a desfrinatei (simbol al idolatriei lui Israel) care nu-și mai poate ascunde păcatele” (p. 986). În general, însă, traducătorul se remarcă prin adecvarea cu care optează pentru folosirea sensurilor figurate, metaforice, cum o probează și referirea lui Ieremia la o acțiune a divinității asupra poporului ales: „De pe-afară ți-a luat ființa,/ El ce locuiește întru cei aleși” (10:17, p. 983), Valeriu Anania preferând „ființa”, acolo unde antecesorii preferă „statul” (1914) sau, complet diferit, prin referire la cetatea Ierusalimului: „O, tu, cea care ești împresurată, strânge-ți de pe pământ avuția” (p. 741), opțiunea figurată a originarului fiind impusă, din nou, de context: „*hypóstasis* = «substanță». Se traduce și prin «ființa», «ființarea» (ca în Evr 11:1). Aici e vorba de ipostaza divină a poporului ales, popor alcătuit din «aleșii» în care locuiește Dumnezeu” (p. 983). Tot de subtilitate a intuirii unui sens metaforic ține și traducerea vorbelor adresate de Dumnezeu, prin vocea lui Ieremia, falșilor profeți: „Eu sunt împotriva profeților care scornesc vorbe profetice și-ți dormitează somnul” (23:31, p. 998). Sintagma finală, sensibil poetic-metaforică, este o creație a lui Valeriu Anania, precedentele fiind „dormitează în uimirea lor” (1914, p. 919) sau omisiunea completă (1936, Textul Masoretic), vocea tălmăcitorului modern fiind, desigur, în acest caz, un ecou al preocupărilor onirice din unicul său roman: „Somnul falșilor profeți nu e un somn adevărat, înlăuntrul căruia se produc visele, ci o moțăială al cărei «vis» nu poate fi altceva decât un produs al zonei confuze dintre conștient și inconștient” (p. 998).

Vocea auctorială/sensibilitatea eufonică a artistului devine, în unele cazuri, adiacentă realității lingvistice în a releva subtilitățile de expresie ale versiunii originare, ebraice, intraductibile, precum în capitolul 1, unde „versetele 11 și 12 sunt construite pe jocul a două cuvinte: «migdal», care în ebraică se numește *şaged*, și «veghețor», care, în aceeași ebraică se cheamă *şoqed*. Așadar, migdalul, cel ce veghează cu nerăbdare să vină primăvara pentru a fi cel dintâi care înflorește (uneori la sfârșitul lui ianuarie), devine simbol al lui Dumnezeu, Cel-pururea-veghețor” (p. 969). Și, mai evident, când ține să precizeze că sintagma „viața ca o pradă” (21:9, reiterată în 45:5, p. 1020), creată de el (anterior, în 1936,

„va fi luat ca pradă”, p. 751), este „[...] expresie ce pare mai degrabă un proverb; chiar dacă e pîndită de ucigași, ea merită să fie trăită, ca una ce constituie bunul suprem al omului. Cu această sintagmă și-a intitulat Marin Preda una dintre cărțile sale” (p. 995). Ultima frază putea să absenteze, fiind oarecum corp străin, dar spiritul său artistic a considerat oportun a nu omite trimiterea către literatură, dacă aceasta era posibilă. De asemenea, un proverb biblic este menționat infrapaginal ca aparținînd și culturii populare române (folclorul fiind una dintre sursele predilecte ale operei literare ale lui Valeriu Anania): „Părinții au mîncat aguridă/ și copiilor li s-au strepezit dinții” (31:29, p. 1007). După cum, incidental, aflăm ecou și al unei alte frînturi a personalității restauratorului, experiența studentească la medicină, ce, la rîndul ei, se relevă complementară demersului lingvistic al traducerii textului biblic. Versetul 19 din capitoul 4 este tradus „Durere simt în furca pieptului, furca pieptului mă doare” (p. 974), spre deosebire de 1914 și 1936, unde durerea era „a pîntecelui”, respectiv „a inimii”, explicația diferențelor ținînd de o logică anatomică, necunoscută antecesorilor: „Literal «în pîntece». De fapt, o astfel de durere se simte în plexul solar, dedesubtul plăcii sternale” (p. 974). Însă, acribia cercetării lingvistice și intuiția infrarațională artistică se îngemănează cît se poate de firesc în opera de traducere creativă a eruditului tîlmăcitor, în pasajele acesteia întîlnindu-se restaurarea unor cuvinte arhaic-populare precum *pălimar* (33:4, p. 1010) sau *odraslă* (23:5, p. 997), de o inefabilă expresivitate, ale căror semnificații conotativ-figurate sunt surprinzătoare și subtil surprinse: „«odraslă»: lăstar de-abia ivit din rădăcină sau tulpină și care, la rîndu-i, va lăstări; sensul primar este acela de «răsărit» (punct cardinal sau timpul cînd se ivește soarele); folosit în limbajul profetic, termenul Îl indică pe Mesia” (p. 997).

Toate caracteristicile revizuirii avute în vedere se regăsesc și în celelalte cărți care alcătuiesc Vechiul Testament. Pentru a nu îngreuna inutil studiul cu analiza particulară a fiecăreia în parte, ne vom limita la a evidenția atitudinea traducătorului față de textul asupra căruia își exercită personalitatea prin referirile acestuia în unele dintre introduceri. Comentariile prefațatoare ale tîlmăcirii propriu-zise construiesc imaginea unui spirit polifonic, ce înțelege a recepta și a considera cărțile Scripturii din varii puncte de vedere, ca documente de cultură în genere, iar nu de strictă specialitate teologică, ceea ce instituie un indubitabil reper suplimentar, cu tendințe exhaustive, dar îndeosebi de mediere între cititorul modern și intenționalitatea originară. Astfel, o constantă a aprecierii textului biblic restaurat este calitatea sa literară, prin prisma căreia sugerează o anumită inferioritate a unora dintre scrierile profeților în raport cu ale altora: „Fără să aibă talentul lui Isaia și lirismul debordant al lui Ieremia, Iezechiel își construiește opera cu mai multă rigoare” (p. 1045); sau: „Mai important ca profet decît ca scriitor, Sofronie [...]” (p. 1183), în acest din urmă caz fiind destul de evident un vag disimulat reproș subsidiar al traducătorului adresat scriitorului comentat, sau, cel puțin, un cert regret al carenței în ceea ce privește calitatea estetică. După cum profețiile altuia sunt apreciate pozitiv, tocmai datorită prezenței literarității: „[...] Zaharia a fost contemporanul lui Agheu, dar,

spre deosebire de acesta, făcea parte din tagma preoțească, era mult mai cult și cu o zestre literară mult mai bogată și mai nuanțată” (p. 1191).

În alte cazuri devine și mai transparentă preocuparea lui Valeriu Anania în a evidenția scriitorul din spatele profetului, prin apelul la foarte inedite comparații, ca, de exemplu, când urmărește a releva poliglotismul redactării operei: „Daniel și-a scris cartea în două limbi: ebraică și aramaică. Nu e de mirare că un om ca el, instruit la curtea regală, le cunoștea perfect pe amândouă și că, mai ales în condițiile exilului, folosea și o altă limbă decât cea maternă. Un autor de acest fel (un Mircea Eliade sau un Vintilă Horia) își poate scrie o carte într-o limbă și o carte în alta, dar nu una și aceeași în două sau mai multe” (p. 1103). Nimeni altul decât Valeriu Anania nu ar fi avut prezența de spirit și aplombul să îi amintească, în prefațarea *Cărții Profetului Daniel*, pe Mircea Eliade și pe Vintilă Horia, cu care, într-adevăr, personalitatea profetului împărtășește, ca scriitor, condiția exilatului și pe cea a poliglotului.

Dar Valeriu Anania devine fermecător, seduce printr-un discurs ce trădează ecoul propriilor preocupări artistice, atunci când introduce concise, dar expresive caracterizări ale stilului în care diferiți profeți își creează opera: „În ciuda lipsei sale de cultură metodică, Amos cultivă un stil îngrijit, simplu, alert, percutant, ale cărui cadențe obligă cuvintele la scîlbitoarea austeritate a fulgerelor ce dialoghează pe-ntuneric” (p. 1139); sau: „Stilul lui Naum e ca un ropot de harapnice: văzduhul tremură, adîncul se cutremură, vrăjmașii se-ngrozesc și pier, profetul jubilează într-un final de capodoperă vechitamentară” (p. 1137). Prin prezența (e drept, insulară) a unor asemenea pasaje, receptorul tălmăcirii textului sfînt trăiește, pentru un moment, impresia de a citi fragmente din opera lui Valeriu Anania. Întru totul vocea auctorială a traducătorului este omniprezentă și copleșește textul asupra căruia se exercită, în sens pozitiv, însă, potențînd, prin anumite comentarii personale, aspecte care altfel ar fi rămas, în genere, străine receptorului comun. Surprize similare ne sunt oferite și în comentariile pe care Valeriu Anania le realizează în introducerea la *Cărțile Necanonice*. Astfel, dintre cele trei versiuni în limba greacă ale *Cărții lui Tobit* pe care le avea la dispoziție, restauratorul nu o preferă pe cea uzuală, tradițională, dintr-un considerent de acum familiar: „spre deosebire de edițiile românești de pînă acum, versiunea de față a optat pentru Codex Sinaiticus, care e mai bine redactat, într-un stil mai plin de nuanțe, în care trama epică se întregește și capătă reliefuri prin conținutul sufletesc al personajelor” (p. 1209). Desigur, doar teologul dublat de prozatorul Valeriu Anania ar fi optat pentru Codex Sinaiticus, rezultatul fiind o fluentă a lecturării textului mai adecvată unei categorii mai ample de cititori. O observație relativ similară prin inedit și nonconformism, dar care argumentează mobilul *o r i z o n t u l u i d e a ș t e p t a r e* pe care Valeriu Anania îl va fi luat mereu în considerare traducînd Vechiul Testament, se regăsește în comentariul concludiv asupra *Cărții lui Baruh*: „Cartea însă oferă prilejul unei lecturi agreabile și reconfortante; La Fontaine o avea la inimă” (p. 1209).

Noul Testament, în comparație cu Vechiul Testament, este de o amplitudine poetică sensibil inferioară și, în plus, se păstrează exclusiv în versiunea grecească originală, lipsind astfel eterna dispută a comparației cu traduceri după o (inexistentă) variantă ebraică a unui „virtual” Text Masoretic. Aceste două realități determină ca studiul de față să acorde diortosisirii Noului Testament un spațiu strict formal, de consemnare a unor direcții auctoriale generale, cu doar câteva exemplificări aplicate pe text. Traducerea Noului Testament nu este nici pe departe la fel de spectaculoasă, sub raport estetic și al limbii literare, ca cea a Vechiului Testament, și aceasta întrucât textele constitutive ale părții secunde a Scripturii nu sunt, în sine, opere reprezentative pentru poezia antică. Privind comparativ tălmăcirea Noului Testament de către Bartolomeu Valeriu Anania cu versiunile edițiilor anterioare, se constată că literalitatea expresă și explicită impune o cenzură drastică oricăror reformulări consistente ale paragrafelor biblice, astfel încât diferențele „vizibile” sunt minime. În acest segment, Bartolomeu Valeriu Anania, privat de un „material de lucru” specific artistului, și-a demonstrat cu prisosință erudiția lingvistică și cea teologică, după cum au demonstrat-o, cu deosebită acribie, studii de specialitate. Amintim, dintre acestea, pe cel al Pr. Conf. Stelian Tofană, *Ierahul Bartolomeu Valeriu Anania – biblist*<sup>4</sup>, care își propune analiza pe trei paliere, isagogic, exegetic și exegetic-dogmatic, comentariile acestuia relevând cu prisosință subtilitățile de ordin teologic în întâmpinarea cărora vine demersul traducătorului; și, îndeosebi, pe cel al Aureliei Bălan-Mihailovici, *Noul Testament în Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania*<sup>5</sup>, un reper exhaustiv cu privire la nuanțele cele mai fine ale drumului pe care traducerea lui Valeriu Anania îl parcurge pornind la greaca veche, prin compararea cu edițiile precedente, până la varianta actuală a limbii române.

Valeriu Anania însuși, la data editării tălmăcirii proprii a Noului Testament (1993), declara, într-un interviu, referindu-se la un paragraf din Matei, dar cu o aserțiune ce poate fi generalizată, că atenția i s-a concentrat asupra rigorilor nonliterare, într-o ierarhie programatică ce conduce către valențele îndeosebi duhovnicești ale propriului demers: „Aici e vorba nu numai de rigoarea filologică; aceasta nu face altceva decât să deschidă perspectiva teologică și, prin ea, pe cea duhovnicească [...]”<sup>6</sup>. Dacă în restaurarea Vechiului Testament cuvântul care se adresa cititorului îi aparținea, nu arareori, și artistului Valeriu Anania, în revizuirea Noului Testament răzbate, aproape exclusiv, glasul teologului adresându-se drept-credincioșilor. Simptomatică o considerăm, în această ordine de idei, și critica severă pe care, cu același prilej, Valeriu Anania o aplica lui Gala Galaction pentru literaturizarea excesivă a propriei traduceri, „operă de autor” care se îndepărta

---

<sup>4</sup> STELIAN TOFANĂ, „Ierahul Bartolomeu Valeriu Anania – biblist”, în *Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, în *op. cit.*, p. 121-129.

<sup>5</sup> AURELIA BĂLAN-MIHAILOVICI, „Noul Testament în Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania”, în *Studii Teologice*, an XXXVII, nr. 4-6, 1995.

<sup>6</sup> Vezi „Sfânta Scriptură în limba română”, în *op. cit.*, p. 91.

categoric de rigorile canonice ale unei diortosisiri „ortodoxe”: „[...] l-a înflorit cu toate zburdălniciile marelui său talent literar, adoptînd copios parafraza și colorînd lexicul cu termeni de savoare balcanică [...]. Opera sa este, fără îndoială, un monument de limbă literară românească, dar nu un text biblic propriu-zis, pe care să se poată face exegeză [...]”<sup>7</sup>. Pe de altă parte, a nu se înțelege că Valeriu Anania a ignorat complet, pe acest considerent, demersul din 1938 al predecesorului său. Doar că, paradoxal, l-a luat în considerare – și chiar l-a preferat! – strict din punct de vedere al rigorii ș t i i n ț i f i c e, acolo unde contextul a cerut-o, după cum o probează și prima notă infrapaginală la *Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Efesenii*: „În textul original, versetele 3-14 alcătuiesc o singură frază lungă, o perioadă cu multe complicații sintactice, inaccesibilă cititorului modern. Urmînd exemplul unor traducători străini și români (printre care și Galaction-Radu), textul de față segmentează perioada în cîteva fraze, asigurînd totodată unitatea și succesiunea ideilor [...]” (p. 1676).

Maximul de „libertate artistică” pe care traducătorul și-o acordă este aceea a „echivalenței” vreunui lexem, cînd aceasta este cerută/permisă de sensul figurat: „În drumul, deseori dramatic, dintre cuvîntul original și echivalentul său, se ascunde, de fapt, întreaga tensiune dintre denotație și conotație”<sup>8</sup>. Dacă ne-am însuși o speculativă observație cronologică, am putea constata că spiritul artistic, sever cenzurat în prima etapă a diortosisirii Bibliiei, s-a manifestat mai categoric în etapa secundă. După cum am putea afirma și că „literaturizarea”, atîta cît există, performată de Valeriu Anania asupra textului sfînt, este caracteristică textului ebraic și aproape inexistentă în cazul textului strict creștin. Însă, mult mai corect ar fi să recunoaștem să Bartolomeu Valeriu Anania a înțeles a-și valorifica harul și erudiția ținînd seama de contextul și specificul fiecăreia dintre secțiunile Scripturii în parte.

Introducerea la *Evangelia după Matei* presupune aprecieri sintetice asupra autorului privit ca scriitor: „Matei este scriitorul echilibrului și al armoniei, al înțelepciunii bine așezate, al construcției solide și al stilului sobru [...]. Gîndire ordonată, expresie fluidă, suflu epic, iată calitățile care îi conferă Evangheliei după Matei un anumit primat în preferințele cititorilor” (p. 1459-1460). Atenția de a menționa calitățile literare ale Evangheliilor se va menține și în cazul următoarelor, dar caracterizările vor fi la fel de lapidare. Întru totul atenția traducătorului este acum îndreptată către subtilitățile teologico-dogmatice ale textului, nu de puține ori determinate de ambiguități lingvistice. Totuși, reținem trimiteri incidentale către literatura cultă, de genul: „Diavolul îi făcuse lui Iisus o întreită ofertă: pîinea, miracolul, puterea. Acest episod îi va inspira lui Dostoievski celebra Legendă a Marelui Inchizitor, din romanul *Frații Karamazov*” (p. 1464). Sub raportul limbii literare utilizate de traducător, constatăm, în general, menținerea literalității, uneori,

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 93-94.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 97.

însă, explicată/motivată prin note infrapaginale. Astfel, cuvântul *obroc*, prezent în edițiile anterioare, se regăsește ca atare și la Valeriu Anania, în ciuda caracterului său popular, datorită conotației sale metaforice din cadrul versetului „nici aprinde cineva făclia și o pune sub obroc” (5:15), indicată ca atare: „«Obroc» (sau «oboroc»): vas mare, de lemn, folosit ca unitate de măsurat cerealele; baniță; mierză; bănicior. Rar folosit în limba curentă, cuvântul (de origine ucraineană) s-a încetățenit în expresia biblică «a ține lumina sub obroc» = a ascunde un adevăr sau o valoare spirituală” (p. 1465). Comentariul lingvistic al lui Valeriu Anania este și un exemplu al influenței pozitive, modelatoare, pe care religia o are asupra configurației limbii literare. De asemenea, o altă menținere a literalității se poate constata în cazul în care stăpînul „îl va despica în două” pe slujitorul nemernic „și partea lui o va pune cu fățarnicii” (24:51), însă nota infrapaginală observă, din nou, valența figurată a expresiei: „Traducere literală. Expresia conotează o pedeapsă aspră, cum ar fi demiterea din dregătorie, separarea de trupul comunității căreia îi aparține, dar și separarea trupului de suflet (unul mergînd în pămînt, iar celălalt cu «fățarnicii»)” (p. 1489-1490). Ambele exemplificări sunt ilustrative pentru tensiunea dintre conotație și denotație, căreia, de cele mai multe ori, Valeriu Anania i-a cedat, în Noul Testament, preferînd în text conotația, și doar infrapaginal denotația. Tocmai acest „artificiu” al traducerii asigură însă posibilitatea ca versiunea Bartolomeu Valeriu Anania să fie prima ediție românească ce se poate denumi „comentată”, un indubitabil cîștig pentru lector.

Introducerea la *Evanghelia după Marcu* cuprinde o drastică sancționare a lipsei calității estetice a redactării textului, dar, ca revers, și relevarea *oralității* acestei scrieri, ce îi asigură unicitatea: „[...] Marcu e cel mai lapidar dintre toți evangheliștii [...], nu are nici un fel de preocupare pentru arhitectura, dimensiunile sau proporțiile scrierii sale [...], nu acordă aproape nici o atenție stilului în care-și redactează opera. Din acest punct de vedere, comentatorii sunt de acord că scrierea, în mod cert, nu este și o operă literară. Textul are, în schimb, cum s-ar spune, toate calitățile defectelor lui. Din toate evangheliile, el e cel mai viu, mai direct, mai deschis, mai spontan, mai sincer, în contact mai intim cu realitatea imediată. Dacă episoadele sunt scurte, în schimb ele sunt foarte vii, iar viața lor se întemeiază tocmai pe ceea ce pare lipsă de rafinament stilistic [...]” (p. 1496). Remarcabil este efortul constant al talmăcitorului de a releva și grila strict literară de lectură a textului, chiar și acolo unde aceasta se regăsește mai degrabă tangențial. În introducerea la *Evanghelia după Luca* se constată, în schimb, faptul că textul tradus oferă certe satisfacții literatului Valeriu Anania, într-o caracterizare ce pare a fi aplicată propriei metode de lucru: „Evanghelia a treia este opera unui autor foarte instruit, cu o bogată cultură generală și înzestrat cu arta de a scrie frumos [...]. Luca este nu numai un stilist al limbii elene, dar și un spirit de mare finețe, eleganță, sobrietate, întotdeauna atent la nuanțele și implicațiile cuvîntului [...]. Separă segmentele, le compară și le confruntă, le supune unor riguroase criterii estetice și literare, omite ceea ce crede el că îngreuiază lectura sau nu prezintă

interes deosebit sau nu se acordă cu planul general sau exprimă tonuri prea severe ori de-a dreptul nedelicate la adresa unor personaje. În același timp, el introduce propriile sale completări sau nuanțe, fie pentru un spor de limpezime sau credibilitate, fie pentru eleganța însăși a stilului literar, un stil care face din Evanghelia a treia o capodoperă a genului” (p. 1518). Substituind „Evanghelia a treia” cu „Sfinta Scriptură”, pasajul poate fi oricând o recenzie plină de acuratețe și concizie a traducerii semnate de Bartolomeu Valeriu Anania.

Constatăm, în cuprinsul acestei Evanghelii, și o concesie făcută conotației, prin aceea că traducătorul ia inițiativa de a introduce în text, pur episodic, sensul figurat al unui cuvânt, în contextul în care Iisus vorbește despre sine: „Iată, Eu scot demoni și fac vindecări și astăzi și mâine, și a treia zi mă împlinesc” (13:32). În edițiile precedente, Iisus își termina fraza prin literalul „mă voi sfârși” (1914, p. 1424) sau „voi sfârși” (1936, p. 1186). Valeriu Anania își argumentează tălmăcirea infrapaginal: „Literal: a treia zi sfârșesc, dar cu înțelesul mai bogat că, prin moartea și învierea Sa, Iisus a făcut tot ceea ce și-a propus să fac. Și-a încheiat misiunea, rotunjindu-Se pe Sine în propria Sa operă” (p. 1540). Glasul aparține, desigur, teologului, iar modificarea textului nu este cerută de imperative stilistico-literare, ci pur dogmatico-duhovnicești. Tot episodic, întâlnim și reiterarea atenției acordate în relevarea ironiei divine, însă tot cu scopul de a evidenția o învățătură dogmatic-moralizatoare; Iisus, adresându-se fariseilor din templu: „Nebunilor! Oare nu cel ce a făcut partea din afară a făcut-o și pe cea dinlăuntru? Dar dați-le milostenie pe cele dinlăuntru vostru și, iată, toate vă sunt curate!” (11:40-41). „Text dificil prin ambiguitate intenționată. Față de enunțul sobru și direct din Mt. 23:26 («Curăță întâi partea dinlăuntru a paharului și a blidului, pentru ca și cea din afară să fie curată»), în textul și contextul lui Luca pare a fi și o notă de ironie: fariseii sunt invitați să se debaraseze de «răpirea și viclenia» dinlăuntru fiindei lor, dar invitația vizează și maniera în care ei obișnuiesc să mimeze facerea de bine” (p. 1536), explică Valeriu Anania. În introducerea la *Evanghelia după Ioan*, Valeriu Anania remarcă sărăcia lexicală a redactării acesteia, dar o preamărește pentru superioritatea sa teologică, interesul restaurării fiind astfel programatic fixat.

După cum am precizat anterior, c r e a ț i i l e lingvistice originale, în decursul traducerii și revizuirii Noului Testament, sunt sensibil mai puține și mai puțin spectaculoase, în comparație cu Vechiul Testament. Ceea ce se poate releva sunt vagi reformulări ale lui Valeriu Anania, fără însă a se îndepărta esențial de versiunile precedente, pure nuanțări ale expresiei tradiționale. De exemplu, în Faptele Apostolilor, îngerul Domnului i se arată lui Moise „în flacăra unui rug aprins” (7:30, p. 1592), edițiile anterioare preferând „arhaicul metaforic” „în para focului rugului” (1914, p. 1479) sau literalul (indicat și de Anania) „în flacăra focului unui rug” (1936, p. 1244), opțiunea lui Valeriu Anania putând fi, eventual, explicată și speculativ, printr-o subliminală trimitere la mișcarea „Rugul aprins”, al cărei membru – pasager – fusese el însuși. Similar, o altă minimă reformulare o constituie „figura de stil” (după cum traducătorul însuși se exprimă) din Epistola



Sfântului Apostol Pavel Întîia către Corinteni: „Și aceasta spre folosul vostru o spun, nu ca să vă întind lațul, ci spre buna rînduială și spre alipirea, fără abatere, spre Domnul” (7:35, p. 1646), antecesorii traducînd prin sintagmele cel puțin la fel de uzuale „nu ca să vă pun vouă cursă” (1914, p. 1532) sau „nu ca să vă întind o cursă” (1936, p. 1299). Arareori Valeriu Anania propune versiuni inedite, dar și în aceste cazuri rarissime se grăbește să motiveze și să argumenteze evidentul efect stilistic creat de propria tălmăcire pe literalitatea originarului. În Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul se regăsește următoarea formulare: „iar glasul pe care l-am auzit era ca al țiterășilor țiterindu-și țiterele” (14:2, p. 1765); de comparat cu: „... alăuturi zicînd cu alăutele lor” (1914, p. 1638); „celor ce cîntă cu alăutele lor” (1936, p. 1405). Nota infrapaginală pălește ca importanță și devine pur subsidiară față de reușita stilistică din traducerea textului: „Traducere oarecum forțată, dar foarte literală și numai pentru a reda jocul de cuvinte al originalului [...]” (p. 1765).

Mai spectaculoasă este, poate, o reformulare consistentă, care, în mod strict aparent, introduce o nouă semnificație, nuanțată în conformitate cu – pentru a ne exprima eufemistic – „sincronizarea la mentalitatea și cutumele contemporane”. Este însă doar un *p a r e n t* efort de actualizare, de „înnoire”, eruditul cărturar oferind o abundentă notă infrapaginală care demonstrează că sensul propus de el este parte intrinsecă a semantemului originar grecesc, realitate lingvistică generoasă și anticipativă, din care traducătorul, cu umilință, a „cules” doar, a „prenoit” ceea ce era mai adecvat contextului de astăzi. Concret, în Epistola Sfântului Apostol Pavel către Efeseni întîlnim următorul verset concluziv: „Dar și-n ceea ce vă privește, fiecare din voi să-și iubească femeia ca pe sine însuși, iar femeia să-i dea bărbatului cinstire” (5:33, p. 1680). Edițiile precedente traduseseră literal, respectînd strict sensul propriu, denotativ, al cuvîntului grecesc, de unde femeia nu trebuie să îi acorde bărbatului „cinstire”, ci „femeia să se teamă de bărbat” (1914, p. 1564; 1936, p. 1332). Cu un rar rafinament al nuanțelor – și cu deosebit tact – restauratorul lămurește deopotrivă virtuala acuză de „discriminare”, la adresa Sfintei Scripturi, din partea feminismului, cît și de „inițiativă nefondată textual” în ceea ce privește propria traducere: „În versiunile curente românești, «iar femeia să se teamă de bărbat», verbul «a se teme» îl traduce exact pe grecescul *fovéo*, dar textul în sine, folosit și în cult (Apostolul de la slujba cununiei), provoacă reacții inconfortabile în mentalitatea socială modernă, iar aceasta din pricină că nu e înțeles și aplicat în interiorul analogiei Hristos-Biserică, adică iubire-supunere. Ceva mai sus (v. 21) se vorbește de «frica lui (față de) Hristos»; Celui ce iubește îi răspundem nu numai cu iubire, dar și cu teamă respectuoasă, ca Unuia care o inspiră și o merită. Mai nou, o seamă de filologi biblici (Morish) au constatat că verbul *fovéo* este folosit uneori în Sfînta Scriptură în locul lui *frontízō* = «a se îngrijora», «a se îngrijii» de cineva, «a fi preocupat» de o anume persoană, dar și în locul lui *sévomai* = «a onora», «a venera»” (p. 1680). Impresia acută este că vocea auctorială nu e, aici, nici atît a teologului și nici a lingvistului, ambii de o inefabilă

delicatețe, ci, infrarațional, a o m u l u i Valeriu Anania, mereu atent la lumea căreia îi dedică și îi propune propria î n d r e p t a r e a textului sfânt.

În acest context, considerăm oportun a menționa faptul că Bartolomeu Valeriu Anania, pe deplin conștient de responsabilitatea enormă pe care și-o asumă cu revizuirea substanțială a traducerii Sfintei Scripturi, nu omite a indica, printr-o „umilă” notă infrapaginală, pierdută în cuprinsul atîtor alte mii, că sugestia unui asemenea demers teologic, lingvistic, artistic și, îndeosebi, duhovnicesc, se regăsește în chiar textul sfânt, care transcrie Vocea revelată a divinității. În Faptele Apostolilor întîlnim următorul episod esențial: diaconul Filip, sfătuit de îngerul Domnului, ia calea de la Ierusalim către Gaza, cale prezumtiv pustie, unde întîlnește, însă, un etiopian ce îl citea pe profetul Isaia. Acțiunea următoare a lui Filip este o anticipație a tuturor restaurărilor Cuvîntului revelat și, desigur, implicit și îndeosebi a celei „tălmăcite” de Bartolomeu Valeriu Anania:

„Iar Duhul i-a zis lui Filip: «Apropie-te și te alipește de careta aceasta». Și Filip a alergat și l-a auzit citindu-l pe profetul Isaia și i-a zis: «Înțelegi tu oare ce citești?» Iar el a zis: «Cum aş putea-o, dacă nu mă va călăuzi cineva?»” (8:29-31, p. 1594).

„Text fundamental pentru lectura Sfintei Scripturi. De aici, trebuința tot mai acută, în zilele noastre, a unor ediții biblice adnotate sau comentate” (p. 1594).

Orice cale pustie, astăzi, poate afla oricînd un prezumtiv lector al Sfintei Scripturi, care, cu toată bunăvoința sa, ar putea sfîrși în pustiu, în absența comentariilor unui erudit traducător, alături de care să își continue călătoria în universul cuvintelor ce purced din Cuvînt.

În numeroasele introduceri ale lui Valeriu Anania la cărțile care alcătuiesc Noul Testament, cărți în bună măsură redactate de Apostolul Pavel, cititorul resimte interesul sensibil al tălmăcitorului în a afla profilul personal al o m u l u i care stă în spatele unei neostoite activități de o viață în a propovădui Cuvîntul Domnului. Cuvintele aparținînd lui Pascal, pe care Valeriu Anania le citează pentru a caracteriza modalitatea fascinantă în care Apostolul Pavel își redactează Epistola către Romani, i se potrivesc, deopotrivă, diortositorului aflat, la distanță de două milenii, într-o postură similară cu a deconcertantului Apostol: „Cînd vezi stilul acesta natural, ești mirat și cucerit, căci te așteptai să vezi un autor și afli un om” (p. 1621).

## Bibliografie

*Apocalipsa Sfîntului Ioan. Traducere, introducere și note de Bartolomeu Valeriu Anania*, cu ilustrații de Albrecht Dürer, Editura Paralela 45, Cluj-Napoca, 2001.

*Atelier biblic. Caiete de lucru*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003.

Bălan-Mihailovici, Aureliei, „Noul Testament în Versiunea Bartolomeu Valeriu Anania”, în *Studii Teologice*, an XXXVII (1995), nr. 4-6.

- Biblia* adică *Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a Celei Nouă*, tipărită în zilele Majestații sale Carol Regele României în al 49 an de slăvită domnie, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1992.
- Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfântului Sinod, tipărită cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Țeoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.
- Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Cretanul*, În diortosisirea Arhiepiscopului Bartolomeu, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.
- Cartea lui Iov*, Editura Anastasia, București, 1996.
- Cartea profetului Daniel și cărțile celor doisprezece profeți mici*, Editura Anastasia, București, 2000.
- Cartea profetului Ieremia*, Editura Anastasia, București, 1999.
- Cartea profetului Iezechiel*, Editura Anastasia, București, 2000.
- Cartea profetului Isaia*, Editura Anastasia, București, 1999.
- Cântarea Cântărilor*, Studiu introductiv de Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Traducere din limba ebraică, note și comentarii de Ioan Alexandru, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1977.
- Cântarea Cântărilor*, Editura Anastasia, București, 1998.
- Cubleşan, Constantin, *Curs introductiv de estetică generală*, Editura Aeternitas, Alba Iulia, 2002.
- Logos Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Ediție îngrijită de arhid. Ștefan Iloaie, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2001.
- Noul Testament*, Versiune revăzută, redactată și comentată în colecția „Biblia comentată”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993 [Ed. a II-a, 1995].
- Otto, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu iraționalul*, În românește de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996.
- Pentateuhul sau cele cinci cărți ale lui Moise*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
- Poezia Vechiului Testament: Cartea lui Iov, Psaltirea, Proverbele lui Solomon, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Plîngerile lui Ieremia*, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte Țeoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, versiune revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, în colecția „Biblia comentată”, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.
- Psaltirea profetului și regelui David*, Editura Arhidiecezană, Cluj-Napoca, 1998.

**VERSIUNILE ROMÂNEȘTI ALE RUGĂCIUNII *TATĂL NOSTRU*  
DIN SECOLUL AL XVI-LEA  
ÎN RAPORT CU ORIGINALELE LOR SLAVONE\***

**DRD. IOSIF CAMARĂ**

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*iosif\_camara@yahoo.com*

**Résumé:** Les versions roumaines de la prière *Notre Père* du XVI<sup>e</sup> siècle ont une origine slavonne indiscutable, les termes *sățioasă* „sufficiens” et *năpastă* „tentatio” étant une preuve dans ce sens. Malgré tout, il y a quelques situations qui ne peuvent pas être expliquées par l’intermédiaire du slavon: *greșit* „debitor”, *rău* „malus”. Celles-ci confirment l’existence d’une version traduite sous une influence tchèque ou polonaise. La présence de ces éléments prouve que la plus ancienne version attestée dans l’espace roumain est celle de Mathieu, celle-ci étant plus ancienne que les premiers textes gardés en roumain. L’impossibilité d’identifier des originaux qui puissent expliquer d’une manière satisfaisante les versions roumaines confirme l’idée que la prière *Notre Père* a circulé oralement dans le XVI<sup>e</sup> siècle dans l’espace roumain.

**Mots-clés:** *Notre Père*, *Le Tétraevangile de Sibiu*, Coresi, Luca Stroici, hussitisme.

Studiul nostru are drept scop identificarea posibilelor originale slave ale versiunilor românești ale rugăciunii *Tatăl nostru* din secolul al XVI-lea. Dificultatea acestui demers stă în faptul că rugăciunea nu reproduce, în cele mai multe cazuri, versiunea din original și, în formele păstrate din secolul al XVI-lea, are un caracter eterogen, de unde dificultatea identificării unui prototip românesc. Aceste probleme au impus un alt stil de lucru decât cel pe care ni l-am fi dorit, dar care este mai eficient în stabilirea raportului versiunilor românești cu cele slave. Vom examina, așadar, separat fiecare redacție românească a rugăciunii, discutând elementele slave care pot ajuta la stabilirea filiației textului. Demersul nostru încearcă să clarifice și unele probleme de semantică a împrumuturilor slave prezente în rugăciunea *Tatăl nostru*.

Ținând seama de oscilațiile terminologice din literatura de specialitate, facem precizarea că, vorbind despre *slava veche*, ne referim la stadiul cel mai vechi al limbii de cultură a slavilor. Prin termenul *slavonă* desemnăm variantele (redacțiile) târzii ale *slavei vechi*, influențate de idiomurile locale. Nu vom folosi termenul *slavă* pentru a desemna limba slavonă (cu redacțiile sale) și nici pentru a denumi limba unui text

---

\* Acknowledgement: Lucrarea a apărut cu spijin financiar în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

slavon. Termenul va fi folosit cu sensul său general, căci denumește familia limbilor și popoarelor slave. Facem aceste precizări deoarece în studiul de față ne vom referi atât la versiuni slavone, cât și slave moderne, de unde riscul unor confuzii terminologice<sup>1</sup>.

În spațiul românesc, *Rugăciunea domnească* a fost studiată competent mai ales cu prilejul edițiilor de texte, dar și în unele articole de specialitate. Dintre acestea, trebuie să amintim aici studiul lui Alexandru Niculescu, în care autorul își propune să stabilească vechimea rugăciunii în românește, identificînd și originalul său (NICULESCU, 2002). Viciile de metodă prezente în demersul reputatului lingvist și filolog au dus, însă, la rezultate neverosimile. Alexandru Niculescu alege ca model – total neadecvat – o versiune slavonă din perioada modernă, ignorînd variațiile apărute de-a lungul timpului de la traduceri vechi morave pînă la *Biblia* de la Ostrog. În lipsa unei examinări comparative a versiunilor românești și a celor slavone, domnia sa concluzionează, în mod greșit, că rugăciunea *Tatăl nostru*, în forma sa orală, nu este mai veche de secolul al XVII-lea. După cum se va vedea mai jos, alți cercetători au examinat comparativ problemele de filologie ale celor mai vechi versiuni românești, furnizînd date care ne-au ajutat în conturarea unei concluzii mai aproape de adevăr.

### Traducerea rugăciunii *Tatăl nostru*

Rugăciunea *Tatăl nostru* se găsește între primele texte atestate în limbile europene, traducerea ei în grai vernacular fiind anterioară traducerii integrale a Bibliei. Spațiul slav a beneficiat de acest lucru încă din epoca convertirii slavilor la creștinism. La slavii moravi au existat două misiune creștine pricipale: una latino-bavareză și una bizantino-slavă, a lui Chiril și Metodie (864). Cea mai veche versiune moravă a *Rugăciunii domnești*, păstrată în Foile de la Freising (scrise între 972 și 1038), prezintă cîteva aspecte deosebit de interesante, care mai tîrziu devin normă, textul fiind preluat și transmis de Chiril și Metodiu. O serie de fapte de limbă de sorginte germană și latină se explică atât prin contactul permanent dintre slavii moravi și germani, cât și prin misiunea latino-bavareză (vezi OLTEANU, SLAVA, p. 342). A. S. Lvov a studiat comparativ cîteva versiuni ale rugăciunii *Tatăl nostru*, ajungînd la concluzia că există două redacții ale acesteia, una moravă și cealaltă sud-slavă. Redacția sud-slavă îl conservă pe *искоушение*, cea moravă dă în acest loc *напасть*; de asemenea, redacția sud-slavă îl conservă pe *оставити* ‘a ierta, a lăsa’, după model grecesc, pe cînd în versiunea moravă avem *отъпоустити*, după latinescul *dimittere* (apud VLASTO, nota 172, p. 336, vezi și OLTEANU, SLAVA, p. 342). De remarcat că *непръязнь*, care apare în principal la *Matei* în versiunile slavone, vine tot din versiunile morave ale rugăciunii, fiind un calc din germ. *unholda* (VLASTO, p. 58, cf. BRÜCKNER, s.v. *wróg*).

---

<sup>1</sup> Pentru o discuție asupra terminologiei, vezi OLTEANU, SLAVA, p. 15-16.

În legătură cu cele două redacții în slavonă, trebuie să spunem că o diferență s-a făcut și în cazul sintagmei *panis quotidianus*, sintagmă pe care profesorul Eugen Munteanu o analizează exhaustiv (MUNTEANU, LEX. BIBL., p. 407-448). Domnia sa distinge două tipuri de interpretări ale acestui pasaj: una de tip occidental (cu semnificație activă și terestră), și una de tip oriental-ortodox (cu semnificație speculativ-ascetică), menționând că de multe ori aceste tendințe coexistă (*ibid.*, p. 421). Dacă în redacția moravă avem *каждоденный* ‘cea de toate zilele’, după lat. *quotidianum* (OLTEANU, SLAVA, p. 342), prezența adjectivului *нашъиный* reflectă tradiția răsăriteană.

În spațiul românesc, prima versiune scrisă datează din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, cu toate că ea trebuie să fi fost prezentă în două texte din prima jumătate a acestui secol, asupra cărora avem informații, dar din care nu s-au păstrat exemplare: *Tetraevanghelul* din 1532 și *Catehismul* din 1544. Cele zece versiuni din secolul al XVI-lea au fost grupate de Ion Gheție și Al. Mareș astfel: 1) versiuni incluse în textul evangheliilor: a) *Tetraevanghelul* sibian; b) *Tetraevanghelul* coresian; c) *Tetraevanghelul* copiat de Radu de la Mănăcești; 2) versiunea păstrată în *Apocalipsul apostolului Pavel*; 3) versiuni libere: a) *Catehismul* lui Coresi; b) *Molitvenicul* lui Coresi; c) *Liturghierul* lui Coresi; d) *Evanghelia cu învățătură*; e) versiunea Stroici (GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 330). Dintre acestea, importante pentru discuția noastră sunt versiunile primare, rezultate cu prilejul traducerii textului, sau care au cunoscut o oarecare răspândire: versiunea din *Tetraevanghelul* de la Sibiu, versiunea din *Catehismul* lui Coresi, cele două versiuni din *Tetraevanghelul* lui Coresi și versiunea Luca Stroici.

Studiind *Ocișorul cu tîlc* (ms. 100 B.A.R. Cluj), asupra căruia se oprișe și Cipariu cu un secol mai devreme, Magdalena Georgescu analizează comparativ mai multe versiuni ale rugăciunii *Tatăl nostru* (GEORGESCU, 1978, p. 73-82). Din cele zece versiuni pe care le atribuie secolului al XVI-lea, autoarea studiului menționat identifică trei versiuni de bază: versiunea din *Tetraevanghelul slavo-român* de la Sibiu, versiunea din *Catehismul* lui Coresi și versiunea Luca Stroici (*ibidem*, p. 77). Magdalena Georgescu consideră că versiunea Cipariu reproduce în mare parte două versiuni de tip nordic: prima dintre acestea este orația notată de Luca Stroici, iar cealaltă este versiunea coresiană din *Liturghier*, apropierea de acest text fiind făcută de autoare pe baza cuvîntului *mărire*, prezent în doxologia finală (*ibidem*, p. 78). Din datele oferite de compararea versiunilor din secolul al XVII-lea, autoarea conchide că „variantele discutate reprezintă texte dependente, mai precis contaminate, provenind din versiuni care au circulat în secolul următor” (*ibidem*, p. 80), ea încercînd să grupeze cele mai importante versiuni în vederea stabilirii filiațiilor (*ibidem*, p. 79-80). După analiza lingvistică a *Ocișorului cu tîlc*, Magdalena Georgescu evidențiază prezența a două straturi de limbă în text, unul de tip sudic, iar altul de tip nordic: „Faptul în sine nu are nimic surprinzător, ci reprezintă o consecință firească a modului în care s-a constituit această variantă a rugăciunii *Tatăl nostru*, întemeiată, după cum am arătat mai sus, pe versiuni ce conțineau

elemente de tip sudic, infiltrate în fondul de bază care este de proveniență nordică” (*ibidem*, p. 81).

### Versiunea din *Tetraevanghelul de la Sibiu (1551-1553)*

Reținem din contribuțiile anterioare că *Tetraevanghelul* sibian conservă un text bănățean-hunedorean, care conține și unele particularități moldovenești (GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 340, cf. GHEȚIE, BD, p. 216-221). Primul strat de limbă aparține traducătorului, iar al doilea se poate explica prin intervenția revizorului (tipografului) (GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 341). Elementele neromânești ar proveni tot de la revizor, un sas din târgurile Moldovei. Nu se poate spune cu exactitate în ce mod s-a procedat în cazul originalului, existând însă informația certă că *Tetraevanghelul* de la Sibiu are legături de filiație atât cu textul slavon, cât și cu cel german (GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 341). Într-o contribuție recentă, Ioan-Florin Florescu demonstrează, analizând traducerea, că există concordanțe textuale între textul românesc și traducerea cehe și germane, anterioare lui Luther (FLORESCU, 2010, p. 38-90).

Rugăciunea *Tatăl nostru* ne dă câteva informații suplimentare despre tipăritura sibiană. La o analiză atentă a textului, se poate observa că, inițial fidel unui original slavon, acesta se apropie, probabil după revizie, de o altă versiune. Sunt prezente în text câteva fapte de limbă care atestă, fără urmă de îndoială, dependența versiunii de un original slavon al rugăciunii din *Evangelia după Matei*. Între acestea, termenul *sățioasă*, prezent în toate versiunile din secolul al XVI-lea, redă întocmai slavonul *насащъинъ* (MUNTEANU, LEX. BIBL., p. 430-432). Cuplul *datoriile – datornicilor* corespunde aici versiunilor grecești, latinești și slavone.

O dificultate în explicarea prin slavonă a rugăciunii o constituie prezența termenului *rău*. Tradiția textuală slavonă oscilează între doi termeni, ambii desemnând un rău personalizat, dar cu preferință pentru al doilea: *ИЗБАВИ НАС ОТ ЛЪКВАГО / ОТ НЕПРИАЗНИ*. În secolul al XVI-lea, acești termeni nu erau traduși prin *rău*. O dovadă în acest sens este un pasaj biblic care pune în lumină modul de transpunere în românește a seriilor sinonimice (Mt. 13:38-39): *iară plevila sămți feciorii relilor. Iară vrăjmașul ce le semănă iaste dracul* (ES 46<sup>r</sup>). Fragmentul apare la Coresi astfel: *e plëvele sănt fii neprîitoriului e vrăjmașul ce o sêmână iaste dracul* (CT 28<sup>v</sup>), în timp ce textul slavon este identic în evangheliarele slavone: *а плѣвели сѣтъ сѣове непріазньини. а врагъ въсѣавин, ꙗ дѣвол* (CT<sup>SL</sup>, zac. 54). Prezența lui *rău* se explică numai prin slavonul *зло*: *nu vă protiviți reului* (ES 8<sup>v</sup>), *nu vă protivireți răului* (CT 9<sup>r</sup>), *не противитиса злоу* (CT<sup>SL</sup>, zac. 14). Cu toate că rugăciunea, în forma aceasta, a cunoscut o mare răspîndire în limba română, nu există nicio versiune slavonă a orației dominicale în care să fie prezent termenul *зло*. El este prezent însă în versiuni slave moderne. Acest fapt pare să confirme ipoteza lui Ioan-Florin Florescu, potrivit căreia în *Tetraevanghelul* de la Sibiu se regăsesc influențele unei versiuni cehe (*Biblia Olomoucká*) sau polone.

Singularul *cer*, prezent în *Tetraevanghelul* sibian, a putut rezulta din circulația orală a rugăciunii (prin anticiparea singularului din următorul verset), căci el nu reflectă vreo tradiție scrisă. În textele slave am identificat patru versiuni ale orației care conțin singularul *cer*. Foile de la *Sinai*, publicate împreună cu *Evahologhionul sinaitic*, conțin rugăciunea rostită de preot la intrarea în altar. Scribul a dat aici și începutul orației dominicale (f. 1<sup>v</sup>): *и прѣдастъ емоу [Petra – n.n.] слав[ж] единого божьства къ три лица, глагола: Сѣтче нашъ же еси на небесе(хъ) - До коньца тако рьци*. Lecțiunea din acest pasaj este nesigură. Sreznevskij consideră că *небесе* e scris greșit, prin urmare îl completează punând între paranteze caracterele lipsă: *небесе(хъ)*. Jagić citește *небесе*, o formă mai rară a locativului singular *небеси* (EVH. SIN., nota 16, p. 603). O a doua ocurență a singularului *cer* se găsește în *Codex Assemanius*, o Evanghelie din secolul al XI-lea, scrisă în Macedonia. În acest text, care conservă versiunea de la Matei, apare forma *небеси* (AS., f. 73<sup>v</sup><sub>26c</sub>). Același singular este prezent și în *Apocalipsul apostolului Pavel*, în care apare locativul cu *и, небесы* (NOVAKOVIĆ, p. 438), ca o consecință a confuziei dintre *и* și *и* în slavona de redacție sîrbo-croată (OLTEANU, SLAVA, p. 249). De aici el a pătruns în versiunea românească a *Apocalipsului* din *Codicele Sturzan*. Surprinzătoare este folosirea singularului și într-un *Tetraevanghel* slavon de redacție românească, scris în Moldova în secolului al XVI-lea, în versiunea de la Luca (Ms. 111, B.C.U. Iași.)<sup>2</sup>. Nu putem ști dacă singularul se găsea și în originalul după care s-a copiat acest manuscris, dar putem presupune că rugăciunea, în forma aceasta, nu a cunoscut răspîndire ca versiune independentă, deoarece conține dezvoltări care nu se găsesc decît în *Evanghelia după Luca*.

Am identificat acest singular și într-o versiune slavă modernă, în *Biblia Radzivilovska*, traducere reformată posteroară tipăriturii sibiene. Dacă nu cumva avem aici de a face cu o influență germană, prezența singularului poate fi considerată un element care, alături de lexemul *rău*, confirmă ipoteza confruntării lucrării cu o versiune slavă reformată. Totuși, explicarea prin traducere a singularului *cer* trebuie primită cu toată rezerva. Ea nu poate fi probantă în stabilirea filiației, căci „probante sunt numai acele trăsături care n-au putut apărea paralel și independent” (ONU, CRIT. TEXT., p. 26). Dacă singularul *cer* s-a născut datorită anticipării corespondentului din versetul următor, fapt ce poate apărea doar în rugăciunea rostită, el poate proba existența unui scrib care rostea în românește rugăciunea.

Explicarea prezenței în unele versiuni românești a termenului *ispită* prin slavonă ridică probleme serioase. Versiunile slavone ale orației dominicale conțin la *Matei* termenul *напастъ*, care nu era tradus de cărturari prin *ispită*. Acest fapt de limbă s-ar explica tot prin apelul la tradiția biblică cehă și poloneză, unde avem *pokuszenie* (BR, BO și BK).

<sup>2</sup> Vezi descrierea la LINȚA, MS. SLAV., I, nr. 1/15.



După cum vom vedea mai jos, cuplul *greșeală–greșit*, prezent în textele coresiene, nu se poate explica satisfăcător decât printr-o versiune cehă sau polonă. Prezența lui *râu* în *Tetraevanghelul* sibian, în timp ce *greșeală–greșit* se află la Coresi, ar putea fi un argument prin care s-ar susține ideea că a existat o versiune primitivă a Evangheliei, tradusă din cehă sau polonă, folosită în realizarea celor două ediții ale *Tetraevanghelului* din secolul al XVI-lea.

### Versiunea din *Catebismul* lui Coresi (1560)

Ipotezele privitoare la originea rugăciunii *Tatăl nostru* tipărită în *Catebismul coresian* sunt contradictorii. Pe baza câtorva grafii comune în *Tetraevanghelului de la Sibiu* și *Catebismului* lui Coresi, GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 229, sugerează existența unei legături de filiație între tipăritura sibiană din 1544 și cea coresiană. De asemenea, acele grafii ar sugera că textul ar proveni dintr-un original scris cu caractere latine (cf. GHEȚIE, 1979, p. 171). Unele dintre grafiile comune sunt prezente în *Introducere*, în *Creș* și în *Tatăl nostru* (vezi reproducerea diftongului *oa* prin *o* în *sățiosă*). *Catebismul* de la Sibiu se pare că era tradus din maghiară, pe când *Tatăl nostru* coresian este în mod cert tradus din slavonă, după cum se și mărturisește în *Prefață*. În acest sens, profesorul Eugen Munteanu a argumentat prin prezența în text a termenului *sățiosă*, reflectând tradiția textuală slavonă (MUNTEANU, LEX. BIBL., p. 430). Textul orației dominicale ar proveni, după unii, din ediția nerevizuită a *Tetraevanghelului*. Față de textul coresian din 1561, cel din *Catebism* diferă printr-un element prezent și în *Tetraevanghelul* sibian: singularul *cer*, care a fost înlocuit cu pluralul după revizia textului. După cum am spus, este greu să admitem o legătură de filiație doar pe baza acestui fapt. Prezența singularului poate atesta faptul că rugăciunea a fost redată din memorie sau dintr-o altă lucrare avută la îndemână, iar la confruntarea cu o versiune slavonă a fost remarcată echivalarea nejustificată a locativului plural cu singularul. Întrucât versiunea aceasta se găsește și în *Tetraevanghel*, o vom discuta mai jos.

### Versiunile din *Tetraevanghelul* lui Coresi (1561)

*Tetraevanghelul* coresian a fost realizat prin punerea la contribuție a mai multor versiuni, ele fiind, după unii cercetători, *Tetraevanghelul* de la Sibiu și *Tetraevanghelul* din 1532 (GHEȚIE-MAREȘ, DC, p. 71-76; GHEȚIE, BD, p. 254), la care s-a adăugat versiunea slavonă tipărită un an mai târziu de Coresi<sup>3</sup>. Cei care s-au ocupat de *Tetraevanghelul* coresian au avansat și ipoteza existenței unei versiuni nerevizuite, din

---

<sup>3</sup> Vezi și I. Ionescu, *În legătură cu originalul românesc al Tetraevanghelului coresian*, în LR, XXVIII (1979), nr. 2, p. 207-208. Punând la contribuție rezultatele ultimelor cercetări de numismatică, autorul consideră că *somul* și *crucea* constituie un argument important în demonstrarea originii moldovenești a traducerii *Tetraevanghelului* coresian.

care s-a preluat rugăciunea *Tatăl nostru* în *Catehism* (GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 331). Traducătorii nu aveau o cultură deosebită, greșelile de traducere demonstrând că ei nu cunoșteau bine slavona (DIMITRESCU, CT, p. 22-23). Actualizarea în text a unor sensuri secundare pune într-o lumină nouă modul în care s-a tradus. Există situații în care *врагъ*<sup>4</sup> este echivalat cu *drac*, în timp ce *Tetraevanghelul* sibian dă *vrajmaș*. La Matei 5:44, zac. 15: *iubiți vrăjmași voștri* (ES 9<sup>r</sup>), *iubiți dracii voștri* (CT 9<sup>r</sup>). Acest lucru demonstrează cunoștințele inegale de slavonă ale traducătorilor. Se pot constata deosebiri între felul în care traducătorii au tălmăcit un evanghelist sau altul (DIMITRESCU, CT, p. 22). Același lucru se observă din traducerea rugăciunii *Tatăl nostru*, unde prepoziția *на* este redată prin *la: cumu e la ceri și la pământ* (CT 142<sup>v</sup>), fapt care atestă, cel puțin în cazul celor două versiuni ale orății dominicale, prezența a doi traducători diferiți pentru *Matei* și *Luca*. Situația ar putea sugera că traducătorul nu obișnuia să rostească rugăciunea în limba română, cu toate că acest lucru este de necrezut pentru un creștin practicant.

Rugăciunea *Tatăl nostru* de la *Matei* (CT 10<sup>r</sup>) este, în parte, dependentă de originalul slavon: atât la *Matei*, cât și la *Luca*, *niclean* redă slavonul *лжкавъ* ‘perversus’. Dacă termenul se poate explica și prin alte limbi, există două elemente care se explică exclusiv prin slavonă: *sățioasă* (vezi supra) și *năpastă*.

Termenul *năpastă* ‘ispită’ apare rar în textele slavone: Kaluźniacki îl indexează la cuvinte rare, în *Evangheliarul* putnan numărând trei ocurențe (PUTN., p. 275). Din examinarea versiunilor slavone se observă că, în pofida rarelor sale apariții, termenul este prezent mereu în *Rugăciunea domnească* de la *Matei*, doar însoțit de *неприазниѣ*. Există și excepții, identificate de noi în slavona de redacție bulgaro-macedoneană: *искоушеник* ‘tentatio’ – *лжкавъ* ‘perversus’ (VRATA, KOHNO). De asemenea, o excepție de la regulă este și versiunea slavonă a *Tetraevanghelului* tipărit de Coresi, care conține *напастъ–лжкавъ*, caz destul de rar, întâlnit mai târziu în *Biblia de la Ostrog*. În *Tetraevanghelul* coresian *năpastă* apare de șapte ori, în toate cazurile fiind transfer lexical direct. Termenul este rar în epocă (câte o singură ocurență în *Liturghierul* lui Coresi și în *Tetraevanghelul* sibian), sensul actualizat în text fiind transferat din slavonă. Neavînd circulație orală cu acest sens, prezența termenului probează originea slavonă a textului care îl conține. Acest cuvînt a cunoscut transferul direct și mai devreme, în *Psaltirea Hurmuzaki*, unde înregistrează o singură ocurență: *Că tu tinre izbavi-me-voiu de năpaste* (Ps. 17, 30, 13<sup>r</sup>3).

Sinonimia dintre *a irta* și *a lăsa* în vechile texte românești dă un indiciu asupra relației textului românesc cu originalul. Urmărim cinci ocurențe ale lui *оставити* și

<sup>4</sup> Pentru istoria cuvîntului reținem o precizare prețioasă a lui A. Brückner: în redacția bulgaro-macedoneană, *врагъ* ‘vrăjmaș’ a cunoscut și sensul de ‘diavol’ (BRÜCKNER, s.v. *vrôg*). Daničić identifică în slavona sîrbo-croată doar sensul de ‘inimicus’ (DANIČIĆ, s.v. *врагъ*). În secolul al XVII-lea, sub influența slavonei ruso-ucrainene, Mardarie Cozianul glosează slavonul *врагъ* prin ‘vrăjmaș’ (MARDARIE, p. 118), care la Pamvo Berynda este înregistrat cu sensurile ‘*ворогъ, неприятель*’ (BERYND, p. 17). Traducerea *drac* din *Tetraevanghelul* coresian indică faptul că traducătorul cunoștea slavona de redacție bulgaro-macedoneană.

ale sinonimelor sale în textul slavon al lui Coresi. Situația se prezintă astfel: **оставити** (Mt. 6:12) – **впощити** (Mt. 6:14) – **простити** (Mt. 18:27) – **оставити** (Mt. 18:27) – **оставити** (Lc. 11:4). La Coresi, acestea sunt redade astfel: *a ierta – a lăsa – a ierta – a lăsa – a lăsa*. Rezultă că rugăciunea, cel puțin în *Matei*, nu a rezultat din traducerea textului Evangheliei, deoarece **оставити** este echivalat în mod consecvent cu *a lăsa*, exceptând orația dominicală de la Mt. 6:9-13.

Mult timp nu s-a putut identifica sursa cuplului *greșalele – greșiților*, prezent în versiunile românești. Dacă unii cercetători au văzut în *greșeală* o influență a versiunii de la Luca, *greșit* nu corespunde tradiției biblice din limbile clasice (cf. GHEȚTE-MAREȘ, ORIG., p. 331-332). Contribuția recentă a lui Ioan Florin-Florescu aduce informații noi despre posibilitatea unor legături de filiație între versiunea *Tetraevanghelului* sibian și versiunile cehe reformate (FLORESCU, 2010). În mod surprinzător, *Tetraevanghelul* sibian nu traduce cuplul *viny – vinnikūm* (*viny – winowaycom* în *Biblia Radziwiłłowska*), așa cum ne-am fi așteptat, ci se supune tradiției slavone. Cuplul *greșeală – greșit*, prezent atât la *Matei*, cât și la Luca, pare să fi fost creat după model polonez sau ceh.

În pofida faptului că se poate identifica satisfăcător modelul străin al cuplului *greșalele – greșiților*, nu se poate stabili cu exactitate modelul lexical al substantivului provenit din participiu. În *Psaltirea Hurmuzaki*, *greșit* ‘păcătos’ apare de două ori (7<sup>r</sup><sub>18</sub>, 122<sup>v</sup><sub>17</sub>), în paralel cu slavonismul *greășnic*: *Frînge brațul greșitului și bicleanului* (Ps. 9, 36, PH 7<sup>r</sup><sub>18</sub>), iar mai departe: *Întoarce-se-vor greășnicii întru iad* (Ps. 9, 18, PH 6<sup>r</sup>). Prezența termenului ar putea sugera obișnuința utilizării lui în context, cel puțin în cazul rugăciunii *Tatăl nostru*.

Versiunea de la Luca este mult mai apropiată de originalul slavon din *Tetraevanghelul* slavon tipărit de Coresi: *în toate zilele* redă slavonul **на всѣкъ днь**, *a lăsa* corespunde slavonului **оставити**, iar *și înșine lăsăm tuturor datornicilor noștri* are ca model formula **ибо сами оставяемъ всѣкомуу длъжникъ нашемъ**. Termenul *ispită* redă slavonul **искоушеник**, prezent în versiunile slavone de la Luca. În *Tetraevanghelul* coresian *ispită* apare în două situații, ambele corespunzând în original termenului **искоушеник**. *A izbăvi* corespunde sl. **избавити**, cu o singură ocurență în versiunea românească a *Tetraevanghelului*. În tipăritura sibiană apare în două rînduri: în *Rugăciunea domnească* și la *Matei* 20:28 (*să izbăvească*, cf. CT, unde este transpus substantival *să de sufletul lui izbăvire*, după slavonul **и дати дѣшж свож избавленіе за многы**). *Dataore* nu redă slavonul **грѣхъ** prezent în versiunile slave de la Luca. El sugerează mai degrabă un original cu **долги**, ceea ce ne trimite cu gândul la *Tetraevanghelul* sibian. Cu toate acestea, tradiția textuală infirmă această presupunere. Se știe că, în acest loc, **долги**, prezent în toate versiunile slave consultate, corespunde lat. *peccatum*. El s-ar putea explica prin influența lui **длъжникъ** din același verset. Absența lui *pre* la acuzativ, atestată și mai târziu, în *Frați dragi*, l-a făcut pe N. Drăganu să creadă că formularea este mai arhaică decât cea care îl conține pe *pre* (atestată în toate celelalte versiuni din secolul al XVI-lea). El considera că prima versiune provine de la „întorsura de demult” a Evangheliei, când s-a introdus și

termenul *hitlean*, care nu e o traducere a germanului *nebel, böse* (DRĂGANU, CAT. LUT., p. 587).

Cele două versiuni coresiene din *Tetraevanghel* sunt traduse din slavonă. Dacă versiunea de la *Luca* a rezultat cu prilejul traducerii textului în care se află, versiunea de la *Matei* este anterioară traducerii *Tetraevanghelului*. Ea a rezultat din slavonă, neexistînd nici un temei să credem că doar s-a revizuit după un original din această limbă.

### Versiunea Luca Stroici (1593)

Versiunea Luca Stroici<sup>5</sup>, reprodusă de Gaster (CHREST. ROM., I, p. 39) și de Hasdeu (HASDEU, CB, II, p. 119), este atribuită Moldovei, atît pe baza trăsăturilor dialectale, cît și pe considerentul că ea circula în secolul al XVII-lea în această regiune (*ibidem*). În pofida datării ei, Hasdeu o considera mai arhaică decît versiunile coresiene (HASDEU, CB, II, 118). Prezența termenului *ispită* sugerează legătura cu un lat. *tentationem*, dar și cu *Tetraevanghelul slavo-român de la Sibiu* (*ibidem*, p. 333).

Asupra versiunii lui Luca Stroici se oprește și Eugeniu Coșeriu, în studiul său dedicat urmelor românești din Occident (LB. ROM.). Culegerea de studii publicată sub titlul *Limba română în fața Occidentului* include versiunile orașiei dominicale care au avut circulație în Occident, ocazie cu care se face și o filiație a textelor.

Diferită de cea coresiană, versiunea Stroici a fost alcătuită în Moldova, dovadă stînd particularitățile dialectale, dar și prezența ei un secol mai tîrziu în aceeași arie geografică (GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 333-334; COȘERIU, LB. ROM., p. 53). Dacă localizarea ei nu pune probleme, mai dificilă este stabilirea unui original după care s-a efectuat traducerea.

După GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 333, *ispită* ar putea sugera un original latinesc cu *tentatio*, dar, la fel de bine, ar putea fi o influență a *Tetraevanghelului* sibian. După cum s-a văzut, există corespondențe între tipăritura sibiană și tradiția biblică cehă, nefiind necesar apelul la latină în explicarea prezenței lui *ispită* în *Matei*, ceea ce ar întări ipoteza legăturii dintre *Tetraevanghelul* sibian și versiunea *Rugăciunii domnești* care circula în Moldova în secolele al XVI-lea-al XVII-lea. Prezența termenului *părinte* ar sugera o apropiere de surse. Versiunea conținînd acest termen se pare că devenise normă în jumătatea nordică a țării, căci atestările ei sporesc în secolul al XVII-lea. Din punct de vedere semantic, prezența lui *a mîntui* nu pune probleme, dar este surprinzătoare prezența acestui verb în rugăciune, cînd exista *a izbăvi*, folosit uneori exclusiv în acest context.

<sup>5</sup> Cea mai recentă referire la această versiune se găsește în Daniele Pantaleoni, *Observații asupra textelor românești vechi cu alfabet latin (1570–1703)*, în „Philologica Jassyensia”, an III, 2007, nr. 1, p. 39-56, la [http://iit.iit.tuiasi.ro/philippide/asociatia/asociatia\\_admin/upload/III\\_1\\_Pantaleoni.pdf](http://iit.iit.tuiasi.ro/philippide/asociatia/asociatia_admin/upload/III_1_Pantaleoni.pdf), unde este dată și o bibliografie a problemei.

Asemănările dintre versiunea Stroici și versiunea lui Nicolae Milescu, publicată un secol mai târziu, îl fac pe Coșeriu să opineze că putem vorbi despre o tradiție moldovenească, respectiv nord-românească a acestui text (COȘERIU, L.B. ROM., p. 53).

## Doxologia

Am identificat în rugăciunea *Tatăl nostru* din secolul al XVI-lea patru tipuri de doxologii: 1. *Că a ta iaste împărăția și puterea și slava în veci, amin* (ES, CAT. C., CT, CC<sup>2</sup>); 2. *Că a ta iaste împărăția și putearea și slava în vecia veacului, amin* (CM); 3. *Ke ie a ta imperacia ssi putara ssi cinstia în neczj necitor, amen* (Stroici); 4. *Că a ta iaste împărăția și tăria și măria, tatăl și fiul și sfântul dub și acmu și pururea și în veacii de veac* (CL). Spre deosebire de versiunile românești, cele slavone au un caracter mai unitar: A. *яко твоє ксть царьствик въ вѣкы амин* (VRAȚA); B. *яко твоє ксть царьствик и сила и слава въ вѣкы амин* (majoritatea versiunilor vechi slave și slavone consultate, din toate redacțiile); C. *яко твоє ксть царьствик и сила и слава оца и сина и стго дха въ вѣкы амин* (ARH.). Din cele arătate se pot trage câteva concluzii: în spațiul românesc a cunoscut răspîndire tipul slav B, care are și cele mai multe atestări. Doxologia nu se poate explica raportîndu-ne la *Biblia Olomoucká*, deoarece ea nu însoțește rugăciunea în acest text. În schimb se găsește în *Biblia Kralická* și în *Biblia Radziwillowska*, corespunzînd tipului slav B. În lipsa unui original care să poată explica celelalte doxologii, considerăm că diferențele strecurate în text trebuie puse pe seama redării lor din memorie. Așa s-ar explica și prezența termenilor *putere* și *mărire*, în condițiile în care se practica transferul din slavonă (dar nu trebuie să scăpăm din vedere nici faptul că la Coresi *сила* este tradus mai des prin *putere* decît prin *silă*).

## Ce versiune neotestamentară a rugăciunii a fost mai răspîndită în secolul al XVI-lea?

Alexandra Roman Moraru și Gheție-Mareș atrag atenția asupra faptului că în primele texte românești, rugăciunea *Tatăl nostru* apare într-o formă contaminată, scribul punînd la contribuție atît varianta de la *Matei*, cît și varianta de la *Luca*. Cercetătorii au argumentat acest punct de vedere prin următoarele aspecte: 1. *насѣштънѣи*, redat prin *sățioasă*, este specific versiunii de la *Matei*; 2. prezența termenului *greșeală* trimite la Luca, dar *greșit* nu se explică prin raportare la tradiția biblică; 3. prezența doxologiei finale, specifică versiunii de la *Matei*; (ROMAN-MORARU, CAT. C., p. 45; GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 330-331). Vom vedea, în cele ce urmează, că acest punct de vedere nu mai poate fi susținut în prezent.

1) Dacă versiunea de la *Luca* se deosebește de cea de la *Matei* în textele slave vechi, în textele slavone asistăm la o contopire a celor două versiuni. Uneori se păstrează mai multe diferențe, alteori la *Matei* și la *Luca* rugăciunea este identică

(cazul OSTR.). Redacțiile slavonei prezintă un *НАСЖИТЬНИ* generalizat în ambele pasaje biblice. Diferența stă însă în secvența următoare, în care majoritatea versiunilor de la *Luca* păstrează sintagma *на въскръсь день* (excepție face OSTR., care conține cuvântul *дньсь*, după modelul de la *Matei*). Prezența lui *sățioasă* nu poate fi folosită, așadar, ca probă în stabilirea originii mateiene a rugăciunii *Tatăl nostru*.

2) Cuplul *greșalele – greșităilor* pare să fi fost creat după model polonez sau ceh. Așadar, nici acest fapt de limbă nu poate afirma sau infirma originea mateiană a rugăciunii, el explicându-se foarte bine la *Matei* prin apelul la versiunile biblice poloneze și cehe.

3) Versiunea liberă a rugăciunii *Tatăl nostru* are, prin tradiția cultului, doxologia. Faptul este ilustrat încă din primele secole creștine (versiunea din DIDAHIA, p. 30). În secolul al XVI-lea doxologia este variabilă, ceea ce ar sugera că aceasta lipsea din orația dominicală folosită de scrib, deci era redată din memorie sau din alte lucrări.

Absența doxologiei, precum și celelalte fapte de limbă amintite mai sus ar putea confirma proveniența de la *Luca* a rugăciunii. Ipoteza s-ar susține și prin simplul fapt că, prin intermediul Evangheliei, orația dominicală a fost favorizată în forma conservată la *Luca* (versiunea după *Matei* nu se găsește în Evangheliile la duminici și sărbători). Așadar, nu ar mai fi necesar apelul la cehă și polonă în explicarea prezenței termenului *ispită*. În toate redacțiile slavonei versiunea de la *Luca* îl redă pe *tentatio* prin *искоушеник* (excepție fac OSTR. și ARH., în timp ce *напасть* este generalizat la *Matei* (excepțind VRAȚA).

Din cele arătate, este limpede că nu putem vorbi despre o abatere de la textul canonic prin punerea la contribuție a ambelor versiuni biblice (*Matei* și *Luca*), cum s-a susținut pînă în prezent. Nu este necesar apelul la două versiuni, în explicarea genezei rugăciunii. Dar, cum am arătat deja mai sus, explicarea provenienței de la *Luca* a versiunilor românești întâmpină dificultăți majore (Lc. 11:2-4 conține dezvoltări absente la *Matei*, iar aceste dezvoltări sunt prezente în secolul al XVI-lea doar în *Tetraevanghelul* coresian, la *Luca*, căci traducătorul a tălmăcit întocmai textul slavon).

## Curentul cultural

Asupra curentului cultural care a stat la baza traducerii rugăciunii *Tatăl nostru* s-au pronunțat puțini cercetători, deoarece nu sunt pe deplin lămurite condițiile de apariție a tipăriturilor care conțin orația dominicală. N. Sulică și P. P. Panaitescu pun traducerea (revizuirea) pe seama spiritului ortodox, fapt contestat în GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 332. Referindu-se doar la versiunile coresiene și la cea publicată de Luca Stroici în Polonia, Ion Geție și Al. Mareș evită să se pronunțe cu exactitate asupra problemei. Despre versiunea Stroici nu ni se spune nimic, dar versiunile coresiene sunt atribuite Reformei (în cazul în care textul provine din *Catebismul* sibian; dacă el are la origine versiunea nerevizuită a *Tetraevanghelului* coresian, inițiativa traducerii nu poate fi stabilită).

Pe baza câtorva fapte de limbă evidențiate în studiul de față (cuplul *greșeală* – *greșit*; *rău*), se poate susține că versiunile provin dintr-un prototip românesc care redă o versiune slavă modernă (cehă sau polonă). Elementele comune prezente la Filip Moldoveanu, Coresi și Luca Stroiici, și care nu se explică satisfăcător prin raportare la versiuni slavone, confirmă dependența de un prototip românesc cu original slav modern. Nu putem avea o certitudine cu privire la originalul slav al rugăciunii *Tatăl nostru* pînă ce nu vom examina comparativ versiunile poloneze, cehe, germane și maghiare, lucru pe care ni l-am propus pentru o lucrare viitoare.

*Rugăciunea domnească* întărește, în schimb, ipoteza unei traduceri husite a Evangheliei în spațiul românesc, ceea ce deschide o nouă – și în același timp veche – dezbateră asupra influenței husite în Moldova. Susținătorii teoriei husite ar trebui să dea răspuns câtorva întrebări: Cine ar fi tradus aceste cărți? Pentru cine ar fi tradus husiții texte creștine elementare în limba română?<sup>6</sup>

*Cine ar fi putut traduce cărțile în limba română?* Discuția despre începuturile scrisului în limba română este sintetizată de G. Ivănescu, care admite ipoteza mai veche a explicării traducerilor prin influența husită, cu amendamentul că nu putem vorbi despre husiți români, întrucît documentele nu atestă trecerea acestora la noua religie (IVĂNESCU, ILR, p. 505). În cea mai nouă contribuție dedicată husitismului din spațiul românesc, Cristian Daniel consideră negarea convertirii românilor drept o exagerare, „deoarece sursele arată că au existat și români care s-au convertit la catolicism” (DANIEL, 2007, p. 176-177). Antonius de Spoleto, un franciscan, a făcut convertiri între români, predicînd în limba lor (DANIEL, 2007, nota 117, p. 177). Autorul studiului arată că există și alte temeieri pentru care s-ar susține trecerea unor români la husitism (p. 177-178). În pofida argumentelor lui Cristian Daniel, opinia generală în istoriografia românească este că românii nu s-au convertit la husitism, dovadă stînd chiar agitația creată în rîndul ierarhiei catolice din Moldova, dar și absența unor asemenea fapte din documentele cancelariei domnești. Așadar, mențiunea privitoare la convertirea românilor ar trebui să o înțelegem probabil ca pe o referire la populația catolică. Acest punct de vedere este susținut și de Radu Rosetti, care argumentează cu documente că veniturile parohiilor catolice scăzuseră din pricina convertirii credincioșilor la „blestemata erezie a Boemilor” (ROSETTI, UNG., p. 64-67). Din cele arătate se constată că traducătorul nu putea fi un român, întrucît izvoarele nu atestă trecerea ortodocșilor la husitism<sup>7</sup>. Ipoteza trebuie privită cu mari rezerve, întrucît o traducere masivă din limbile slave de vest ar fi lăsat urme vizibile. Doar dacă nu cumva cele cîteva moravisme identificate de Pandele Olteanu s-ar explica mai bine astfel (vezi OLTEANU, 1962, p. 67-67).

---

<sup>6</sup> Pentru o discuție despre teoria husită, vezi GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 83-85; MUNTEANU-ȚIRA, ILRL, p. 50-52.

<sup>7</sup> Ivănescu admite însă posibilitatea ca niște clerici români să-și fi însușit ideea husită a traducerii textelor religioase, traducînd astfel cărțile religioase în limba română (ILR, p. 505).

*Pentru cine au tradus husiții cărțile religioase? Ar fi neadevărat să susținem absența prozelitismului husit în rîndul ortodocșilor, cu toate că rezultatele unei asemenea acțiuni nu au fost vizibile (sau nu s-au păstrat). Locuitorii târgurilor moldovene proveneau din grupuri etnice diferite (români, germani, maghiari, armeni, slavi, italieni, greci, evrei), maghiarii și sașii fiind atestați în aceste locuri dintr-o perioadă anterioară venirii tătarilor. Sașii erau în număr mai mare în Baia, Suceava, Tîrgu Neamț, Roman, Trotuș și Cotnari (DANIEL, 2007, p. 176). La aceste populații se adaugă polonezii, cehii și slovacii husiți, a căror prezență este încă disputată (vezi infra). Există și opinii potrivit cărora ceangăii din Moldova foloseau limba română în uzul personal<sup>8</sup>. Într-o asemenea diversitate etnică era posibil ca limba română să dețină rolul de vehicul cultural în care să se traducă textele sacre pentru aceste grupuri etnice? O cercetare atentă a izvoarelor va putea limpezi această problemă.*

În favoarea teoriei husite se pronunțase și Al. Procopovici, care arăta că numai husiții își intitulasă catehismele „întrebare”, dar GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 52, consideră argumentul insuficient, mai ales în acest stadiu al cercetărilor, fiind necesară studierea tuturor catehismelor maghiare și germane din secolele al XV-lea al XVI-lea.

Nici luteranismul nu ar trebui scos din discuție în cercetarea curentului cultural sub influența căruia a rezultat traducerea Evangheliei (și implicit a *Rugăciunii domnești*) la noi. Se știe că în 1532 un doctor moldovean, care vorbea latina și polona, adept al lui Luther, intenționa să tipărească *Tetraevanghelul și Apostolul*. Dacă Ioan-Florin Florescu a arătat dependența *Tetraevanghelului* sibian de *Biblia Olomoucká*, nu știm nimic despre relația textelor biblice poloneze cu cele românești. Nu putem fi de acord cu sugestia oferită de FLORESCU, 2010, p. 42, după care în secolul al XV-lea am fi avut o puternică legătură cu Polonia, ceea ce ar putea da mai multă greutate explicării prin polonă a traducerii Evangheliei la noi. Se știe că școlirea fiilor de boieri moldoveni în Polonia s-a făcut destul de târziu, cu preponderență în Rutenia ortodoxă, iar legăturile de familie (de tradiție în dinastia Mușat) nu au fost de natură să recepteze aceste mișcări confesionale.

Din cele arătate deducem dificultatea de a ne pronunța pentru un curent anume în ceea ce privește *Rugăciunea domnească*. Însă lucrurile par să încline în favoarea ipotezei traducerii husite a Evangheliei din limba cehă, din trei motive:

1) În Moldova existau husiți slovaci și cehi (GHEȚIE-MAREȘ, ORIG., p. 84). Sintetizînd informațiile din istoriografie, Cristian Daniel reține că atunci cînd apartenența etnică a husiților este luată în discuție, apar anumite diferențe. Mihail Dan afirmă că printre aceștia ar putea fi și slovaci, nu doar maghiari, Macărek spune că ei erau doar maghiari și sași, în timp ce Galamb a remarcat că husiții veneau din Boemia și Polonia (nota 105, p. 175). Cercetările mai noi nu lasă nicio

<sup>8</sup> Cf. Cerasela Maria Virlan-Blaj, *Comunitățile catolice din Moldova*, în „Journal for the Study of Religions and Ideologies”, vol. 1, 2002, nr. 3, [http://www.jsri.ro/old/html%20version/index/no\\_3/cerasela\\_maria-articol.htm](http://www.jsri.ro/old/html%20version/index/no_3/cerasela_maria-articol.htm).



urmă de îndoială: în vremea lui Ștefan cel Mare a existat un val de boemi care s-au așezat în Ungaria, dar, nefiind primiți de Matei Corvin, au plecat spre Transilvania și apoi spre Moldova. Cu toate acestea, izvoarele istorice ar trebui reluate și analizate critic, lucru pe care Cristian Daniel nu îl face.

2) Dacă în Cehia și Ungaria exista deja o versiune completă a Bibliei, tradusă de husiți, prima versiune poloneză completă datează abia din 1563, fiind un demers sprijinit de calvinul Radziwiłł (dar este drept că anterior existau versiuni ale Evangheliei din secolele al XV-lea-al XVI-lea).

3) Filologii fac o obiecție deloc neglijabilă teoriei husite, atrăgând atenția că o traducere de o asemenea anvergură, care să includă *Psaltirea*, *Evanghelia* și *Apostolul*, necesita un program și suportul conducerii țării, așa cum s-a întâmplat mai târziu în cazul Reformei din Transilvania. Dar cercetările mai noi arată că husiții se bucurau de bunăvoința lui Alexandru cel Bun, care organiza chiar dezbateri husito-pravoslavnice la Curte. Este deja cunoscut că apropierea dintre husiți și ortodocși a stîrnit indignarea misiunilor catolice din Moldova, dar ea a fost brusc curmată de căderea Constantinopolului (DANIEL, 2007, p. 179). Însă numai examinarea comparativă a versiunilor husite și a celor mai vechi versiuni românești poate da un răspuns cert la problema de față.

## Concluzii

Din cele arătate concluzionăm că cele mai vechi versiuni ale *Rugăciunii domnești* se apropie prin unele fapte de limbă de slavonă, dar nu se pot explica exclusiv prin aceasta.

Cuvintele din rugăciunea *Tatăl nostru* indică două situații: 1) descendența sigură dintr-o versiune slavonă (*sățioasă, năpastă*); 2) descendența neîndoioasă dintr-o versiune slavă modernă (*greșalele – greșiților, rău*). De asemenea cuplul *greșalele – greșiților*, a cărui raritate în versiunile străine s-a văzut deja, ar trebui explicat în toate versiunile printr-un original comun. Dar cum s-a putut difuza acest original în spațiul românesc? Considerăm că originalul a fost difuzat (și) pe cale orală, în sprijinul ipotezei noastre pledînd mai multe fapte: 1) inconsecvențe grafice (la Coresi); 2) inovații care nu se regăsesc în originalele slavone: *ver*; 3) cuvinte care au avut un original străin bine precizat, el neputînd avea sursă multiplă: *greșalele – greșiților*. Explicarea rugăciunii *Tatăl nostru* din secolul al XVI-lea prin punerea la contribuție a mai multor versiuni trebuie întîmpinată însă cu prudență (cf. supra, Magdalena Georgescu). Efortul logic depus în explicarea unor fapte de limbă cu o geneză complexă (dacă nu cumva în această geneză complexă trebuie să vedem o contopire a versiunilor datorată oralității), pot uneori să ne îndepărteze de verosimil. Este necesar să aducem în actualitate o afirmație a lui Eugen Coșeriu: „...nu se poate admite ca un text precum *Tatăl nostru* să fie «transcris» dintr-o carte – dacă nu cumva aceasta nu se face în scopuri filologice – deoarece este vorba de un text pe care, în mod normal, orice român adult îl cunoaște pe dinafară... tocmai

de aici și micile variații în redarea acestui text chiar de către una și aceeași persoană” (COȘERIU, LB. ROM., nota 57, p. 62-63).

Identificarea originalelor celor mai vechi versiuni românești ale *Rugăciunii domnești* este dificilă în stadiul actual al cunoștințelor. Întăim explicația prin apelul la influența husită cu toată rezerva, căci datele actuale nu permit extragerea unor concluzii sigure, iar versiuni slavone care să explice satisfăcător versiunile românești nu există.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- ARH. = *Архангельское Евангелие 1092 года. Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели*, Научно-издательский центр „Скрипторий”, Moscova, 1997.
- AS. = Josef Vajs, Josef Kurz (edit.), *Evangeliarium Assemani. Codex Vaticanus 3. Slavicus glagoliticus*, tom. II, Nakladatelství Československé Akademie Věd, Praga, 1955.
- BK = *Biblia Kralická*, ediție electronică la Brno University of Technology, [http://www.fit.vutbr.cz/~michal/kr/kkwww/kk\\_show.php.cs](http://www.fit.vutbr.cz/~michal/kr/kkwww/kk_show.php.cs).
- BO = *Biblia Olomoucká*, în facsimil la <http://dig.vkol.cz/dig/miii1ii/0170v.htm>.
- BR = *Biblia Radziwiłłowska*, în facsimil la Polska Biblioteka Cyfrowa, [http://www.pbi.edu.pl/book\\_reader.php?p=41030&s=1](http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=41030&s=1).
- CC<sup>2</sup> = Diaconul Coresi, *Carte cu învățătură (1581)*, publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, București, vol. I, 1914.
- CL = *Liturghierul lui Coresi*, text stabilit, studiu introductiv și indice de Al. Mareș, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969.
- CM = *Tâlcul evangheliilor și Molitvenic rumînesc*, ediție critică de Vladimir Drimba, studiu introductiv de Ion Gheție, Editura Academiei Române, București, 1998.
- CT<sup>SL</sup> = Coresi, *Evangeliiar slavonesc*, Brașov, 1564.
- CS = *Codex Sturdzianus*, studiu filologic, studiu lingvistic, ediție de text și indice de cuvinte de Gheorghe Chivu, Editura Academiei Române, București, 1993.
- DIMITRESCU, CT = *Tetraevangelul tipărit de Coresi (Brașov 1560-1561) comparat cu Evangeliiarul lui Radu de la Mănăești*, ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963.
- ES = *Evangeliiarul slavo-român de la Sibiu 1551-1553*, studiu introductiv filologic de acad. Emil Petrovici, studiu introductiv istoric de L. Demény, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.
- EVIH. SIN. = Jean Frček, *Enchologium Sinaiticum*, text slav cu sursele grecești și traducerea franceză, partea a doua, în *Patrologia Orientalis*, t. 24, fasc. 5, Paris, 1933; t. 25, fasc. 3, Paris, 1943.

- КОЖНО = Natalia Viktorovna Kossek, *Евангелие Кожно. Болгарский XIII в.*, Издательство Болгарской Академии Наук, Sofia, 1986.
- NOVAKOVIĆ = Stojan Novaković, *Примери књижевности и језика старогa и српско-словенскогa*, Belgrad, Издање Државне Штампарије, 1877.
- OSTR. = V. Ganka, *Святое Евангелие по Остромирову списку*, Praga, 1853.
- PUTN. = Aemiliani Kalužniacki, *Monumenta Linguae Paleoslovenicae*, vol. I, *Evangeliarium Putnanum*, Sumptibus Caroli Prochaska, Viena-Teschen, 1888.
- ROMAN-MORARU, CAT. C. = Alexandra Roman Moraru, *Catehismul lui Coresi*, text stabilit, studiu filologic, studiu lingvistic și indice de Alexandra Roman Moraru, în *Texte românești din secolul al XVI-lea* (coord. Ion Gheție), Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1982, p. 19-128.
- VRAȚA = В. Тѣнев, *Врачанско евангелие, среднобългарски паметник от. XIII в.*, în „Български старини”, t. IV, Sofia, 1914.

## **B. Lucrări secundare**

- BERYNDА = Лексикон словенороський Памви Беринди, ediție de V. V. Nimciuk, Kiev, 1961, în format electronic la <http://litopys.org.ua/berlex/be.htm>.
- BRÜCKNER = Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Varşovia, 1985.
- COȘERIU, LB. ROM. = Eugenio Coseriu, *Limba română în fața Occidentului. De la Genebrardus la Hervás. Contribuții la istoria cunoașterii limbii române în Europa occidentală*, traducere de Andrei A. Avram, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.
- DANIČIĆ = Đuro Daničić, *Rječnik iz književnih starina srpskih*, vol. I-III, Graz, Akademische Druck – U. Verlagsanstalt, 1962.
- DANIEL, 2007 = Drd. Cristian Daniel, *Misiunea busită în Moldova*, în „Altarul Reîntregirii”, serie nouă, anul XII, 2007, nr. 2, p. 145-183.
- DIDAHIA = *Învățătură a celor 12 apostoli*, în *Scrierile părinților apostolici*, tipărită cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 17-35.
- DRĂGANU = Nicolae Drăganu, *Istoria literaturii române din Transilvania de la origini pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea*, ediție îngrijită, prefață și note de Octavian Șchiau și Eugen Pavel, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 2003.
- DRĂGANU, CAT. LUT. = N. Drăganu, *Catehismele luterane*, în DR, II, 1921-1922, p. 582-592.
- FLORESCU, 2010 = Ioan-Florin Florescu, *Le Tétraevangile de Sibiu (1551-1553). Nouvelles informations sur les sources de la première traduction en roumain des évangiles*, în „Biblicum Jassyense”, I, 2010, nr. 1, p. 38-90.
- GEORGESCU, 1978 = Magdalena Georgescu, *Considerații filologice asupra unui vechi text românesc*, în LR, XXVII, 1978, nr. 1, p. 73-82.

- GHEȚIE, 1979 = Ion Gheție, *Evangheliarul de la Sibiu și textele românești scrise cu litere latine și ortografie maghiară*, în LR, XXVIII, 1979, p. 165-172.
- GHEȚIE, BD = Ion Gheție, *Baza dialectală a românei literare*, Editura Academiei R.S.R., București, 1975.
- GHEȚIE-MAREȘ, DC = Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, Editura Academiei Române, București, 1994.
- GHEȚIE-MAREȘ, ORIG. = Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
- HASDEU, CB = Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de G. Mihăilă, vol. 2, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1983.
- IVĂNESCU, ILR = G. Ivănescu, *Istoria limbii române*, Editura Junimea, Iași, 1980.
- LINȚA, MS. SLAV. = Conf. univ. dr. Elena Lința, *Catalogul manuscriselor slavo-române din Republica Socialistă România*, vol. 1: *Catalogul manuscriselor slavo-române din Iași*, Tipografia Universității București, 1980.
- MARDARIE = Mardarie Cozianul, *Lexicon slavo-român și Tilcuirea numelor din 1649*, publicate de Grigore Crețu, București, 1900.
- MUNTEANU, LEX. BIBL. = Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- MUNTEANU-ȚÎRA, ILRL = Ștefan Munteanu, Vasile D. Țîra, *Istoria limbii române literare. Privire generală*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1978.
- NICULESCU, 2002 = Al. Niculescu, „*Tatăl Nostru*” în limba română, în „*Studii Teologice*”, 2002, p. 93-132.
- OLTEANU, 1962 = Pandele Olteanu, *Contribuții la studiul elementelor slave din cele mai vechi traduceri românești. II. Verbe, adjective, adverbe, prepoziții, particule*, în LL, VI, 1962, p. 67-67.
- OLTEANU, SLAVA = Pandele Olteanu (coord.), *Slava veche și slavona românească*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975.
- ONU, CRIT. TEXT. = Liviu Onu, *Critica textuală și editarea literaturii române vechi: cu aplicații la cronicarii Moldovei*, Editura Minerva, București, 1973.
- PH = *Psaltirea Hurmuzaki*, I, studiu filologic, studiu lingvistic și ediție de Ion Gheție și Mirela Teodorescu, Editura Academiei Române, București, 2005.
- ROSETTI, UNG. = Radu Rosetti, *Ungurii și episcopii catolice din Moldova*, extras din „*Analele Academiei Române*”, seria a II-a, tom. XXVII, *Memoriile Secțiunii Istorice*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, București, 1905.
- VLASTO = A. P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to Medieval History of Slavs*, Cambridge, 1970.

## ASPECTE LEXICO-SEMANTICE ÎN RUGĂCIUNEA ÎNTÎI A VECERNIEI. STUDIU COMPARATIV ÎNTRE *LITURGHIERUL* LUI DOSOFTEI, CEL AL LUI ANTIM IVIREANUL ȘI EDIȚIA DIN 2000 A *LITURGHIERULUI*

DRD. ALINA CAMIL

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*alinacamil@yahoo.com*

**Résumé:** Cet article présente l'analyse des termes religieux qui sont inclus dans le texte de la première prière des Vêpres, à partir de trois différentes éditions du Missel. En étudiant l'étymologie de chaque mot on réalise une classification basée sur la fréquence, dans le texte, des mots de différentes origines, en accordant un intérêt particulier à l'analyse des termes formés sur le terrain de la langue roumaine. L'analyse comparative entre les trois versions différentes permet d'identifier les relations de synonymie entre les termes, mais en première fois de confirmer la résistance en temps de certains termes dans l'intérêt de respecter la tradition, pour la transmission correcte du message religieux.

**Mots-clés:** missel, vêpres, termes religieux, analyse lexicale.

Vecernia (< slv. *вечерня*)<sup>1</sup> reprezintă — în ritualul creștin ortodox — slujba care se oficiază în biserică spre seară<sup>2</sup>. Vecernia — slujba de seară — a fost și este una dintre cele mai frumoase laude bisericești care se oficiază zilnic. Slujba deschide rînduiala liturgică din fiecare zi. Este, prin urmare, prima dintre slujbele zilei oficiate în Biserica Ortodoxă și pentru că ziua liturgică începe la apus, vecernia este slujită, în mod tradițional, seara devreme. În limba greacă, numele slujbei e *Ἐσπερινός*, iar în latină *vesperæ*. În limba română s-a impus cuvîntul *vecernie* din slavonă, *вечерь* însemnînd ‘seară’; mai tîrziu, în cărțile de cult editate la Blaj, apare termenul *înserat*. În cărțile de cult romano-catolice românești s-a statornicit varianta *vespere*, dublată în limbajul laic de adjectivul *vesperal*, utilizat ca antonim al lui *matinal*. Așa cum am observat mai sus, termenului de origine slavă *vecernie* și celui de proveniență latină *vesperina* îi corespunde în traducere românească expresia *slujba de seară*.

În ceea ce privește studiul lingvistic, care ne preocupă în articolul de față, ne vom opri aici asupra textului rugăciunii întîi din cele șapte cu care debutează slujba vecerniei, rugăciune prezentă în *Liturghierul* tipărit de Dosoftei (1679), apoi în cel

---

<sup>1</sup> Folosim prescurtările din *Micul dicționar academic*, vol. I-IV, Editura Univers Enciclopedic, București, 2003.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s.v.

tipărit de Antim Ivireanul (1713) — variantă a *Liturghierului* considerată a sta la baza versiunii actuale a acestuia — și în *Liturghierul* actual (ediția din 2000). Avem, prin urmare, unul și același text primar în trei versiuni românești diferite.

Studiul de față, aplicat asupra textului rugăciunii, are în vedere o analiză lexico-semantică a termenilor. Din punct de vedere semantic, textul rugăciunii întii a vecerniei este unul deosebit de expresiv și bogat în sensuri religioase. O inventariere a termenilor întâlniți în textul avut în vedere este necesară în clasificarea acestora în funcție de criteriul etimologic. Considerăm că este important să aflăm care termeni au o pondere mai mare în ceea ce privește limbajul liturgic. Pe de altă parte, un mare interes prezintă și aflarea modului de formare a unora dintre termeni pe teren românesc.

În urma analizei, se constată prezența în text a următoarelor elemente lexicale cu valoare funcțională mai importantă:

**1. Cuvinte de origine latină: ADEVĂR**, adevăruri, s. n. (< lat. *ad + de + verum*) *Ca să îmblăm într-adevara Ta* (Dosoței)/*Ca să umblăm întru adevărul Tău* (Antim, L. 2000); **BINE**, s. n. sg. (< lat. *benè*) *Fă cu noi semn întru bine* (Antim)/ ~ sămn/semn spre bine (Dosoței, L. 2000); **CALE**, căi, s. f. (< lat. *callis*) *Du-ne în calea Ta* (Dosoței)/*Îndreptează-ne pre noi la calea Ta* (Antim)/ *Îndreptează-ne pe calea Ta* (L. 2000); **DOMN**, domni, s. m. (< lat. *dom(i)nus*) *Doamne, Îndurate și Milostive* – identitate la nivelul celor 3 versiuni; **DUMNEZEU**, (rar) dumnezei, s. m. (< lat. *dom(i)ne deus*) *Tu ești Dumnezău singur și nu este asemenea Ție nime în dumnezăi* (Dosoței)/*Tu ești Dumnezeu singur și nu iaste asemene Ție întru dumnezei* (Antim)/*Tu singur ești Dumnezeu și nu este nimeni asemenea Ție* (L. 2000); **FIU**, fii, s. m. (< lat. *filii*) [...] *a Tatălui și-a Fiului și-a Sântului Dub* (Dosoței)/*Tatălui și Fiului și Sântului Dub* (Antim)/ *Tatălui și Fiului și Sântului Dub* (L. 2000); **INIMĂ**, inimi, s. f. (< lat. *anima*) *Veselește inimile noastre* – identitate la nivelul celor 3 versiuni; **ÎNCHINĂCIUNE**, închinăciuni, s. f. (< lat. *inclinatio, -onis*) *Că Ție să cuvine toată mărirea, cinstea și închinăciunea* (Antim)/ *Că Ție să cuvine toată slava*, ~ (L. 2000); **MÎNGÎIA** vb. (< lat. \**manganeare*) [...] *a mîngîia și a mîntui pre toți* (Antim, L. 2000); **RUGĂCIUNE**, rugăciuni, s. f. (< lat. *rogatio, -onis*) *Ascultă rugăciunea noastră* – identitate la nivelul celor 3 versiuni; **TATĂ**, tați, s. m. (< lat. *tata*) *Tatălui și Fi(i)ului și [...]* – identitate la nivelul celor 3 versiuni; **TEME**, vb. (< lat. *timere*) *Veselește inimile noastre, întru să ne temem de numele Tău sînt* (Dosoței)/ ~ *ca să ne tēm de numele Tău cel sînt* (Antim, L. 2000); **VIRTUTE**, virtuți, s. f. (< lat. *virtus, -utis*) *Doamne, puternic în milă și bun în vîrtute* (Dosoței).

**2. Cuvinte de origine slavă veche sau slavonă: AMIN**, interj. (< vsl. *амин*) *Amin* (Antim, L. 2000); **CINSTE**, s. f. (< vsl. *чистн*) *Că Ție să cuvine toată mărirea, cinstea și închinăciunea* (Antim)/ ~ *slava, cinstea și închinăciunea* (L. 2000); **DUH**, duhuri, s. n. (< vsl. *духъ*) *Sântului Dub* – identitate la nivelul celor 3 versiuni; **MILĂ**, mile, s. f. (< slv. *милъ*) *Doamne, puternic în(tru) milă* – identitate; **MILOSTIV**, -ă, adj. (< slv.

**МИЛОСТИВЪ**) *Doamne, Îndurate și Milostive* — identitate; **SFÎNT**, -ă, adj. (< vsl. **СВЯТЫ**) [...] *numele Tău sfânt* (Dosoftei) / *numele Tău cel sfânt* (Antim, L. 2000); **SLAVĂ**, slăvi, s. f. (< slv. **СЛАВА**) *Că a Ta-i tăria și a Ta-i împărăția și puterea și slava* (Dosoftei) / *Că Ție se cuvine toată slava, cîntea și închinăciunea* (L. 2000); **VEAC**, veacuri, s. n. (< vsl. **ВѢКЪ**) [...] *și-n vecii de veci*. (Dosoftei) / [...] *și în vecii vécilor*. (Antim, L. 2000).

**3. Cuvinte de origine maghiară: MÎNTUI**, vb. (< magh. *menteni*) [...] *a ajuta și a mîngăia și a mîntui p(r)e toți*. (Antim, L. 2000).

**4. Cuvinte cu etimologie nesigură: PURURI [Var.: púrurea]**, adv. (probabil < lat. *purus*) [...] *pururea* — identitate la nivelul celor trei versiuni.

### 5. Cuvinte create pe teren românesc

**5.1. De la cuvinte de origine latină: CERERE**, cereri, s. f. format de la verbul (*a*) *cere* (< lat. *quaerere*) *Ia aminte glasul cêrerii noastre* (Antim); **ÎNDREPTA**, vb. (*în + drept*) *Înd(i)repteașă-ne pre noi la calea Ta* (Antim, L. 2000); **ÎNDURAT**, adj. (participiul lui *îndura* < lat. *indurare*) *Doamne, Îndurate și Milostive – identitate*; **PUTERE**, puteri, s. f. format de la verbul (*a*) *putea* (< lat. *potere*) *Că a Ta-i tăria și a Ta-i împărăția și puterea și slava* (Dosoftei); **TĂRIE**, (rar) *tării*, s. f. (*tare + suf. -ie*) *Că a ta-i tăria* (Dosoftei), *Doamne, puternic întru milă și bun întru tărie* (Antim, L. 2000);

**5.2. De la cuvinte de origine slavă: NĂDĂJDUI**, vb. (*nădejde + suf. -ui*) [...] *de-a agiutarea ș-a mîntuirea pre toț carii nedejduiesc în numele Tău sfînt* (Dosoftei) / *A mîntui pe toți cei ce să nădăjduiesc întru sfînt numele Tău* (Antim) / *A mîntui pe toți cei ce nădăjduiesc întru numele Tău cel sfînt* (L. 2000); **VESELI**, vb. (< *vesel*) *Veselește inimile noastre* — identitate la nivelul celor trei versiuni;

**5.3. De la cuvinte de origine maghiară: MÎNTUIRE**, mîntuiri, s. f. format de la verbul (*a*) *mîntui* (< magh. *menteni*) *Doamne, puternic în milă și bun în vîrtute, de-a agiutarea ș-a mîntuirea pre toț carii nedejduiesc în numele Tău sfînt* (Dosoftei);

**5.4. De la cuvinte cu origine necunoscută sau cu etimologie nesigură: MĂRIRE**, măriri, s. f. (< *mări* < *mare* < probabil lat. *mas, maris*) *Că Ție să cuvine toată mărirea, cîntea și închinăciunea* (Antim); **RĂBDĂTOR**, -oare, adj. (*răbda + suf. -ător*) *Doamne, Îndurate și Milostive, Îndelung-răbdătorule* (L. 2000) / [...] *răbdătoriule* (Dosoftei, Antim).

Pentru a avea o imagine mai clară a ponderii fiecăreia dintre cele 5 grupe de cuvinte, le voi prezenta mai jos într-o ordine descrescătoare:

- 1) Cuvinte de origine latină: 13;
- 2) Cuvinte de origine slavă veche sau slavonă: 8;
- 3) Cuvinte de origine maghiară: 1;
- 4) Cuvinte cu etimologie nesigură: 1;
- 5) Cuvinte create pe teren românesc: 10.

În urma acestei clasificări se poate cu ușurință constata faptul că ponderea cea mai mare o au termenii de origine latină (aproximativ 40%), urmași de termenii

formați pe teren românesc (aproximativ 30%) și apoi de termenii de origine slavă (aproximativ 25%).

În ceea ce privește ultima categorie, putem remarca faptul că procedeul cel mai obișnuit de formare a unor cuvinte noi este derivarea, fapt constatat și de Ion Coteanu: „[...] derivarea este incontestabil mai productivă decât compunerea.”<sup>3</sup> Dintre derivatele enumerate mai sus atrage atenția un termen prezent în toate cele trei versiuni. Este vorba despre substantivul *tărie*, format din adjectivul *tare* + suf. abstract - *ie*. În limba română acest sufix are „aceeași origine (lat. *-ia*) ca și în celelalte limbi romanice. El a fost întărit prin împrumutul de cuvinte grecești și slave.”<sup>4</sup> Din categoria derivatelor cu prefixe avem un singur caz — verbul (*a*) *îndrepta* (cu prefixul lat. *în-*) — prezent la Antim și în ediția recentă a *Liturghierului*. Așa cum remarca Ion Coteanu, „o sursă inepuizabilă de derivare se află în verbe, căci infinitivul lung este un substantiv feminin”. Putem oferi ca exemplu cuvintele: *cerere*, *mîntuire*, *putere*.

Ca termeni formați prin compunere în text avem două exemple: *îndelung-răbdătorule* și *mult-milostive*, ambele forme fiind învechite.

Arunzând o privire de ansamblu asupra celor trei ediții ale *Liturghierului*, din punct de vedere lexical constatăm faptul că nu există diferențe care să ducă la deformarea sensului unor cuvinte. Se remarcă, în mod special, anumite realizări intertextuale ale sinonimiei, spre exemplu:

*Cérere* (Antim) — *rugare* (Dosoței)

*Îndelung-răbdătoriule* (Antim) — *lung* ~ (Dosoței) — *Îndelung-răbdătorule* (*Liturghier*, 2000)

*Întru* (Antim) — *spre* (Dosoței) — *spre* (*Liturghier*, 2000)

(*A*) *îndirepta* (Antim) — (*a*) *duce* (Dosoței) — (*a*) *îndrepta* (*Liturghier*, 2000)

*ca* să (Antim) — *întru* să (Dosoței) — *ca* să (*Liturghier*, 2000)

*Bun întru tărie* (Antim, *Liturghier*, 2000) — *bun în vîrtute* (Dosoței)

*Mărire* (Antim) — *slavă* (Dosoței, *Liturghier*, 2000) în structura: *Că Ție să cuvine toată mărirea, cîstea și închinăciunea* (Antim) — *Că a Ta-i tăria și a Ta-i împărăția și puterea și slava* (Dosoței) — *Că Ție se cuvine toată slava, cîstea și închinăciunea* (*Liturghier*, 2000).

Ne vom opri mai întâi asupra versiunii celei mai vechi a rugăciunii avute în vedere și anume, la varianta de text ce aparține mitropolitului Dosoței. În ceea ce privește limba întrebuițată de acesta, este bine știut faptul că Dosoței a avut o contribuție importantă, „inegală ca valoare”<sup>5</sup> în procesul evoluției limbii române.

<sup>3</sup> I. Coteanu, *Structura și evoluția limbii române (de la origini pînă la 1860)*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1981, p. 53.

<sup>4</sup> E. Slave, *Sufixele -ie, -ărie în Studii și materiale privitoare la formarea cuvintelor în limba română*, vol. al III-lea, Editura Academiei RPR, București, 1962, p. 164-167.

<sup>5</sup> Al. Rosetti, B. Cazacu, L. Onu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, *De la origini pînă la începutul secolului al XIX-lea*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Minerva, București, 1971, p. 133.



Conștient fiind de necesitatea introducerii limbii române în biserică, mitropolitul Dosoftei, a fost, la noi, „cel dintîi prelat” care a început „o acțiune organizată de înlocuire a limbii slavone din serviciul religios, traducînd în românește și publicînd cartea de căpetenie a cultului, *Liturgierul* (Iași, 1679; retipărit la 1683).”<sup>6</sup> „Dosoftei era conștient de faptul că limba literară românească de atunci se găsea la începutul ei, că era fixată numai în parte, că adevărata fixare urma să aibă loc de atunci înainte”, de aceea „acest cărturar, care țintea și la o revoluție lexicală a limbii, nu vrea să mai respecte normele generale și regionale ale limbii literare de pînă atunci și încearcă și o reformă în pronunție și sintaxă.”<sup>7</sup> În acest secol al XVII-lea, care poartă amprenta mitropolitului Dosoftei în ceea ce privește procesul de îmbogățire al limbii române, existau în paralel atît o variantă literară, cît și una populară, deosebite între ele la toate nivelurile limbii: fonetic, morfologic, sintactic și lexical. Dosoftei duce o adevărată luptă pentru ridicarea la rangul de normă a limbii literare a anumitor elemente populare moldovenești. În ceea ce privește derivarea, procedeu de formare predominant în cazul termenilor creați pe teren românesc, menționați mai sus, cărturarului moldovean i se recunoaște meritul de a fi adoptat „o poziție originală, anticipînd cu aproape două secole pe Aron Pumnul” (Rosetti, Cazacu, Onu, *op. cit.*, p. 151).

Dosoftei cunoaște foarte bine resursele lexicale ale limbii române, dar și limbile: greacă, slavonă, latină, polonă ș.a., limbi la care apelează atunci cînd româna nu dispunea de termeni corespunzători. Calcurile lexicale după limba greacă demonstrează strînsa legătură și, în același timp, dependența mitropolitului față de originalul grecesc după care face traducerea. Este cazul compuselor adjectivale: *lung răbdătoriu*<sup>8</sup> (în gr. μακρότιμος ‘răbdător’ – μακρός ‘lung’, θυμός ‘mînie’) și *mult milostiv*<sup>9</sup> (în gr. πολυέλεος ‘milostiv’ – πολυ ‘(cu) mult’, έλεος, ‘milă, milostenie’). Aceste „calcuri lexicale de expresie”, cum le numește E. Munteanu<sup>10</sup>, reprezintă „o transpunere, exactă sau aproximativă, a unui compus sau a unui derivat străin într-o altă limbă, însoțită de un transfer semantic”.

Înceiem discuția cu privire la mitropolitul Dosoftei, amintind faptul că, datorită lui „limba română se consacră definitiv, în Moldova, ca limbă a cultului” (Rosetti, Cazacu, Onu, *op. cit.*, p. 160).

În ceea ce privește versiunea antimiană a rugăciunii, se impune să menționăm în primul rînd faptul că Antim a avut în posesie tipăriturile lui Dosoftei<sup>11</sup>; în ciuda acestei realități însă, nutrim totuși convingerea că *Liturgierul* tipărit de acesta este o

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>7</sup> G. Ivănescu, *Limba mitropolitului Dosoftei în Studii de istoria limbii române literare*, Editura Junimea, Iași, 1989, p. 54

<sup>8</sup> Am preferat păstrarea formei fără cratimă, așa cum aceasta este prezentă în ediția critică a *Liturgierului* lui Dosoftei, aparținînd lui N. A. Ursu, Iași, 1980.

<sup>9</sup> Vezi nota anterioară.

<sup>10</sup> E. Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 229.

<sup>11</sup> D. H. Mazilu, *Introducere în opera lui Antim Ivireanul*, Editura Minerva, București, 1999, p. 177.

traducere proprie după originalul grecesc. Deși de origine georgiană, Antim Ivireanul a învățat foarte ușor limba română, reușind să se exprime într-un stil elegant și expresiv, utilizând, în același timp, un limbaj ușor, accesibil tuturor claselor sociale. Privită în raport cu aspectul general al limbii literare din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, „limba lui Antim Ivireanul are la bază exprimarea vie a poporului și impresionează prin claritate, prin expunere curgătoare și prin naturalețe.”<sup>12</sup> Punînd față în față scrierile celor doi ierarhi ai Bisericii Ortodoxe Române, se poate cu ușurință sesiza faptul că cele mai multe diferențe sunt datorate diversificării regionale și materialului lexical avut la dispoziție (avem în vedere și diferența de aproximativ 3 decenii dintre cele două ediții, timp în care limba română cunoaște o oarecare evoluție). Ambii s-au confruntat însă cu „îngustimea” limbii române în ceea ce privește lexicul de natură religioasă.

Toată această discuție privind nivelul lexical al limbii în diferitele sale stadii evolutive trebuie făcută prin raportarea la versiunea din 2000 a *Liturghierului*. Doar avînd la îndemînă o ediție recentă putem face anumite comparații privind rezistența sau, dimpotrivă, efemeritatea anumitor termeni sau formule standard. Canalizîndu-ne atenția asupra limbajului bisericesc actual observăm cu o destul de mare ușurință faptul că, în privința raportului dintre tradiție și inovație, acesta tinde spre o „oarecare reticență față de termenul neologic”<sup>13</sup> care se află de multe ori în concurență cu sinonimul/sinonimele mai vechi în limbă. Din această categorie a „termenilor din fondul mai vechi al limbii române preferați în detrimentul neologismelor”<sup>14</sup> fac parte termenii: *făcător* (< face + -ător) în loc de *creator* (< fr. *créateur*, lat. *creator*) – „...că mare ești și făcător de minunate” (Dosoftei); *veac* (< vsl. **вѣкъ**) în loc de *secol* (< lat. *saeculum*, it. *secolo*) – „... acmu și pururea și-n vecii de vea” (Dosoftei) / „...acum și pururea și în vecii vecilor” (Antim) / „... acum și pururea și în vecii vecilor” (*Liturghier*, 2000); *dub* (< vsl. **ДУХЪ**) și nu *spirit* (< lat. *spiritus*, it. *spirito*, fr. *esprit*) – „Sfîntul Dub”. La fel, adjectivul *sfînt* (< vsl. **свѣтъ**) – „Sfîntul Duh” cîștigă teren în fața corespondentului său, adjectivul *sacru* (< lat. *sacrum*) tot datorită „prudenței și rezistenței la inovații”<sup>15</sup>. Un caz similar îl constituie substantivul *slavă* (după slv. **слава**) – *Că Ție se cuvîne toată slava* (*Liturghier*, 2000) și substantivul *mărire* – *Că Ție se cuvîne toată mărirea* (Antim), în locul substantivului *glorie*. Tot cu scopul respectării tradiției se păstrează și unele forme vechi precum *tărie*, *facere* în locul altora noi ca *fermitate*, respectiv *creație*, *geneză*. Multe dintre aceste forme învechite s-au conservat de-a lungul vremii și i se impun astăzi diortositorului modern tocmai din dorința și nevoia de „a respecta, potrivit tradiției, litera și spiritul textului sacru”.<sup>16</sup> Acest caracter conservator al limbajului religios – ce caracterizează cu

<sup>12</sup> Al. Rosetti, B. Cazacu, L. Onu, *op. cit.*, p. 194.

<sup>13</sup> D.-L. Teleoacă, *Limbajul bisericesc actual între tradiție și inovație*, Editura Academiei Române, București, 2008, p.7.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>15</sup> E. Munteanu, *op. cit.*, p. 481.

<sup>16</sup> Gh. Chivu, *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*, București, 1997, p. 15.

precădere ortodoxismul — se cuvine a fi înțeles în strânsă legătură cu dogmatismul acestui tip de text: „păstrarea cu sfințenie” a anumitor forme sau formule standard este „unica în măsură să garanteze transmiterea infailibilă a mesajului religios.”<sup>17</sup>

În urma analizei comparative a celor trei versiuni observăm faptul că între ediția tipărită de Antim Ivireanul și cea actuală a *Liturghierului* există o identitate aproape totală. Cărțile traduse în românește de Antim și tipărite din îndemnul său — printre care se numără și *Liturghierul* (Tîrgoviște, 1713) — au fost reeditate de nenumărate ori, astfel că textul antimian s-a păstrat pînă în zilele noastre aproape neschimbat (ca lexic, sintaxă și stil) în biserica ortodoxă românească.<sup>18</sup> Acest fapt ne îndreptățește să afirmăm că aportul lui Antim la desăvîrșirea limbajului liturgic românesc este covârșitoare.<sup>19</sup>

### Anexă. Textul rugăciunii

**Dosoftei, *Dumnezeiasca Liturghie*, 1679:** „Doamne îndurate și milostive, lung răbdătoriule și mult milostivule, ascultă rugăciunea noastră și ia aminte glasul rugării noastre. Fă cu noi semn spre bine, du-ne în calea Ta, ca să împlăm într-adevăr Ta. Veselește inimile noastre, într-o să ne temem de numele Tău svînt, că mare ești și făcător de minunate. Tu ești Dumnezeu singur și nu este asemenea Ție nime în dumnezăi, Doamne, puternic în milă și bun în vîrtute, de-a agiutarea și-a mîntuirea pre toți carii nedejduiesc în numele Tău svînt. [...] Că a Ta-i tăria și a Ta-i împărăția și puterea și slava, a Tatălui și-a Fiiului și-a Svîntului Duh, acmu și pururea și-n vecii de veci.”

**Antim Ivireanul, *Dumnezeuștile și sfintele Liturghii*, 1713:** „Doamne, Îndurate și Milostive, Îndelung-răbdătoriule și Mult-milostive, ascultă rugăciunea noastră și ia aminte glasul cererii noastre; fă cu noi semn într-o bine; îndreptează-ne pre noi la calea Ta, ca să umblăm într-o adevărul Tău; veselește inimile noastre, ca să ne tēmem de numele Tău cel sfînt, pentru că mare ești tu și faci lucruri minunate. Tu ești Dumnezeu singur și nu iaste asemene Ție într-o dumnezei, Doamne, puternic într-o milă și bun într-o tărie, a ajuta și a mîngîia și a mîntui pre toți ceia ce să nădăjduiesc într-o sfînt numele Tău. Că Ție să cuvine toată mărirea, cinstea și închinăciunea, Tatălui și Fiiului și Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vécilor. Amin.”

***Liturghier*, 2000:** „Doamne, Îndurate și Milostive, Îndelung-răbdătorule și Mult-milostive, ascultă rugăciunea noastră. Fă cu noi semn spre bine; îndreptează-ne pe calea Ta, ca să umblăm într-o adevărul Tău; veselește inimile noastre, ca să ne temem de numele Tău cel sfînt, pentru că mare ești Tu și lucruri minunate faci. Tu singur ești Dumnezeu și nu este nimeni asemenea Ție, Doamne:

---

<sup>17</sup> D.-L. Teleoacă, *op. cit.*, p. 15.

<sup>18</sup> I. Bălan, *Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic*, Blaj, 1914, p. 230-253.

<sup>19</sup> D. H. Mazilu, *op. cit.*, p. 178.

puternic într-o milă și bun într-o tărie, spre a ajuta și a mângâia și a mîntui pe toți cei ce nădăjduiesc într-o numele Tău cel sfînt. Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea, Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.”

## Bibliografie

### A. Izvoare

- Antim Ivireanul, *Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, Tîrgoviște, 1713, Biblioteca Academiei Române, fondul de carte românească veche, cota 164.
- Dosoftei, *Dumnezeiasca Liturghie 1679*, ediție critică de N. A. Ursu, Iași, 1980.
- Liturghier*, Tipărit cu aprobarea Sfîntului Sinod și cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Teoctist Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

### B. Lucrări de referință

- I. Bălan, *Limba cărților bisericești. Studiu istoric și liturgic*, Blaj, 1914.
- Gh. Chivu, *Civilizație și cultură. Considerații asupra limbajului bisericesc actual*, București, 1997.
- I. Coteanu, *Structura și evoluția limbii române (de la origini pînă la 1860)*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1981.
- G. Ivănescu, *Limba mitropolitului Dosoftei în Studii de istoria limbii române literare*, Editura Junimea, Iași, 1989.
- D. H. Mazilu, *Introducere în opera lui Antim Ivireanul*, Editura Minerva, București, 1999.
- E. Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Al. Rosetti, B. Cazacu, L. Onu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, *De la origini pînă la începutul secolului al XIX-lea*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Minerva, București, 1971.
- E. Slave, *Sufixele -ie, -ărie în Studii și materiale privitoare la formarea cuvintelor în limba română*, vol. al III-lea, Editura Academiei RPR, București, 1962.
- D.-L. Teleoacă, *Limbajul bisericesc actual între tradiție și inovație*, Editura Academiei Române, București, 2008.

### C. Dicționare

- Micul dicționar academic*, vol. I-IV, Editura Univers Enciclopedic, București, 2003.
- Al. Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*, ediție îngrijită de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum, București, 2001.

## ASPECTE ALE TRADUCERII ÎN *BIBLIA DE LA BUCUREȘTI* (1688) ȘI ÎN REVIZIA LUI SAMUIL MICU DIN 1795\*

DRD. ANA-VERONICA CATANĂ-SPENCHIU  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
*ana\_bebe\_c@yahoo.com*

**Abstract:** This article is a comparative analysis between two fundamental religious texts: the *Bible* from 1688 and the revised edition from 1795 made by Samuil Micu. We deal mostly with translating problems and techniques encountered in the *Bible* from Blaj (1795).

**Keywords:** equivalence, notes, option, sense, *Bible*.

### 1. Considerații generale

Cel mai important moment din cadrul istoriei traducerilor îl constituie, fără îndoială, traducerea textului sfânt, reprezentînd în același timp un tărîm oarecum necunoscut și dificil de parcurs în încercarea traducătorilor de a reda cuvîntul biblic. Mediind nu numai între limbi, între entități lingvistice naționale, între ambiente culturale, întrucît traducerea este mai mult decît o transpunere a unui mesaj dintr-o limbă în alta, traducătorul pune în contact două culturi și două civilizații, individualizînd aspecte comune și diverse, pentru a stabili raporturi diferite între acestea.

Traducerea este un „... proces inextricabil și imprevizibil, care, istoric, apare atunci cînd o cultură «minoră» își dă seama că trebuie să-și asume rezultatele sau chiar virtuțile uneia pe care o consideră superioară. (...) După cum o limbă de cultură se naște prin traducere, va trebui să admitem că tot traducerea veghează și la moartea sa” (Munteanu 1987: 8). Procesul traducerii este unul lingvistic, însă integrează în sfera sa și elemente stilistice, culturale etc. ale diferitelor domenii conexe. Indiferent de interpretările date de către cercetători noțiunii de traducere, aceasta trebuie privită din perspectiva naturii textului care urmează a fi tradus, a contextului extralingvistic, a receptorilor și a scopului traducătorului.

Atunci cînd se discută problema filiației textelor, precum și aspectele practice ale traducerii biblice, critica traductologică ar trebui să aibă în vedere identificarea

---

\* **Acknowledgements:** This work was supported by the the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/88/1.5/S/47646].

exactă a textelor sursă și a eventualelor versiuni auxiliare folosite de traducători pentru a aborda și a interpreta corect fenomenul traductologic, altfel discuția are loc *in absentia*, iar rezultatele sunt viciate sau chiar greșite. Pentru a dobândi siguranță în identificarea surselor, ar trebui să avem dovezi directe, indicate de traducător, sau dovezi indirecte, din care să reiasă care este sursa sau traducătorul textului. Elementele paratextuale reprezintă aproape întotdeauna dovada de necontestat a identificării textului sursă, mai ales pentru că, prin intermediul acestora, traducătorul expune oficial, printre alte informații, și sursa (sursele) traducerii, scopul, metodele și neajunsurile acesteia.

Tradiția textuală biblică, începând cu primele traduceri în greacă și latină și continuând cu traducerea Sfintei Scripturi în limbile vernaculare, trebuie cunoscută prin această perspectivă. În demersul nostru nu ne propunem să prezentăm istoricul textului sacru sau să examinăm problema fidelității traducerilor față de sursele respective, ci am ales să studiem comparativ *Biblia* de la București (1688) și *Biblia* de la Blaj (1795), iar identificarea exactă a surselor acestora este de o însemnătate capitală.

Samuil Micu revizuieste prima ediție integrală a *Bibliei* în limba română, realizând însă, în același timp, și o nouă versiune, pornind de la textul grecesc în ediția *Septuaginta* Franeker<sup>1</sup> și nu textul latinesc al *Vulgatei*, textul oficial al tradiției (greco-)catolice. Deși aparținea unui unit, textul de la Blaj va fi utilizat pentru edițiile ulterioare ale *Bibliei*: ediția realizată în 1819 la Sankt Petersburg, ediția realizată de episcopul Filotei al Buzăului în 1854-1856, ediția de la Sibiu realizată de mitropolitul Andrei Șaguna și chiar ediția din 1914, care reproducea de asemenea *Biblia* de la Blaj, însă supusă unei revizuirii masive. Ediția *Bibliei* de la Franeker, realizată de elenistul olandez Lambert Bos în 1709, este ediția-sursă a traducerii lui Samuil Micu. Considerată a fi o ediție erudită prin numărul impresionant de note de subsol, *Septuaginta* realizată de Lambert Bos face trimitere la numeroase traduceri ale textului biblic, realizând în același timp un discurs paralel și fiind prevăzută cu o prefață. Un exemplar din această ediție se află la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române, cotele B6709 și R 81820; deține două hărți, dar și imagini ale unor pasaje biblice, realizate de Franciscus Halma.

Această ediție olandeză fusese stabilită prin „confruntarea variantelor din codicile de la Vatican, Alexandria și Oxford, precum și a celui din siriacă, a versiunilor lui Aquila, Symmachos și Theodotion, prin comparații cu Tetrapla și Hexapla lui Origen, printr-o paralelă critică între *Biblia* Complutensis, apărută la Alcalá de Henares între 1514 și 1517, *Biblia* Aldina, din 1518, de la Veneția, cu ediția derivată, tipărită la Frankfurt, în 1597, și între *Biblia* Romana, apărută, sub

---

<sup>1</sup> Eugen Pavel și Ioan Chindriș prezintă textul SEPT. FRANEK. ca fiind sursa B1795 în prefața ediției jubiliare a *Bibliei* de la Blaj. Această ediție grecească ar proveni din fondul de carte al Bibliotecii din Blaj.

auspiciile lui Sixtus al V-lea, în 1587” (Pavel 2001: 5). Samuil Micu consultă pentru realizarea B1795 o ediție poliglotă a *Bibliei*, de tipul celor îngrijite de Brian Walton, la Londra, între 1653-1657.

Adnotările din B1795 trimit la o ediție din 1663 a *Bibliei* de la Ostrog (1580-1581), iar prezența în B1795 a *Rugăciunii regelui Manase*, inexistentă în ediția Franeker sau în altă traducere românească, trimite la textul *Vulgatei* din 1592 (retipărită în 1690) (Pavel 2001: 6).

*Septuaginta* Frankfurt din 1597 este textul grecesc care a stat la baza traducerii *Vechiului Testament* a lui Nicolae Milescu, alături de versiuni de control precum traducerea slavonă a *Bibliei*, tipărită la Ostrog în 1581, și Vulgata. Manuscrisele 45 și 4389<sup>2</sup> reprezintă texte premergătoare *Bibliei* de la București. Astfel, se poate cu greu discuta despre identificarea sau rezolvarea unor probleme specifice de traducere biblică dacă sursele sunt necunoscute, iar dificultatea indicării textului-sursă este mult mai ridicată atunci când nu există informații directe sau indirecte în această privință.

Plecînd de la distincția coseriană care aduce în centrul discuției traducerea ca aparținînd vorbirii, considerăm că aceasta este un proces orientat spre text, deoarece se traduc doar textele, adică sensul și nu cuvintele sau propozițiile (Coseriu 1985: 218). Traducerea este un proces de transfer care necesită găsirea echivalentului optim în textul limbii-țintă însă cu înțelegerea sintactică, semantică și stilistică de către traducător a textului original. Textele care au o funcție comunicativă precisă pot fi încadrate într-o anumită tipologie, însă, pentru fiecare tip de traducere, există diferite principii și metode de traducere.

Discuția privind metoda aleasă pentru a reda cît mai precis forma și conținutul textului-sursă, precum și distincția între diferitele tipuri de traducere se regăsesc, în istoria traducerii, încă de la Ieronim, care identifică metode de traducere specifice pentru fiecare text, și anume, traducerea literală pentru *Biblie* și traducerea sensului pentru celelalte tipuri de texte, deoarece „*absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo misterium est*”. În multe privințe lucrurile nu s-au schimbat. Fiecare text este caracterizat de una sau mai multe trăsături și există tipuri diferite de traducere, care necesită metode de transfer și criterii diferite. Natura textului sursă este cea care determină alegerea unei strategii traductive, iar traducerea literală aparține cu certitudine domeniului biblic.

Deși transmiterea mesajului biblic a fost întotdeauna prioritară, textul revelat a impus traducătorului respectarea ordinii cuvintelor, a sintaxei, uneori o traducere cuvînt cu cuvînt, așadar o centrare a atenției pe formă și pe conținut. Traducătorul

---

<sup>2</sup> Manuscrisul 45 conține traducerea realizată după *Septuaginta* a lui Nicolae Milescu, revizuită probabil de Dosoftci în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, iar Manuscrisul 4389 este o traducere a *Vechiului Testament* după versiunile slavonă și latină, atribuită lui Daniil Andrean Panoneanul, realizată în aceeași perioadă (Munteanu 2008: 24).

va lua o poziție pe scara stilului traducerii, la un capăt situându-se traducerea literală, iar la celălalt capăt situându-se traducerea liberă. Poziția sa pe această scară poate fi determinată de înțelegerea procesului de traducere, iar umplerea golului cultural, care de multe ori este nu numai spațial ci și istoric, depinde de cunoașterea sa lingvistică (Whang 1999, în Porter, Hess 1999: 48-49).

Un loc aparte în știința traducerii îl constituie domeniul traducerilor biblice, ramură care s-a dezvoltat pe baza studiului textului limbii-sursă și pe observarea procedurilor de transfer în limba textului receptor. Cea mai simplă distincție din studiile despre traducere o constituie cea între procedeele de traducere literală și procedeele de traducere non-literală. Aceasta este o distincție oarecum diferită de cea binecunoscută între traducerea literală (fidelă cuvântului) și traducerea liberă (fidelă sensului). Distincția se aplică, de obicei, atunci când traducătorul traduce orientat fie spre textul-sursă, fie spre textul-țintă, urmînd ca textul tradus să fie „judecat” în funcție de alegerea metodologică făcută de către traducător.

O problemă în această dihotomie este determinată de lipsa în cîmpul traducerii literale a unei distincții între traducerea literală și traducerea cuvînt cu cuvînt, cele două expresii putînd fi considerate sinonime în anumite contexte. Această nediferențiere este datorată traducătorului, care trece în traducere, în mod natural, granița de la o modalitate la alta prin deciziile luate. Wolfram Wilss consideră că a echivala conceptul de traducere cuvînt cu cuvînt cu cel al traducerii literale constituie o alegere nepotrivită din punctul de vedere al metodologiei deoarece există o diferență nerezolvabilă între cele două procedee: traducerea cuvînt cu cuvînt, care include și traducerea interliniară, ce urmează structurile sintactice ale limbii-sursă, păstrînd echivalențele textului între limba-sursă și limba-țintă; și traducerea literală, care urmează regulile sistemului sintactic din limba-țintă, păstrînd, de asemenea, echivalențele semantice dintre limba-sursă și limba-țintă (Wilss 1982: 88-89).

James Barr, într-un studiu<sup>3</sup> dedicat literalismului în traducerea biblică, discută despre existența diferitelor feluri în care traducătorul poate fi literal sau liber în traducere, și acesta constituie argumentul principal pentru care autorul consideră traducerea a fi literală și liberă în același timp, însă, în moduri diferite și la diferite nivele. Distincția simplă între literal și liber este considerată a nu fi suficient de flexibilă, iar mulți traducători vechi ai Bibliei par să nu fi avut o politică clară sau bine definită în ceea ce privește redarea textului, utilizînd pentru fiecare context o soluție particulară, în favoarea traducerii libere sau a celei literale, de unde tendința spre inconsecvență. (Barr 1979: 280). Autorul distinge între „traduceri literale, care oferă o redare semantică adecvată a originalului” (“literal renderings which also give an adequate semantic rendering of the original”) și „redări literale, care nu

---

<sup>3</sup> James Barr, *The Typology of Literalism in ancient biblical translations*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1979 în vol. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1979*, Philologisch-Historische Klasse, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.



indică corect sensul din original, însă arată o relație apropiată cu forma originalului” („literal renderings which, while their semantic indication is far from being an adequate indication of the meaning of the original, nevertheless show a close and understandable relation to the form of the original”) (Barr 1979: 289-294).

O traducere formală, bazată pe formă și nu pe sens, dar nici excluzându-l, poate oferi posibilitatea cunoașterii unei limbi, a unei evoluții lingvistice, a contextului social, cultural, a unei civilizații și a autorului textului de tradus. Cu toate acestea, imposibilitatea, în unele cazuri, de a rezolva anumite situații de traducere poate conduce prin literalitate la texte cu adevărat obscure, însă purtătoare de informații prin păstrarea formei originalului.

O altă modalitate de a avea cunoștință despre cultura și civilizația textului sursă se poate realiza prin intermediul traducătorului, care, atunci când se regăsește într-o situație deosebită de traducere, poate opta fie pentru elemente paratextuale, fie pentru a păstra forma textului sursă fără a avea în vedere sensul în mod precis, fie de a încerca o traducere liberă, care ar defavoriza forma lingvistică. S-ar putea spune că aparatul paratextual constituie o tehnică de compromis în traducerea biblică, deoarece limbile vernaculare, în perioadele de început ale dezvoltării lor, nu dispuneau de mijloace de exprimare adecvate exigențelor discursive ale sferei religioase.

Nu există o unică modalitate de traducere a unui text, mai ales în cazul textului biblic, deoarece Biblia conține texte diferite din punct de vedere tipologic. Această diversitate de posibilități se datorează nu numai diferenței la nivelul structurilor lingvistice și culturale, ci provine din însuși faptul că există o distanță temporală consistentă. Traducerea este în sine o re-creare și trebuie să posede caracteristicile coerenței, ale omogenității stilului și ale unității interne. Alegerea unei soluții de traducere poate fi de multe ori influențată de natura mesajului, mai ales în cazul textelor biblice, de scopul traducătorului, care va avea întotdeauna o funcție de reformulare și de tipul de receptori (vezi Buzzetti 1973: 150-151).

## **2. Strategii traductive. Aplicație pe textele *Bibliei de la București (1688)* și al *Bibliei de la Blaj (B1795)***

### **2.1. Glosele**

1. Tradiția biblică textuală a înregistrat numeroase elemente paratextuale, în care „părinții” traductologiei își expuneau și își motivau adesea opțiunile, expunând, implicit, și anumite principii de traducere. Astfel, o traducere prevăzută cu note de subsol rezulta din necesitatea depășirii literalității, făcând înțelesă cititorilor modalitatea de expresie și gândire, dar și tradiția contextului limbii-sursă. Legitimând apariția într-un fel de spațiu meta-textual a vocii traducătorului și permițând cititorului să facă distincție între vocea textului și cea a traducătorului,

glosarea este considerată a fi cea mai adecvată strategie de traducere în cazul unei abordări literale (vezi Lungu-Badea 2008: 102).

Traducerea realizată de Samuil Micu în cazul *Bibliei* de la Blaj este de asemenea una literală, însă, precum în multe alte traduceri biblice, literalitatea este prezentă și în acest caz în grade sau nuanțe diferite între cei doi poli: literă și sens. Prezența celor 195 de glose numai în primele două cărți ale *Bibliei* de la Blaj denotă încercarea traducătorului de a ieși din strictețea literalității și de a realiza în același timp o traducere erudită.

Ne-am centrat atenția, în special, asupra problemelor de traducere surprinse de Samuil Micu în glosele sale, iar corpusul de texte care ne-a servit pentru documentare, pentru comparație și pentru sublinierea unor opțiuni de traducere este reprezentat de: *Septuaginta* în ediția realizată de Lambert Bos în 1709 (SEPT. FRANEK.) și *Septuaginta* în ediția realizată la Veneția<sup>4</sup> în 1687 (SEPT. VEN.), *Vulgata Clementina* în ediția din 1929 (VULG.), manuscrisul 45 (MS. 45) și manuscrisul 4389 (MS. 4389)<sup>5</sup>, *Biblia* de la București (B1688), *Biblia* de la Blaj (B1795), dar și alte ediții moderne ale textului sacru în limba română, precum *Biblia* realizată de Bartolomeu Anania (ANANIA) și *Septuaginta* în ediția Polirom, din 2004 (SEPT. NEC.), pe care le-am utilizat pentru clarificarea sau sublinierea unor aspecte lingvistice.

Cu toate că deținea opțiunea de a realiza o traducere simplă, fără implicarea unor astfel de elemente paratextuale, cărturarul optează pentru glosare, una dintre tehnicile de traducere care asigurau informarea potențialilor cititori, dar și furnizarea de repere pentru traduceri ulterioare. Parcurgerea atentă a textului B1795 ne-a determinat să constatăm că aceste glose, deși nu sunt clasificate în mod evident, pot fi sistematizate prin diferitele lor trimiteri și prin funcția pe care o îndeplinesc pentru receptor. În prima parte a lucrării noastre clasificăm glosele B1795 după conținutul acestora, iar în cea de a doua parte vom urmări o clasificare a notelor după trimiterile către diferitele surse-model utilizate de traducător, încercând să oferim câteva aspecte ale strategiilor de traducere utilizate de Samuil Micu.

2. Deosebit de variate, glosele *Bibliei* blăjene sunt rezultatul elucidării unor contexte obscure și lacunare, dar nu numai. Prin notele sale, cărturarul ardelean lămurește situații de traducere mai dificile făcând trimitere la textele sursă, lansează aprecieri cu privire la acomodarea semantică a unor termeni în limba română, captează atenția cititorului, avizat sau nu, prin informațiile oferite asupra realităților necunoscute, descrie o anumită noțiune prin echivalențele acesteia din limba latină sau din limba greacă.

Făcând referire fie la „Biblia cea veachie”, fie la Biblia „cea elinescă a celor șaptezeci de dascăli”, fie la alte texte precum: Biblia „latinească”, „sirienească”,

---

<sup>4</sup> Această ediție este considerată de specialiști a fi foarte apropiată de ediția FRANKF.

<sup>5</sup> Textele celor două manuscrise (MS. 45, MS. 4389) le-am preluat din ediția MLD.

„jidovească”, „aravicească”, Samuil Micu nu este nevoit să elaboreze o traducere foarte strictă, determinată de utilizarea unei singure versiuni, ci se află în situația complexă, dar favorabilă, de a observa mai bine problemele textelor-sursă și ale limbii române.

3. Glosele B1795 fac trimitere la textul biblic de la 1688 sau la textul grecesc, recunoscut de altfel ca sursă pentru traducere, însă semnificativ este faptul că Samuil Micu trimite în adnotări și la alte izvoare. O primă privire asupra acestor trimiteri către numeroasele texte biblice din glosele B1795 ne-ar determina să credem că acestea ar aparține textului sursă al B1795 și ar fi redactate în consecință de Lambert Bos, însă printr-o comparație atentă cu SEPT. FRANEK. am constatat că Samuil Micu este autorul acestora, după cum reiese din următoarele adnotări:

Gen. 1:10: *Și au numit Dumnezeu uscatul pământ și adunările apelor le-au numit mări (d). Și au văzut Dumnezeu că este bine. 10. (d) Tot lacul și toată adunarea apelor să numesc mări. S. Ieronim.; Gen. 3:7: Și s-au deschis ochii (a) amânduror, și au cunoscut că era gol, și au cusut frunze de smochin, și și-au făcut acopereminturi împregiurul trupului. 7. (a) Nu de ochii cei trupești, ci de priceaperea minții, Sfântul Ioan Gură de Aur.*

4. Având un conținut valoros pentru cititor, notele explicative îmbogățesc orizontul de cunoaștere al acestuia prin diversitatea de informații aduse, oferindu-i și posibilitatea de a avea o privire mai profundă asupra fenomenului lingvistic, asupra procesului de traducere, asupra termenilor religioși și asupra elementelor constitutive ale ritualului religios. Un grup consistent de 49 de glose explicative, aparținând integral traducătorului român, prezintă un conținut informațional deosebit, referindu-se la:

- unități de măsură (Ex. 17:7, n. 36. (a): *Gomor era a zecea parte a unei măsurii jidovești, carea să chema ifi. Osibite sînt aceale măsuri de ale noastre.*);
- plante (Ex. 22:29, n.(e): *Adecă: pîrgă holdelor; (j) Adecă: a viilor.*);
- animale (Ex. 13:12, n. (b): *Turme, cirezji, ciurzji, adecă din toate dobitoacele.*);
- vestimentație (Ex. 39:27, n.(a) *Rochiile sînt baină cu carea să încinge, mai lungă ceva decît cum au zidarii cînd lucră.*);
- termeni religioși (Ex. 34:28 n. (a) *Cuvintele legii, ceale zece porunci; Gen. 1:1, n. (a) Întru început, adecă, mai înainte de a face alte lucruri care să vîd. Sau la începutul vremii. Sau cu cuvîntul, adecă prin Fiul, Carele este Cuvîntul lui Dumnezeu.*);
- toponime (Gen. 14:2, n. (a) *Valacul acesta este cetatea carea pre vremea lui Moisi să chema Sigor.*);
- elemente ale ritualului religios (Ex. 29:41, n. (v) *După jertva cea de dimineață, adecă, într-acei chip să se facă, să se jertvească și al doilea miel, și să se toarne vin la el, cum s-au făcut și cel ce s-au jertvit dimineața.*).

5. Fiind privită de cele mai multe ori cu reticență de traducători din cauza caracterului său de segmentare a lecturii, strategia glosării împletește vocea textului-sursă cu cea a traducătorului, aducînd o completare logică textului. Cele 16 glose complete (Gafton 2005: 196-268) inventariate în cele două cărți biblice analizate sunt rezultatul necesității resimțite de către cărturarul român, în încercarea

sa de a exprima cât mai precis sensul, de a clarifica contextul enunțiativ, de a se elibera oarecum de constrângerile impuse de o traducere dominată de literalitate și de structurile rigide impuse de cele două limbi intrate în contact prin procesul traducerii.

Din această categorie de glose, care încorporează în majoritatea situațiilor forme verbale variate, alegem spre exemplificare următoarele versete: *Șapte zile veți mânca așine, iară a șaptea zi (a) sărbătoare Domnului.*; 6. (a). *Veți ținea.* (Ex. 13:6, n. (a); *Și acum blăstămat (d) tu de pre pământul care au deșchis gura sa să primească sângele fratelui tău din mâna ta!* 11.(d) *vei fi* Gen. 4:11, n. (a)).

### 2.1.1. Strategii traductive cu implicația glosării

1. Încercînd să depășească obstacolul cultural și lingvistic și să pătrundă în universul textului sursă, Samuil Micu și-a exprimat prin strategia glosării interesul pentru realizarea unei traduceri adecvate limbii și culturii românești, prezentînd în glose variante secundare de traducere a unui verset (Ex. 28:34 *Și va purta Aaron păcatele celor sfinți (a), oricîte vor sfinți fiii lui Israil, a toată darea sfințelor lor, și va fi pe fruntea lui Aaron pururea priimită lor înaintea Domnului.* n. (a) *Și va purta Aaron păcatele celor ce au adus și au sfințit daruri sau jertve lui Dumnezeu. Sau va purta păcatele, pentru care au adus și au sfințit daruri sau jertvă Domnului*) sau făcînd trimitere la „tălmăcirea” altor traducători (Gen. 49:6 n. (v) *Unii tălmăcesc: întru adunarea lor nu să vor grăi ceale înalte ale meale*), oferind astfel cititorului opțiuni diferite de înțelegere a textului.

2. Mînușos compilate de filologul român, seriile sinonimice întîlnite în 7 glose ale lui Samuil Micu reflectă modelul de critică textuală al ediției Franeker, realizat de Lambert Bos (Pavel 2001: 5). O astfel de situație este prezentă în Gen. 49:3 „*Grece.: seliros, latin.: durus, adecă virtos, greu, aspru, cumplit,*” pentru termenul *cumplit*. În majoritatea versetelor analizate, Samuil Micu este consecvent cu *Biblia* de la București, păstrînd termenii acesteia, însă glosează în notele sale sinonime adecvate limbii timpului său.

### 2.1.2. Strategii traductive implicate în procesul de revizuire a *Bibliei* de la București (1688)

1. Spre deosebire de celelalte trimiteri făcute de traducătorul ardelean, glosele, care fac trimitere la *Biblia* de la București, 23 la număr, consemnează omisiuni, explicitări de natură sinonimică, referiri la tehnica de traducere și lămuriri pentru o înțelegere mai bună a textului.

Raportarea la textul B1688 este realizată în trei moduri diferite prin intermediul glosării, permițîndu-ne în același timp să observăm anumite strategii traductive.

În prima situație se poate observa fidelitatea traducătorului ardelean față de SEPT. FRANEK; totuși, în adnotări, acesta face trimitere la segmente de conținut absente din traducerea sa, dar care sunt prezente în *Biblia* de la București și corect

traduse conform ediției FRANKF.

O altă modalitate se prezintă atunci când Samuil Micu preia soluția de traducere din B1688, așezînd-o între paranteze și expunînd în mod explicit acest fapt în adnotare.

În cel de-al treilea caz, Samuil Micu, deși traduce conform ediției Franeker, compensează sensul prin trimiterea făcută la B1688. În această situație putem observa opțiunea de traducere a versetului din tipăritura cantacuzinească, cu mici diferențe de ordin lexical sau de topică față de B1795, și, astfel, avem o soluție secundară de traducere, propusă de cărturarul ardelean.

2. Din cadrul celor 23 de glose cu trimitere la *Biblia* de la București, 9 prezintă omisiuni, sub formă nominală, a unor subordonate relative sau a unor fraze din textul de la Blaj.

Printr-o analiză comparativă cu textul grecesc, edițiile Franeker și Frankfurt (respectiv SEPT. VEN.), dar și cu manuscrisele 45 și 4389, și mai ales cu textul de la 1688 am constatat inconsecvențe considerabile între cele două traduceri românești. Pentru a sugera complexitatea traducerii lui Samuil Micu prezentăm un exemplu în tabelul următor:

Ediții	Gen. 32:29
B1795	<i>Și au întrebat Iacov și au zis: „Spune-mi numele Tău” Iară el au zis: „Pentru ce întrebi tu numele Mieu (a) ?” Și l-au binecuvîntat pre dînsul acolo.</i> 29. (a) <i>Biblia cea veachie rumî. are: pentru ce întrebi tu numele Mieu, care easte minunat.</i>
B1688	<i>Și întrebă Iácov și zise: „Spune-m numele tău”. Și-i zise: „Pentru că ci aceasta întrebi tu numele mieu, carele iaste minunat?” Și-l blagoslovi pre dînsul acoló.</i>
MS. 45	<i>(...) „Pentru că ci aceasta întrebi tu numele mieu, carele iaste minunat”?</i>
MS. 4389	<i>(...) „Pentru ce întrebi de numele mieu, că numele mieu iaste minunat”?</i>
FRANKF.	<i>(...) ὃ ἐστὶ θαυμασόν</i>
SEPT. FRANEK.	Absent

Aceste inconsecvențe cu privire la propoziția relativă ὃ ἐστὶ θαυμασόν (FRANKF., Gen. 32:29) întâlnite în versetele biblice românești prezentate în această secțiune se datorează nu unei erori a lui Samuil Micu, de omitere a acestui segment de text, mai ales dacă subliniem faptul că traducătorul ardelean adnotează minuțios

aceste diferențe, făcînd trimitere la *Biblia* de la București, ci diferitelor versiuni grecești avute drept sursă pentru traducerea celor două texte biblice românești. O observație importantă pentru procesul traducerii acestui verset o formulează Bartolomeu Anania în ediția sa, în nota b: *Această ultimă mențiune nu se află în toate versiunile Septuagintei*, teologul atrăgînd astfel atenția asupra segmentului ὅ ἐστι θαυμασόν, care nu este prezent în toate versiunile *Septuagintei*. O situație asemănătoare cu cea precedentă o întîlnim în *Facerea*, versetul 8, capitolul 12 unde sintagma *care i s-au arătat lui* este omisă în mod voluntar de către filologul român în traducerea sa: *Și s-au dus de acolo în munte către răsăritul lui Vetil, și s-au întins acolo cortul său în Vetil, lângă mare, și Anghel către răsărit, și au zidit acolo oltariu Domnului, și au chemat numele Domnului*. Samuil Micu încearcă, prin intermediul adnotării redactate acestui verset n. (a) *Biblia cea rom. are: Domnului, Celui ce S-au arătat lui*, să rămîină fidel textului Sept Franek. *καὶ ἐπεκαλέσατο ἐπὶ τῷ ὀνοματι κυρίου*, însă fără să piardă din vedere revizuirea textului de la 1688. Această unitate de traducere „omisă” este transpusă în mod fidel din SEPT. VEN. (...) *καὶ ἐπεκαλέσατο ἐπὶ τῷ ὀνοματι κυρίου τῷ αὐτῷ* în B1688 prin (...) *și numi pre numele Domnului care i s-au arătat lui*.

3. Trimiterile la textul B1688 demonstrează revizuirea atentă realizată de Samuil Micu asupra textului din secolul al XVII-lea, dar și fidelitatea traducătorului din secolul al XVIII-lea față de ediția Franeker. În cele mai multe exemple, Samuil Micu se situează, în procesul traducerii, în limitele textului-sursă, făcînd în același timp trimitere în glose la B1688. Într-un număr mai redus din versetele adnotate, Samuil Micu optează pentru a păstra soluția de traducere din *Biblia* de la București, recunoscînd opțiunea în glosele respective și redactînd-o între paranteze. Un astfel de exemplu ar fi: *Și toate vasele, și toate unealtele, și ferușii (b) curții de aramă (și vei face haine vinete și mohorâte și roșii, ca să slujească cu eale întru ceale sfînte) (v)*, n. (v) *Ce să cuprînde într-acest parentesis din cea veachie Biblie s-au pus ( Ex. 27:19)*. Atent la elementele obscure din text, Samuil Micu a reușit de cele mai multe ori să rezolve situațiile complicate de transfer lingvistic, de adaptare și de echivalare și prin glosele redactate. În secvența următoare supunem analizei comparative trei versete în care Samuil Micu face trimiteri la textul grecesc și la textul biblic de la 1688 cu privire la termenii *cuvinț* și *lucru*, după cum urmează:

Ediții	Ex. 2:14
B1795	<i>Iară el au zis: „Cine te-au pus domn și judecătoriu preste noi? Au, doară, vei să mă ucizi tu, precum ai ucis ieri pre eghiptean?” Și temîndu-să Moisi, au zis: „Oare cum s-au vădit (a) lucrul acesta?”</i> 14. (a) Grece.: <i>cuvințul</i> .
B1688	<i>Și cela zise: „Cine te-au pus boiaren și judecătoriu pre noi? Au doară vei tu să mă ucizi tu în ce chip ai ucis ieri pre eghiptean?” Și să spămîntă Móisi și zise: „De ce s-au făcut așa dovedit acest cuvinț?”</i>

MS. 45	<i>Și ceta dzise: „cine te-au pus boiarin și giudecător pre noi? Au doară vei tu să mă ucizi în ce chip ai ucis ieri pre eghiptean?” Și să spăimîntă Moisi și dzise: „De s-au făcut așa arătat acesta cuvîntul?”</i>
MS. 4389	<i>Iar el zise: „Cine te-au pus domn sau judecător preste noi? Au vei tu să mă ucizi cum ai ucis ieri pre eghipteanin”? Iar Moisei, temîndu-se, dzise: „Dară de se va anzi acest cuvînt?”</i>
SEPT. FRANEK.	<i>(...) Εἰ ὅτος ἐμφανὲς γέγονε τὸ ῥῆμα τοῦτο.</i>
ANANIA	<i>(...) Și s'a spăimîntat Moise și a zis: „Ieșit-a oare la lumină fapta pe care am făcut-o?”</i>
SEPT. NEC	<i>(...) Moise s-a înfricoșat și a zis: „Oare s-a aflat lucrul acesta?”</i>
ΣΕΠΤ. EN.	<i>Εἰ ὅτος ἐμφανὲς γέγονε τὸ ῥῆμα τοῦτο</i>

Din simpla comparație a traducerilor cu originalul grecesc al acestui verset propus pentru analiză (Ex. 2:14) reiese că traducătorul din secolul al XVII-lea, ca și cel din secolul al XVIII-lea, traduc conform sensului impus de termenul grecesc *ῥῆμα*, păstrînd în măsuri diferite fidelitatea față de textul biblic. Spre deosebire de traducătorul de la 1688, ca și de MS. 45 și MS. 4389, filologul ardelean traduce grecescul *τὸ ῥῆμα τοῦτο* (SEPT. FRANEK.) din Ex. 2:14 prin *lucrul acesta* și nu prin sintagma *cuvîntul acesta*. Sensul este intuit corect de Samuil Micu pentru acest context prin *Oare cum s-au vădit (a) lucrul acesta?* și nu „De ce s-au făcut așa dovedit acest cuvînt?”, cum întîlnim în B1688, mai ales avînd în vedere că Samuil Micu adnotează în mod explicit trimiterea la sensul secundar din limba greacă: 14. (a) Grece.: *cuvîntul*. (B1795, Gen. 2:14). În cel de-al doilea exemplu ales referitor la substantivul *ῥῆμα* traducătorii optează pentru aceeași soluție de traducere a cuvîntului, echivalînd în ambele cazuri secvența *μετὰ δὲ τὰ ῥήματα* (SEPT. FRANEK., Gen. 15:1) prin *iară după cuvintele acestea*, opțiune comună pentru cele două texte biblice românești. Astfel, Samuil Micu încearcă să rezolve acest literalism prin trimiterea la sensul se-cundar din textul grecesc și atrăgînd atenția asupra dublului sens avut de termenul *ῥῆμα* și anume de 1. ‘that which is said or spoken, a word, saying, expression, phrase’. 2. ‘also the thing spoken of, a thing’. (Liddell-Scott, s.v.). Traducătorul ro-mîn alege sensul secundar al acestui cuvînt grecesc, însă mult mai corespunzător contextului discutat și în consecință limbii române. Pornind de la aceste date, subli-niem că gr. *ῥῆμα*, alături de *λόγος*, traduc în *Septuaginta* ebr. *da'ba'r* ‘cuvînt’, dar *ῥῆμα* a preluat în *Septuaginta* și sensul de ‘eveniment, care prin cuvînt este fixat și relatat’. Semnificativ este că evreii considerau că orice cuvînt rostit trebuie să reflecte raportul real dintre el și conceptul exprimat.

Ultimul dintre versetele analizate atrage atenția prin glosarea realizată cu privire la cele două sensuri discutate anterior. Cunoscînd sensurile termenului grecesc *ῥῆμα* (SEPT. FRANEK., Gen. 21: 6), Samuil Micu atrage atenția în glosa sa asupra unei posibile inconsecvențe. Într-un mod asemănător Lambert Bos, cu toate că preferă, în textul său, termenul *ῥῆμα*, adnotează acestui verset următoarele versiuni

biblice unde poate fi ușor constatată alternanța termenilor: *Codicem Alexandrinum Manuscriptum* (Ms. A. *ἐποίησεν τὸ πρᾶγμα τοῦτο*), *Cotonianum Manuscriptum* (Ms. Cot. *ἐποίησε τὸ ῥῆμα τοῦτο*), *Editionem Complutensem* (C. ed. *item habet ῥῆμα*), *Editionem Aldinam* (Ald. *ἐποίησεν σοι τὸ πρᾶγμα τοῦτο*), subliniind astfel problematica acestor termeni și contextualizarea diferită din diferite ediții.

Ediții	Gen. 21:26
B1795	<i>Și Avimeleh au zis lui: „Nu am știut cine au făcut ție lucrul acesta (g), nici tu nu mi-ai spus, nici eu nu am auzit, fară numai astăzi. 26. (g) Grece.: cuvântul acesta, iară jidoveaste: lucrul acesta, și româneaste, încă vine mai bine lucrul decât cuvântul.</i>
B1688	<i>Și zise lui Avimeleh: „N-am știut cine au făcut ție lucrul acesta; nice tu mi-ai spus, nice eu am auzit, fără numai astăzi.</i>
Ms. 45	<i>Și dzise lui Avimeleh: „N-am știut cine au făcut ție acesta lucru. Nice tu mi-ai spus, nice eu am auzit fară numai astăzi”.</i>
Ms. 4389	<i>Și zise Avimeleh: „N-am știut cine au făcut acest lucru ție. Nici tu nu mi-ai spus, nici eu nu am auzit pînă astăzi”.</i>
SEPT. FRANEK.	(...) <i>Οὐκ ἔγνων τίς ἐποίησέ σοι τὸ ῥῆμα τοῦτο - in notă πραγμα Nota 59- Ms. A. ἐποίησεν τὸ πρᾶγμα τοῦτο. Ms. Cot. ἐποίησε τὸ ῥῆμα τοῦτο. C. ed. item habet ῥῆμα. Ald. ἐποίησεν σοι τὸ πρᾶγμα τοῦτο.</i>
ANANIA	<i>Dar Abimelec i-a zis: „Nu știu cine ți-a făcut lucrul acesta! Nici tu nu mi-ai spus mie nimic, nici eu n'am auzit decât astăzi”.</i>
SEPT. NEC	<i>Abimeleh i-a zis: „Nu știu cine a făcut asta. Tu nu mi-ai spus nimic și eu abia astăzi am aflat.”</i>
ΣΕΠΤ. ΕΝ.	<i>Οὐκ ἔγνων τίς ἐποίησέ σοι τὸ πρᾶγμα τοῦτο</i>

Avînd în față trei versiuni, Samuil Micu pare permanent preocupat să realizeze o traducere adecvată conținutului și formei limbii-țintă, păstrînd caracteristicile textului-sursă. Semnificativă este preocuparea sa continuă de a respecta norma limbii române, prin încercarea de a acomoda semantic termenii care pot crea anumite confuzii. De asemenea, interesant este faptul că unii traducători moderni (SEPT. NEC) preferă, probabil din cauza alternanței, să omită substantivul discutat, utilizînd numai forma pronumelui demonstrativ.

4. O adnotare izolată în cartea *Ieșirea*, capitolul 38, versetul 8, ne indică faptul că traducătorul român recunoaște drept sursă „Bibl. Sirienească”, iar pentru comparație trimite la textul românesc de la 1688 și la cel latinesc, considerînd importantă precizarea echivalentului întîlnit în cele două texte: *Și au făcut spălătoare de aramă, și temelul ei de aramă întră (a) oglinzile muielor celor ce au postit, care au postit la ușile cortului mărturiei (b). 8. (a) Întră, am luat din Bibl. Sirienească; cea românească și latinească are din, în loc de întră. (b) Celor ce au postit, adecă a muielor care străjuia la ușa cortului.*



### 2.1.3. Strategii traductive cu privire la termeni de origine grecească

Cugetînd asupra rezultatului traducerii, Samuil Micu adnotează 24 de trimiteri la textul grecesc. Dintre acestea am adus în discuție cîteva exemple:

1. Comparînd versetul 21, capitolul 4 din cartea *Facerii* din B1795: *Și numele fratelui lui Iuval; acesta au fost care au izvodit canonul și alănta (i)* cu versetul corespunzător din B1688: *Și numele fratelui lui, Iuval; acesta era care au/arătat canonul și copuzul*, am constatat o concordanță cu privire la echivalarea termenului grecesc *ψαλτήριον* (SEPT. VEN., SEPT. FRANEK.) prin *canon*, ‘instrument muzical de origine orientală, formată dintr-o ladă sonoră trapezoidală, cu coarde puse în vibrație cu amîndouă mîinile’, fiind un împrumut din greacă prin filieră slavonă (cf. MDA), însă termenul gr. *κιθάραν* (SEPT. VEN., SEPT. FRANEK.) este tradus în *Biblia de la București* și MS. 45 prin *copuz* ‘un instrument cu coarde’, termen de origine turcă, care nu pare a fi fost niciodată răsîndit și fixat în limbă, precum dovedesc multele variante și nevoia de a-l glosa (cf. DLR). MS. 4389 prezintă, pentru același context, forma schimbată fonetic de plural *căpuzele*, iar *Biblia de la Blaj*, termenul *alănta*, termen cu etimologie multiplă (tc. *laut*, ngr. *λαούτα*), care desemnează ‘orice instrument muzical cu coarde care produce sunete prin ciupire, cobză, harpă’ (cf. DLR). Semnificativă este glosa *i* adnotată la acest verset: 21. (i) *În grece: carele au izvodit Psaltirea și ceaterea, adecă muzica*, formulă prin care Samuil Micu preciza mai clar sensul acestor echivalări, încercînd să identifice instrumentele muzicale semnalate, probabil motivat de inconsecvența prezentată de acești termeni în versiunile paralele utilizate de Samuil Micu, după cum se poate observa în VULG.: *psalterium et cithara*. (Gen. 4:21).

2. Glosele cu trimitere la textul grecesc dețin, alături de astfel de echivalențe, și glose explicative, serii sinonimice cu funcție de îmbogățire, precizare și clarificare a sensului. Astfel, în Gen. 36:15: *Aceștia sînt domnii (b) fiului lui Isav, fiii lui Elișas, celui întîiu născut a lui Isav, domnul Teman, domnul Omar, domnul Sofar, domnul Chenez., cărturarul glosa 15. (b) Grece.: Aceștia sînt igbemonii, care cuvînt rumîneaste-l putem zice povățuitori, voivozi, domni, așea și mai jos*, completînd sensul și facilitînd înțelegerea prin precizarea echivalentul grecesc și a seriei sinonimice.

3. Un context de traducere interesant l-am observat prin compararea versetului 8, capitolul 19 din *Facerea* din B1795 cu același verset din B1688, dar și cu MS. 45, MS. 4389, după cum urmează:

Ediții	Gen. 19:8
B1795	<i>Ci am eu doao feate, care n-au cunoscut bărbat, pre acealea voiu scoate la voi, și vă faceți treaba cu eale după cum va plăcea voao, numai asupra bărbaților acestora să nu faceți nedrept, pentru că au intrat supt acoperemîntul casii mele (b)”</i> .
B1688	<i>Iară sînt la mine feate carele n-au cunoscut bărbat; scoate-le-voiu pre eale la voi și vă faceț treaba cu eale după cum va plăcea voao,</i>

	<i>numai la oamenii aceștea să nu faceți strîmbătate, pentru căci au intrat supt acoperemîntul stîlpilor miei”.</i>
Ms. 45	<i>Iară sîntu la mine fete carele n-au bărbat; scoate-le-voi pre ele la voi și vă tribuiți cu ele după cum va plăcea voao, numai la aceștia oameni să nu faaceți strîmbătate pentru care lucrul au intrat la acoperemîntul stîlpilor miei.</i>
Ms. 4389	<i>... fete care nu știu bărbat: ce...scaoate la voi și veț face cu dîn(sele cum) vă place numai bărbașilor... să nu le faceți răotote căci au ... (sub) acoperemîntul casei mele.</i>
SEPT. FRANEK.	<i>(...) ὑπὸ τῆν σκέπην τῶν δοκῶν μου.</i>
SEPT. VEN.	<i>(...) ὑπὸ τῆν σκέπην τῶν δοκῶν μου.</i>

Samuil Micu glosa la acest verset următoarea trimitere la textul grecesc: 8. (b) *Grece.: supt acoperemîntul grinșilor mele*, prezentînd astfel prin adnotare o soluție secundară de traducere. Termenul grecesc pe care îl transpune prin *casă* traducătorul ardelean, dar prezent și în Ms. 4389, este *ἡ δοκός*, ‘a wooden beam or bar: a shaft’ (Liddell-Scott, s.v.), substantiv care înseamnă ‘stîlp’. De fapt, Samuil Micu intuiește sensul general al acestui termen în versetul discutat și traduce termenul grecesc prin substantivul *casă*, diferit de cel tradus literal în B1688 și în Ms. 45 prin *stîlp*. Metoda de traducere adoptată de Samuil Micu pentru acest context constă în înlocuirea termenului specific cu unul general, care apare mai ușor de intuit în acest caz.

Putem astfel constata că în privința cuvintelor de origine grecească Samuil Micu abordează strategia glosării pentru a oferi informații privitoare la etimologie sau pentru a prezenta formele calchiate, indiferent de tehnica traductivă aleasă în text: calc sau împrumut. În exemplele alese pentru această categorie de adnotări, care fac trimitere directă la textul grecesc, soluția utilizată cu precădere de traducător în cazul elementelor grecești este cea a împrumutului.

## 2.2. Calcul și împrumutul lingvistic

Se poate vorbi despre o diversitate de opinii cu privire la definirea și clasificarea calcului lingvistic, fenomen important care este prezent totdeauna în relație cu traducerea și împrumutul lingvistic. Dubla esență a calcului ca tehnică internă de dezvoltare a vocabularului, a frazeologiei unei limbi, pe de o parte, și elementul extern datorat sursei străine, pe de altă parte, implică și fenomenul împrumutului, care în anumite situații face parte constitutivă, alături de calchiere, în traducerea unui cuvînt sau a unei unități frazeologice. Spre deosebire de împrumut, care solicită din partea vorbitorului competențe speciale de pronunție, calcul lingvistic are marele avantaj de a fi adecvat pronunției și normei limbii receptoare. Însă, după

cum observa Theodor Hristea<sup>6</sup>, împrumutul lexical este cel care apropie limbile, iar calcul lingvistic este cel care le diferențiază.

Utilizat odată cu apariția traducerilor, întâlnit mai ales în lucrările traducătorilor bilingvi, cu o importanță deosebită la nivel lingvistic și cultural, calcul lingvistic este, în sens larg, un proces de traducere literală dintr-o limbă-sursă într-o limbă-țintă a unui sens, a unui cuvânt sau a unei construcții cu ajutorul limbii receptoare. Fenomen lingvistic important pentru constituirea vocabularului unei limbi, însă de mare utilitate și finețe pentru traducători, calcul este definit ca fiind „un fenomen lexical complex prin care se desemnează un important mijloc de îmbogățire a vocabularului unei limbi, plasat la intersecția dintre mijloacele interne și externe de îmbogățire a acestuia” (DȘL 2005: 91). În teoria și practica traducerii, ca și în lucrările de lexicologie se operează cu trei criterii de clasificare a calcului: la nivelul cantitativ, la nivelul lingvistic și la nivelul extensiei lexicale, distingându-se astfel între calc integral / calc total / calc de structură, pe de o parte, iar pe de altă parte, calc parțial / semicalc; între calc gramatical și calc semantic; între calc lexical și calc frazeologic / de expresie.

Considerat de către cercetători a fi cel mai bine reprezentat în limba română în textele biblice și în perioada de formare a limbii române literare, calcul lexical constituie un procedeu prin care „se atribuia unor cuvinte din limba traducătorului a unor sensuri proprii originalului grecesc sau ebraic” (Arvinte 2001: XCIV). Existența calcului lingvistic este strâns legată de cea a împrumutului, fenomene necesare etapei de evoluție în care se situa limba română, după cum am punctat mai sus. Deoarece și ordinea cuvintelor reprezenta un mister în concepția traducătorilor vechi, începând cu Ieronim, iar singura strategie de traducere era caracterizată de literalitate, cărturarii au recurs la finețea de conținut și expresie a calcului din obligația pe care o resimțeau pentru respectarea textului sacru. Calcul lexical<sup>7</sup> necesită permanenta raportare și cunoaștere a sursei grecești și uneori, a celei ebraice, dar și compararea cu anumite versiuni paralele în vederea obținerii unei perspective corecte și precise. Din numărul mare de termeni am ales să exemplificăm două situații.

În B1688 constatăm o prezență mai mare a calcului; în B1795 se poate constata în unele cazuri păstrarea termenilor calchiați din B1688, dar și prezența împrumutului, existând o alternanță a acestora pe parcursul textului biblic. Termenul de origine greacă *catapeteasma*, care desemnează ‘vălul care despărțea partea numită Sfântă de sfința sfințelor, unde se află chivotul legii’ (cf. MDA), din B1795, Ex. 39:34: *Și catapeteasma (b) și sicriul mărturieii, și rudele lui și jertvenicul. este explicat în glosa b astfel: 34. (b) Catapeteazma easte cuvînt grecesc, carea sãmnează*

---

<sup>6</sup> *Calcul lingvistic ca procedeu de îmbogățire a vocabularului*, în *Sinteze de limbă română*, Editura Albatros, București, 1984, p. 100-121.

<sup>7</sup> La nivelul calcului lexical, putem distinge între calc lexical semantic și calc lexical de structură (Hristea 1984: 106) sau între calc lexical de semnificat și calc lexical de expresie (Munteanu 2008a: 84).

*acoperemînt de pînză, cum sînt la oltare dverile ceale de pînză.* Această notă arată preferința traducătorului ardelean pentru termenii de origine grecească atunci cînd echivalentul românesc era neclar. Adnotarea discutată, deși este o formă calchiată, are rolul de a informa receptorul cu privire la termenul de origine greacă, pe care numai un vorbitor nativ l-ar fi putut înțelege pe deplin, dar și asupra unei realități mai puțin cunoscute de acesta. Trebuie menționat faptul că cele două texte biblice românești (B1688, B1795) utilizează pentru acest context termenul *catapeteasma*, împrumut cu caracter neologistic, și nu forma *acoperemînt*, calc lexical de semnificat după gr. *καταπέτασμα* (< *καταπετάννυμι* „a acoperi”) (Munteanu 2008: 113). Spre deosebire de acestea, MS. 45 prezintă pentru acest verset forma calchiată *acoperemîntul. Și acoperemîntul, și sicriul mărturiei, și verigile lui, și acoperemîntul.* (Gen. 39:35).

Deși Samuil Micu încearcă o reînnoire a lexicului, el este totuși precaut în opțiunile sale, iar o situație de acest fel o constituie alternanța termenului calchiat din greacă *a binecuvînta* cu termenul împrumutat din slavonă, mai vechi, *a blagoslovi*, din B1688, după cum se poate observa din exemplul: *Și blagoslovi Dumnezeu a șasea și faptele care le-au făcut* (B1688, Gen. 2:3), în comparație cu *Și bine au cuvîntat Dumnezeu ziua a șaptea și o au sfințit* (B1795, Gen. 2:3). Acești termeni, redau același termen în sursele grecești (SEPT. VEN.; SEPT. FRANEK.), *εὐλογέω*, care are sensul ‘a vorbi ce este bine’; ‘a vorbi de bine’; ‘a binecuvînta’. (cf. Badea, s.v). Rămase în uz în modernitate aproape exclusiv în limbajul clerului, *binecuvînta*, *binecuvîntare* și *binecuvîntat*, „forjate după modele clasice, au înlocuit abia din secolul al XIX-lea în texte termenii *blagoslovit*, *blagoslovi*, *blagoslovenie*” (Munteanu 2008: 168). Încă din perioada veche s-au creat dublete sinonimice de felul lui *blagoslovi* și *binecuvînta*, explicabile sub influența slavonului *БЛАГОСЛОВИТИ* format din *БЛАГО* ‘bine’ + *СЛОВИТИ* ‘a cuvînta’, astfel termenul străin fiind, pe de o parte, împrumutat și, pe de altă parte, calchiat (Hristea 1984: 116).

Împrumutul este în cazul lui Samuil Micu o opțiune de traducere constantă, mai ales în cazul denumirilor pentru păsări, el preferînd termenii de origine greacă, spre deosebire de textul B1688, care este mai conservator. Astfel în Deut.14:12, pentru denumirile de păsări din SEPT. FRANEK., SEPT. VEN. *τὸν ἀετὸν καὶ τὸν γρῦπα καὶ τὸν ἀλιαιέτον* (14:12), întâlnim în B1795 denumirile *vulturul, gripa și alietul, gripa și alietul* fiind împrumuturi din greacă, iar B1688 redă acești termeni prin împrumut: *gripsorul* și prin calc lingvistic: *vulturul de mare*. Termenul grecesc *πορφύριωνα* (Deut. 14:18) este redat în B1688 prin termenul *păun*, iar B1795 prezintă forma împrumutată *porfirionul*. Un alt exemplu care prezintă interes este în Deut. 14:18 din SEPT. VEN. și SEPT. FRANEK. *χαραδριόν*, tradus de Micu prin împrumutul *haradriionul*, iar în B1688 acesta apare sub denumirea de *șoim*. Un exemplu cu o traducere deosebită identificat în Deut. 14:17 este *νυκτικώρακα*, redat de Samuil Micu în mod rafinat prin calcul *corbul de noapte*, spre deosebire de B1688, care prezintă forma *lipitoare* (MLD, 1997: 231). La versetul 19 al acestui capitol Micu glosa în nota a: *Aceste jivini, în cea veachie, unele cu atît nume se numesc și cu alt rînd se pun.*

Calcul lingvistic, spre deosebire de celelalte procedee de traducere înregistrate, prin caracterul său selectiv și nuanțat necesită o analiză în detaliu și o atenție deosebită. O clasificare cu aplicație pe domeniul biblic a calcului lingvistic în stadiul cercetării actuale o reprezintă cea concepută de Eugen Munteanu, în studii dedicate acestui fenomen cultural și lingvistic<sup>8</sup>. Astfel, cercetătorul distinge în cadrul calculului lingvistic următoarele tipuri și subtipuri: calcuri frazeologice, calcuri lexicale de semnificat (rezultate prin confuzie, prin echivalare mecanică, prin substituție) și de expresie, calcuri gramaticale (calcuri morfo-sintactice). Pentru a sublinia aceste categorii oferim câteva exemple. Calcurile frazeologice, reprezentate în domeniul biblic mai ales de expresiile idiomatiche preluate din ebraică, caracterizează astăzi în mod special stilul religios, iar cele mai multe dintre acestea au o evoluție precisă, fiind preluate literal de textul grecesc și apoi de versiunile consecutive. Astfel de exemple întâlnim în cazul sintagmelor *cântarea cântărilor*, *sfința sfințelor* etc., ele prezentând structura specifică limbii ebraice nume + același nume în genitiv pentru a exprima superlativul (Munteanu 2008: 73). Există însă și cazuri speciale, în care sintagma nu este preluată de *Septuaginta*, și, în mod surprinzător, poate fi constatată în versiunile românești. În Gen. 43:16 din B1688 întâlnim forma *junghie jungheri*, iar în același verset din B1795 întâlnim *giunghie giunghieri* care redau ebraicul *u-twoakh tevakh* (Loría-Rivel 2004: 235) cu sensul ‘și jertfește jertfe’. Interesant este faptul că textele sursă, SEPT. VEN. și SEPT. FRANEK., prezintă forma *καὶ σφάξον θύματα* cu sensul ‘și sacrifică jertfe’. Trebuie menționat că *Biblia* slavonă și *Vulgata* prin *et occide victimas* nu prezintă acest calc, iar MS. 45 prezintă forma identică cu cea din B1688, în timp ce MS. 4389 este fidel textului slavon: *și junghie o vită*.

Calcurile gramaticale, reprezentând copierea sau împrumutarea unui procedeu morfologic sau sintactic din limba-sursă în limba-țintă, sunt considerate în general de cercetători ca fiind caracterizate de consecvență și echilibru, spre deosebire de calcurile lexicale, mult mai numeroase și instabile. Un astfel de caz îl întâlnim în Ex. 8:14 în B1688 și B1795 în sintagma *și le adunară clăi clăi*, calchiată după SEPT. VEN. și SEPT. FRANEK., *καὶ συνήγαγον αὐτοὺς θιμμωνίας-θιμμωνίας*, cu sensul ‘și le-au adunat grămezi grămezi’. La rîndul său, *Septuaginta* calchiază reduplicarea cu valoare de mulțime sau totalitate din textul ebraic *va-itsværu otam kbomorim kbomorim* cu sensul ‘și le-au adunat grămezi grămezi’ (Loría-Rivel 2004: 237-238).

### 2.3. Parafrazarea

Procesul traducerii presupune un spectru larg de metode și procedee de transpunere, începînd de la polul literalității spre cel al libertății. Parafrazarea este

<sup>8</sup> *Lexicologie biblică românească*, 2008; *Lexicalizarea în limba română a conceptelor de origine biblică*, 2008; *Interferențe lingvistice greco-române în actul traducerii (Mărgăritarele lui Ioan Hrisostomul, București, 1691) 2003-2004*, *Influența modelelor clasice asupra traducerilor românești din secolul al XVII-lea. Lexicul*, 1993; *Tipuri de calcuri lexicale în Biblia de la București (1688) și versiunile preliminare contemporane (cu exemplificări din Cartea Înțelepciunii lui Solomon)*, 1992.

un „procedeu de traducere directă, subclasă a traducerii literale, constând în traducerea fiecărui cuvânt din textul sursă prin corespondentul său lexical” (Lungu-Badea 2008: 105). Atunci când traducătorul nu găsește echivalentul impus de norma estetică a textului și nu îi sunt permise alte strategii, parafrizarea este legitimă, chiar dacă forma textului va fi secundară ca importanță. James Barr consideră parafrizarea ca fiind un termen utilizat pentru o traducere în mod drastic liberă și care implică „o rescriere tot atât de drastică, în care este dată o impresie foarte generală a întregului, însă este păstrată o legătură parțială sau nu este păstrată nici o legătură cu ordinea cuvintelor”<sup>9</sup> (Barr 1979: 279-280). Această metodă de traducere orientată spre limba-țintă lămurește înțelesul dificil, neclar, completează lacunele, restabilește cursul fluent al ideilor prin introducerea în anumite puncte a unor particule sau cuvinte (cf. Loria-Rivel 2004: 285-286). Un exemplu îl întâlnim în Gen. 5:7 și 10, unde textul grecesc al SEPT. VEN.: *καὶ ἔζησεν Σηθ μετὰ τὸ γεννηῆσαι αὐτὸν τὸν Ἐνωσ* (Gen. 5:7); *καὶ ἔζησεν Ἐνωσ μετὰ τὸ γεννηῆσαι αὐτὸν τὸν Καϊναν* (Gen. 5:10) sunt reproduse literal în MS. 45 prin *Și trăi Sith după ce au născut pre Enos* (Gen.5:7), *Și trăi Enos după ce au născut pre Cainan* (Gen. 5:10). Însă din dorința de a reda textul într-o formă estetică și adecvată normei limbii române se utilizează parafrizarea, după cum se poate observa în Gen. 5:13 din B1688: *Și trăi Cainan după ce făcu pre acest Maleleil*, conform aceleași construcții grecești *καὶ ἔζησεν Καϊναν μετὰ τὸ γεννηῆσαι αὐτὸν τὸν Μαλελεηλ* (Gen. 5:13), care literal ar trebui tradusă fără nici o diferență față de versetele anterioare. Spre deosebire de B1688, MS. 45 prezintă pentru acest verset traducerea următoare: *Și trăi Cainan după ce au născut pre acesta, pre Maleleil*, iar B1795: *Și au trăit Cainan, după ce au născut pre Maleleil*, forme mai apropiate de textul grecesc pe scara literalității.

#### 2.4. Omisiuni și adăugări

Numite uneori și abateri de la textul sursă, omisiunile și adăugările sunt fenomene traductive realizate în mod conștient sau nu și reprezintă erori datorate traducătorilor și revizorilor, fiind cauzate de neatentție, de neînțelegerea textului sursă etc. Asemenea „abateri” intervin astfel în procesul de transfer al formei, și parțial sau total, în reconstrucția sensului contextului respectiv. Trebuie făcută distincția între omisiunea nejustificată și omisiunea ca strategie de traducere, determinată de necesități lingvistice. Și opțiunea de a omite voit în textul biblic un element poate contribui, însă, la o alterare a sensului sau la crearea de zone obscure în traducere. Mai puțin discutată în lucrările de critică a traducerii textului biblic, adăugarea ca strategie intenționată de traducere cu funcție explicativă, completivă sau cu scopuri estetice, este discutată mai ales la nivelul traducerilor din ebraică în

<sup>9</sup> ”*Paraphrase* is indeed a term often used of the more drastically free translations: it implies a fairly drastic rewriting, in which a very general impression of the whole is given but little or no contact is maintained with the exact wording and ductus of the original” (Barr 1979: 279-280).

greacă. Un astfel de exemplu este întâlnit în Ex. 3:10 unde, după cuvântul *Φαράω*, în *Septuaginta* se adaugă *Βασιλεὺς Αἰγύπτου* ‘regele Egiptului’, interpolare explicativă utilă cititorului neavizat (cf. Loria-Rivel 2004: 93).

## 2.5. Adaptarea

Fiind denumită de unii cercetători și „traducere prin apropiere formal-funcțională” (Loria-Rivel 2004: 348), adaptarea este o strategie de traducere mai rar întâlnită în domeniul traducerilor biblice, deoarece constituie o tehnică de traducere liberă, orientată spre textul-țintă, iar stilul textului-sursă suferă schimbări considerabile în procesul traducerii în limba-țintă. Eugene A. Nida și Charles Taber (1982: 133-134) consideră că, în cazul traducerilor biblice, această strategie de traducere nu este adecvată, deoarece nu prezintă fidelitate față de textul sursă, iar traducerea culturală, așa cum o denumesc autorii citați, trebuie realizată nu de traducător, ci de profesor sau de teolog. Alți autori, Vinay & Darbelnet, argumentează pe aceeași linie faptul că această strategie reprezintă o limită extremă a traducerii și implică o reorganizare lexicală considerabilă (apud Shuttleworth, Cowie 1997: 3-4). Astfel, termenul *σίκερα*, cu sensul ‘sicheră, băuturi fermentate, vin artificial, cidru, bere; băutură amețitoare’, de origine semitică: ebr. *šeichar* (cf. Carrez, Morel, s.v.) din Deut. 14:26, care apare deopotrivă în SEPT. VEN. și SEPT. FRANEK. (*ἐπὶ οἴνω ἢ ἐπὶ σίκερα*), este tradus în B1688 prin *sau pre vin sau pre rachiuin*, ceea ce constituie o adaptare, însă în B1795 există forma calchiată *din vin și din beutură bețivă*, iar MS. 4389, al cărui izvor principal este Ostrog, nu prezintă această formă: *sau oi, sau vin, sau bovină*.

## 3. Concluzie

Având în vedere problemele implicate de traducerea literală a textului sacru, am constatat, atât în versetele discutate, cât și în cele 195 de glose analizate din primele două cărți biblice, atitudinea conservatoare a lui Samuil Micu față de textul de la 1688. Cu toate acestea, traducătorul își asumă o atitudine inovatoare în actul de traducere și reușește să conserve, în nuanțe diferite, fidelitatea față de textul sursă prin metoda glosării, prin perspectiva multiplă a textelor sursă utilizate, prin echivalările și adaptările promovate, precum și prin utilizarea rafinată a calculurilor și a împrumuturilor lexicale practicate.

Glosele și versetele discutate în secțiunile anterioare reflectă încercarea lui Samuil Micu de a realiza o versiune îmbunătățită față de textul de la 1688, mai ales prin tehnica împrumutului și cea a calcului, cu predominanța primei, și prin explicarea termenilor de origine grecească în adnotări. Prezentând diferențe mai mult la nivel lexical, datorită strategiei promovate de cărturarul ardelean în vederea înlocuirii termenilor considerați învechiți, se constată o anumită dependență a textului din secolul al XVIII-lea de tipăritura cantacuzinească de la 1688 la nivelul

gramatical. Samuil Micu a încercat să adopte o strategie echilibrată în procesul de îmbogățire a lexicului, împrumutînd cu moderație și calchiînd cu finețe, după cum afirma în *Logica* sa: „...pentru aceea vorbim, ca alții să înțeleagă. Nu se cade să mestecăm cuvinte străine în limba românească, adică nemțești sau ungurești cu turcești sau slavonești sau dintr-alte limbi ... Iară unde lipsește limba noastră românească și nu avem cuvinte cu care să putem spune unele lucruri, mai ales pentru învățături și pentru științe, atunci cu socoteală și numai cît este lipsă putem să ne întindem să luăm din cea grecească, ca din cea mai învățată, ori din cea latinească, ca de la a noastră maică, pentru că limba noastră cea românească este născută din limba cea latinească” (citată în Arvinte 2006: 154).

## Bibliografie

### A. Izvoare

ANANIA = Anania, Bartolomeu Valeriu, *Biblia sau Sfînta Scriptură, Ediție Jubiliară a Sfîntului Sinod*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, 2001.

B1688 = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage toate care s-au tălmăcit duple limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacuzinó Basarabă Voievodă...*, tipărită înția oară în 1688. *Biblia 1688*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu (volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001, vol. II (volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002.

B1795 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a ceii Noao, care s-au tălmăcit de pre limba elinească pre înțalesul limbii românești (...)*, Blaj, 1795. *Biblia de la Blaj (1795), Ediție jubiliară*, cu binecuvîntarea Î.P.S. Lucian Mureșan, mitropolitul Bisericii Unite, coordonatorul ediției Ioan Chindriș, Roma, 2000.

MLD = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1988; Pars II, *Exodus* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1991; Pars III, *Leviticus* (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1993; Pars V, *Deuteronomium* (autorii



- volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1997.
- SEPT. FRANEK. = *Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ ΚΑΤΑ ΤΟΥΣ ΕΒΔΟΜΗΚΟΝΤΑ. VETUS TESTAMENTUM EX VERSIONE SEPTUAGINTA INTERPRETUM. Secundum exemplar Vaticanum Romae editum, accuratissime denuo recognitum, una cum scholiis ejusdem editionis, variis manuscriptorum codicum veterumque exemplarium lectionibus, nec non fragmentis versionum Aquilae, Symachi Theodothionis. Summa cura edidit Lambertus Bos, L. Gr. in Acad. Franeq. Professor. Franequerae. Excudit Franciscus Halma, Illustr. Frisiae Ord. atque eorundem Academiae typogr. ordinari. MDCCIX.*
- SEPT. NEC. = Bădiliță, Cristian, Băltăceanu, Francisca, Broșteanu, Monica, Florescu, Ioan-Florin, (coord.), *Septuaginta*, vol. I, *Geneza. Exodul. Leviticul. Numerii. Deuteronomul*, Editura Polirom, București, 2004.
- SEPT. RAHLFS = *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1979.
- SEPT. VEN. = *Septuaginta (Η Θεία Γραφή... – Divina Scriptura nempe Veteris ac Novi Testamenti Omnia)*, Veneția, 1687.
- VULG. = *Bibliorum Sacrorum Iuxta Vulgatam Clementiam* Nova Editio Breviario Perpetuo et Concordantiis Aucta Adnotatis etiam locis qui in Monumentis Fidei Solemnibus et in Liturgia Romana Usurpari Converunt, Curavit Aloisius Gramatica, Typis polyglottis Vaticanus, MCMXXIX.

## **B. Dicționarare**

- Badea = Badea, Gh., *Dicționar grec-român și român-grec al celor trei sfinte și dumnezeiești liturghii*, Editura Doxologia, 2009.
- Bailly = Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, 1996.
- Carrez, Morel = Carrez, Maurice, Morel, François, *Dicționar al Noului Testament*, Traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999.
- DȘL = Bidu-Vrânceanu, Angela, Călărășu, Cristina, Ionescu-Ruxăndoiu, Liliana, Mancaș, Mihaela, Pană Dindelegan, Gabriela, *Dicționar de științe ale limbii*, ediția a doua, Editura Nemira, București, 2005.
- DLR = *Dicționarul limbii române*, Editura Academiei R.S.R., București, 1965 și urm.
- Liddell-Scott = Liddell, H. G., Scott, R., *A Greek – English Lexicon*. With a revised Supplement, Clearedon Press, Oxford, 1996.
- Lungu-Badea = Lungu-Badea, Georgiana, *Mic dicționar de termeni utilizați în teoria, practica și didactica traducerii*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2008.
- MDA = *Mic dicționar academic*, vol. I (A - Me), vol. II (Mi - Z), Grupul Editorial Univers Enciclopedic Gold, București, 2010.

Shuttleworth, Cowie = Shuttleworth, Mark, Cowie, Moira, *Dictionary of Translation Studies*, St. Jerome Publishing, Manchester, UK, 1997.

### 3. Literatură de specialitate

Arvinte, Vasile, *Studiu lingvistic asupra cărții a doua (Ieșirea) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389*, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia 1688, Pars II, Exodus*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1991, p.1-65.

Arvinte, Vasile, *Studiu lingvistic asupra cărții a cincea (Deuteronomium A doua Lege) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389*, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia 1688, Pars V, Deuteronomium*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1997, p. 1-88.

Arvinte, Vasile, *Normele limbii literare în Biblia de la București (1688)*, în *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage toate care s-au tălmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacuzinó Basarabă Voievodă...*, tipărită întâia oară în 1688. *Biblia 1688*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu (volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001, p. I-CXLVI.

Arvinte, Vasile, *Studiu lingvistic asupra primei cărți (Facerea) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Ms. 45 și cu Ms. 4389*, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum, Biblia 1688, Pars I, Genesis*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2004, p. 47-121.

Arvinte, Vasile, *Studii de istorie a limbii române*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2006.

Barr, James, *The Typology of Literalism in ancient biblical translations*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1979, în seria *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen aus dem Jahre 1979*, Philologisch-Historische Klasse, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Buzzetti, Carlo, *La parola tradotta, Aspetti linguistici, ermenentici e teologici della traduzione della sacra scrittura*, Morcelliana, Brescia, 1973.

Chindriș, Ioan, *Secolele Bibliei de la Blaj*, în *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao (...)* Blaj, 1795. *Biblia de la Blaj, Ediție Jubiliară*, cu binecuvântarea Î.P.S. Lucian Mureșan, mitropolitul Bisericii Unite, Ioan Chindriș (coord.), Roma, 2000, p. 1-68.

Coseriu, Eugenio, *Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción* în *El hombre y su lenguaje*, Editorial Gredos, primera edición, diciembre de 1977, reimpresión, marzo de 1985, Los estudios I, II, VIII, X y XI han sido traducidos del alemán, y el estudio n. VI del francés, por Marcos Martínez Hernández. Las traducciones han sido revisadas por el autor especialmente para esta edición, Madrid.

- Coșeriu, Eugeniu, *Omul și limbajul său. Studii de filozofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*, antologie, argument și note de Dorel Finaru, traducere de Eugenia Bojoga, Dumitru Irimia, Eugen Munteanu et alii, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009.
- Dimitriu, Rodica, Shlesinger, Miriam (coord.), *Translators and Their Readers. In Homage to Eugene A. Nida*, Les Éditions du Hazard, Bruxelles, 2009.
- Gafton, Alexandru, *După Luther. Traducerea vechilor texte biblice*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005.
- Gafton, Alexandru, *Traducerea Paliei de la Orăștie reflectată în construcții de origine ebraică*, în „Philologica Jassyensia”, nr.1, Anul III, Editura Alfa, Iași, 2007, p. 11-25.
- Gheție, Ion, *Istoria limbii române literare. Privire sintetică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
- Hristea, Teodor, *Calcul lingvistic*, în vol. Theodor Hristea (coord.), *Probleme de etimologie, Studii, articole, note*, Editura Științifică, București, 1968, p. 145-202.
- Hristea Teodor, *Calcul lingvistic ca procedeu de îmbogățire a vocabularului*, în vol. Theodor Hristea (coord.), *Sinteze de limba română*, editura Albatros, București, 1984, p. 100-121.
- Loría-Rivel, Gustavo-Adolfo, *Pentateuhul. Probleme de traducere a textului biblic*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2004.
- Munday, Jeremy, *Introducing Translation Studies. Theories and Applications*, Routledge, London and New York, 2001.
- Munteanu, Eugen, *Despre traduceri și despre limbile de cultură*, în „Dialog”, nr. 120, noiembrie, Iași, 1987, p. 8.
- Munteanu, Eugen, *Tipuri de calcuri lexicale în Biblia de la București (1688) și în versiunile paralele*, în „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza»”, Lingvistică, Tomul XXXVI, Iași, 1990, p. 59-112.
- Munteanu, Eugen, *Interferențe lingvistice greco-romane în actul traducerii (Mărgăritarele lui Ioan Hrisostomul, București, 1691)*, în „Analele Universității «Alexandru Ioan Cuza»”, secțiunea III e. Lingvistică, tomurile XLIX-L, Iași, 2003-2004, p. 349-365.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Humanitas, București, 2008.
- Munteanu, Eugen, *Despre tradiția biblică românească*, în „Idei în dialog”, nr. 4, 16 septembrie, București, 2009, p. 1-14.
- Munteanu, Eugen, *Lexicalizarea în limba română a conceptelor de origine biblică*, în „Tabor”, nr.1, 19, aprilie, Editura Mitropoliei Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Cluj-Napoca, 2009, p. 47-60.
- Nida, Eugene A., *Toward a Science of Translating, With special Reference to Principles and procedures involved in Bible Translating*, Leiden, E. J. Brik, 1964.
- Nida, Eugene A., Taber, Charles R., *The Theory and Practice of Translation*, Published for The United Bible Societies by E. J. Brik, Leiden, 1982.
- Pavel, Eugen, *Un monument de limbă literară: Biblia lui Samuil Micu*, în *Biblia adevăată Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao*, Blaj, 1795. *Biblia de la Blaj, Ediție Jubiliară*, cu binecuvântarea Î.P.S. Lucian Mureșan, mitropolitul Bisericii Unite, Ioan Chindriș (coord.), Roma, 2000, p. 1-22.

- Porter, E. Stanley, Hess, S. Richard (coord.), *Translating the Bible. Problems and Prospects*, Sheffield Academic Press, England, 1999.
- Wilss, Wolfram, *The Science of Translation. Problems and Methods*, Aus dem Deutschen übersetzt von Wolfram Wilss, Überarbeitete und erweiterte Fassung der deutschen Originalausgabe: Wolfram Wilss, *Übersetzungswissenschaft. Probleme und Methoden*, Stuttgart, 1977, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1982.

## TEXTE SCRISE CU LITERE LATINE ÎN EPOCA VECHIE A CULTURII ROMÂNEȘTI

PROF. DR. GH. CHIVU  
Universitatea din București  
*gheorghe.chivu@gmail.com*

**Résumé:** L'usage de l'alphabet latin semble un acte de culture roumaine moderne, associé au mouvement latin enregistré à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans la Transylvanie et, plus tard, au latinisme promu par l'Académie Roumaine. Mais l'alphabet latin a été utilisé dans l'espace roumain depuis l'époque des premiers monuments de l'écriture en langue roumaine. Ainsi, on trouve des textes écrits en caractères latins après des modèles hongrois, polonais, italiens, allemands ou latins, qui montrent, au-delà du respect des normes orthographiques d'emprunt, une tentative constante d'adaptation des modèles aux réalités linguistiques roumaines.

**Mots-clés:** anciens textes roumains, modèles culturels, graphie latine.

### Scrisul chirilic – „haina” oficială a vechilor texte românești

În istoria culturii românești, epoca veche a scrisului literar este asociată în mod constant cu utilizarea alfabetului chirilic, unitar ca inventar de semne în toate provinciile românești, normat ca distribuție și ca valoare fonetică a slovelor. Grafemele specifice scrisului vechi românesc (Ѡ și ѡ) și valorile fonetice, diferite de cele uzuale în scrisul slavon, avute de unele slove (Ѧ și ѧ au fost utilizate în spațiul românesc pentru a nota exclusiv vocale lipsite de nazalitate, iar Ѣ și ѣ apăreau adesea și ca semne grafice fără valoare fonetică) demonstrează existența unei tradiții care coboară foarte probabil spre sfârșitul secolului al XIII-lea<sup>1</sup>. Chiar dacă a fost rezultatul unui împrumut cultural, scrisul chirilic românesc s-a impus astfel de timpuriu ca „haină” oficială a vechilor noastre texte, deopotrivă bisericești și laice, și a rămas în uz pînă la mijlocul veacului al XIX-lea. Biserica a renunțat mai târziu decît instituțiile laice (abia după 1890) la literele chirilice, din rațiuni deopotrivă ecleziastice și culturale.

În aceste condiții, utilizarea grafiei cu litere latine pare un act de cultură românească modernă, fiind asociat, din perspectiva scrisului românesc actual,

---

<sup>1</sup> Dintr-o bibliografie foarte bogată consacrată subiectului, a se vedea în primul rînd Ion Gheție, *Vechimea scrierii chirilice românești*, în *Începuturile scrisului în limba română*, București, 1974, p. 9-20 și, recent, Ion Gheție, Al. Mareș, *De cînd se scrie românește*, București, 2001, p. 16-21.

uneori nu numai de către nespecialiști, cu mișcarea latinistă transilvăneană și, ulterior, cu latinismul academic.

Cu toate acestea, cercetătorii avizați ai vechilor noastre texte literare știu că alfabetul latin a fost utilizat în spațiul românesc încă din epoca primelor monumente ale scrisului în limba română. Nu am, desigur, în vedere, când evoc această timpurie utilizare, ipoteza (neconfirmată) a priorității scrisului cu litere latine față de cel cu alfabet chirilic, chiar dacă verbele *a scrie* (în accepția sa culturală) și *a număra* (descendentul lat. *nominare*, utilizat cu sensul „a citi”, în absența, la nordul Dunării, a lui *lege*, moștenit din lat. *legere*, atestat de aromână și de meglenoromână), respectiv substantivele *scriptă*, *scriptură* sau *carte* trimit către fondul originar al limbii române. Nu mă raportez nici la frecvent comentata (și insuficient probata) informație consemnată de Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae*, potrivit căreia „moldovenii se foloseau de caracterele latinești” [„latinis Moldavi utebantur characteribus”] înainte ca, în Conciliul de la Florența din 1439, să fi fost impusă, în dorința de a opri influența Bisericii apusene în Moldova, înlocuirea literelor latinești cu cele slavone<sup>2</sup>.

Iau în schimb în considerare textele, mai puțin numeroase în ansamblu decât cele chirilice, scrise sau imprimate cu litere latine timp de trei secole (de la mijlocul veacului al XVI-lea pînă către 1830), în spațiul românesc aflat la nord de Dunăre, atît de către români, adepți sau susținători ai mișcărilor religioase apusene, cît și de către misionari străini care au activat aici.

### Textele calvine scrise cu ortografie de tip maghiar

Textele calvine scrise cu ortografie de tip maghiar sunt, în ordine cronologică, primele scrieri în limba română în care a fost utilizată grafia cu litere latine.

Ele reprezintă, de regulă, versiuni și copii ale traducerilor *Cărții de cîntece* maghiare, răsîndite în Transilvania și în Banat, începînd din a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Cele patru file ale așa-numitului *Fragment Todorescu*, tipăritură scoasă la Cluj, în imprimeria lui Gáspár Heltai, cîndva între 1571 și 1575, conțin zece cîntece calvine (psalmi, laude bisericești și un cîntec de înmormîntare)<sup>3</sup>. Versiuni românești ale *Cărții de cîntece* au fost transcrise, în secolul următor, în Hațeg și Hunedoara, între alții, de Gergely Sándor de Agyagfalva, de Ioan Viski și, se pare, de către Mihail Halici-tatăl<sup>4</sup>. Cu aceeași ortografie de tip maghiar au fost imprimate *Catehismele* lui Gheorghe Buitul (Bratislava, 1636, și Cluj, 1703) și Ștefan

<sup>2</sup> Pentru cea mai recentă sinteză a discuțiilor, vezi Ion Gheție, Al. Mareș, *op. cit.*, p. 23-34.

<sup>3</sup> Ion Gheție, *Fragmentul Todorescu*, în *Texte românești din secolul al XVI-lea*, București, 1982, p. 259-364.

<sup>4</sup> Pentru o sinteză a discuțiilor privind aceste versiuni și ediția celui mai vechi manuscris din serie a se vedea Daniele Pantaloni, *Texte românești vechi cu alfabet latin: „Psalterium Hungaricum” în traducere anonimă din secolul al XVII-lea*, Timișoara, 2008, p. 11-18. Paginile scrise de filologul italian reprezintă o reluare a textului publicat sub titlul *Observații asupra textelor românești cu alfabet latin (1570-1703)*, în „Philologica Jassyensia”, III, 2007, nr. 1, p. 39-56.

Fogarasi (Alba Iulia, 1648). La mijlocul secolului al XVII-lea, un intelectual din zona Caransebeșului, identificat eronat fie cu Mihail Halici-tatăl<sup>5</sup>, fie cu învățatul fiu al acestuia<sup>6</sup>, a redactat, utilizând același sistem ortografic, primul lexicon original al limbii române, *Dictionarium valachico-latinum*<sup>7</sup>. Cîteva decenii mai tîrziu, probabil în nordul Banatului, era scris în aceeași manieră dicționarul latin-român-maghiar cunoscut în literatura de specialitate drept *Lexiconul Marsilian*<sup>8</sup>.

În toate aceste texte modelul maghiar a impus utilizarea cu frecvență și distribuție adesea diferite a unor grafeme specifice, precum *c*, *c̃* sau *t̃* pentru a nota africata *ț* (*enceleg, gurice, lac̃, vic̃el; despert̃iture*), *cs* pentru *ț* (*cser, decsi*) sau *s* pentru *ș* (*akmusu*) și *j* (*grise*).

Influența limbii latine și, poate, dorința de a adapta un alfabet de împrumut la scrierea limbii române au dus însă la apariția în scrierile amintite a unor abateri de la regulile scrisului oficial maghiar. Încă din secolul al XVI-lea au fost consemnate, într-un etimologism *avant la lettre* al celui care a dat forma grafică ultimă *Fragmentului Todorescu*, apropieri ale grafiei unor cuvinte de forma cuvintelor latinești corespunzătoare (precum în *campuluy, crestinilor*, scrise cu *c* în loc de *k*, sau în *hommu, peccate* sau *s̃uffletul*, în care este remarcabilă prezența lui *h* inițial și a literelor duble)<sup>9</sup>. Mai mult chiar, autorul anonim al celebrului *Dictionarium valachico-latinum* a căutat grafeme și în afara sistemului ortografic maghiar (a se vedea în primul rînd *sb* pentru *ș*: *albush, shir, thimishan*, respectiv *ds* și *dsh* pentru *ș*: *urdsie, dshupenease*) sau a inventat litere compuse pentru a indica, într-o foarte interesantă încercare, deopotrivă apariția unui sunet prin alternanță consonantică și structura lexicală a unui derivat. Am în vedere prezența digrafului *t̃* pentru *ț* în scrierea unor derivate de tipul *despert̃iture, nevinovet̃ie, suflet̃el*<sup>10</sup>.

Unele texte scrise cu ortografie latină după model maghiar au fost transpuse, în epoca veche, din curiozitate intelectuală sau ca mijloc de propagandă religioasă, în alfabetul chirilic, constant utilizat în spațiul românesc în primul rînd de către copiiștii și tipograful ortodocși. Mă refer la texte izolate din *Cartea de cîntece* calvine, copiate de doi preoți bihoreni (popa Urs din Cotiglet și popa Giurgiu din Lunca Sprie), și la un *Cîntec de Crăciun*, transcris, după informațiile oferite de studiul limbii,

<sup>5</sup> Francisc Király, în Mihail Halici-tatăl, *Dictionarium valachico-latinum*. [Anonymus Caransebesiensis], Timișoara, 2003, p. 9-133.

<sup>6</sup> Nicolae Drăganu, *Mihail Halici (Contribuție la istoria culturală românească din sec. XVII)*, în „Dacoromania”, IV, partea I, 1924-1926, Cluj, 1927, p. 116-162.

<sup>7</sup> Vezi *Dictionarium valachico-latinum. Primul dicționar al limbii române*, studiu introductiv, indici și glosar de Gh. Chivu, București, 2008.

<sup>8</sup> Carlo Tagliavini, *Il „Lexicon Marsilianum”. Dizionario latino-rumeno-ungherese del sec. XVII*, studio filologico e testo, București, 1930.

<sup>9</sup> Ion Gheție, *Fragmentul Todorescu*, în *vol. cit.*, p. 286-298; vezi și Gh. Chivu, *Grafiile cu model latin în scrisul vechi românesc, în Antic și modern. In honorem Luciae Wald*, București, 2006, p. 116-124.

<sup>10</sup> Gh. Chivu, *Studiu introductiv*, în *Dictionarium valachico-latinum. Primul dicționar al limbii române*, p. 36-47.

în zona Făgărașului<sup>11</sup>. O sursă scrisă cu alfabet latin în manieră ortografică maghiară va fi avut, foarte probabil, și *Evangheliarul de la Sibiu*, tipărit cu chirilice, dar înregistrând o serie de grafii similare celor existente în *Cartea de cîntece* imprimată la Cluj<sup>12</sup>. *Tatăl nostru* maghiar scris cu litere chirilice la finele *Codiceului Sturdzan*, în anii de început ai secolului al XVII-lea<sup>13</sup>, și cel similar descoperit într-un miscelaneu nord-ardelenesc alcătuit un veac mai târziu<sup>14</sup> par reproducerea din memorie a celebrei rugăciuni, pusă pe hîrtie de doi români care nu cunoșteau limba maghiară, iar nu o transliterare a unui text maghiar, scris, firește, cu litere latine.

### ***Tatăl nostru* scris de Luca Stroici cu ortografie de tip polonez**

Rugăciunea *Tatăl nostru*, pe care Luca Stroici a scris-o, în 1593, pentru Stanisław Sarnicki, editorul polonez al volumului intitulat *Statuta y Metrika Przywiliów Koronnych*<sup>15</sup>, reprezintă prima încercare moldovenească de a utiliza alfabetul latin și, în ordine cronologică, a doua dovadă a prezenței grafiei cu litere latine în scrisul vechi românesc. Rugăciunea, provenind din varianta cuprinsă în *Evanghelia după Matei* (cap. VI, v. 9-13), reflectă o traducere cu circulație restrînsă în Moldova (o variantă a aceleiași traduceri va fi transcrisă, în 1669, de către Nicolae Milescu pentru Thomas Smith, capelanul bisericii anglicane din Constantinopol<sup>16</sup>), iar forma grafică a fragmentului este modelată după sistemul ortografic polonez (a se vedea în special utilizarea grafemelor *c* pentru *ț*: *imperecia*, *cz* pentru *ț*: *aducze* și *w* pentru *v*: *swincaske*). Analizele specialiștilor evidențiază însă și în acest caz unele reflexe, adeseori comentate, ale ortografiei latinești și italienești (între care utilizarea lui *c* în loc *cz* pentru notarea lui *ț*: *ceru* și a lui *v* în loc de *w*: *se vie*). Adăugăm acestor constatări utilizarea lui *o* în *komu*, sub certa influență a scrisului latinesc, grafia *sci*, de tip indiscutabil italianesc: „*sci* noi lesem ...”, și grafia *astedei* (scrisă greșit în loc de *astedie* ?) pentru *astădzi*. Mai puțin numeroase decît în *Cartea de cîntece* tipărită cu litere latine și ortografie maghiară, la Cluj, cu aproximativ două decenii mai

<sup>11</sup> A se vedea, pentru acest din urmă text, Ion Gheție, *Un vechi text literar românesc din secolul al XVII-lea*, în „Limba română”, XIV, 1965, nr. 6, p. 697-705.

<sup>12</sup> Ion Gheție, „*Evangheliarul de la Sibiu*” și *textele românești scrise cu litere latine și ortografie maghiară*, în „Limba română”, XXVIII, 1979, nr. 2, p. 165-172; Ion Gheție, Al. Mareș, *Originea scrisului în limba română*, București, 1985, p. 166-167.

<sup>13</sup> Gh. Chivu, *Un „Tatăl nostru” maghiar scris cu litere chirilice*, în „Limba română”, XLII, 1993, nr. 9, p. 439-442.

<sup>14</sup> N. Drăganu, *Un „Tatăl nostru” unghuresc scris cu slove chirilice*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, III, 1924-1925, p. 561-563.

<sup>15</sup> Textul a fost studiat pentru prima dată de Bogdan Petriceicu Hasdeu (*Luca Stroici, părintele filologiei române*, București, 1864). Studiul a fost republicat de Grigore Brîncuș, în B. P. Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, I, București, 1988, p. 34-48 (reeditare în 1999).

<sup>16</sup> Letiția Turdeanu-Cartojan, *Une relation anglaise de Nicolae Milescu: Thomas Smith*, în „Revue des études roumaines”, 1954, p. 144-152; Dalila Aramă, *Nicolae Milescu și originile limbii române*, în „Revista bibliotecilor”, XXV, 1972, nr. 5, p. 296-297.



devreme, aceste influențe pun în evidență, dincolo de cultura de tip umanist a marelui logofăt, încercarea lui de a oferi cititorilor apuseni și prin forma scrisă a rugăciunii domnești, argumente în sprijinul originii latine a limbii române. Comentînd, în 1864, particularitățile lingvistice ale textului, B. P. Hasdeu considera că a găsit, în utilizarea unor „termeni curat latini” (precum *pîne, detornic, detornic, mîntuiește*, cărora le corespundeau, în versiunile coresiene, cuvintele de origine slavă *pîtă, greșale, greșîți, izbăvește*), chiar dovada unei incipiente încercări de purificare lingvistică din partea celui considerat a fi „părintele filologiei latino-române”.

### Scrierile misionarilor italieni

Misionarii catolici, originari în primul rînd din Italia, interesați de spațiul românesc, în care descoperiseră, încă din secolul al XIV-lea, o populație de origine romană ce vorbea o limbă asemănătoare cu propriul idiom (limbă considerată fie latină coruptă, fie, mai rar, italiană coruptă)<sup>17</sup>, traduc, adaptează sau alcătuiesc, în cursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, dar și în primele decenii ale secolului al XIX-lea, în Moldova, unde Congregația De Propaganda Fide a înființat o misiune, mai multe scrieri în limba română sau cu text paralel italianesc și românesc<sup>18</sup>.

Bartolomeo Basetti a notat astfel, în 1643, *Întrebările la botez*, o serie de *formule rituale* și câteva *rugăciuni*, pe care le-a trimis la Roma, alături, se pare, de un *Catehism* românesc, dar urma textelor s-a pierdut în arhivele Congregației. Despre un *Catehism* le scria superiorilor, în 1644, și Gaspare di Noto, dar realizarea propriuzisă a textului nu a fost dovedită. Vito Piluzio din Vignanello, ajuns prefect al misiunii catolice din Moldova, inspirîndu-se din *Catehismul* bănățeanului Gheorghe Buitul, a redactat și apoi a tipărit la Roma, în 1677, *Dottrina Christiana*. Antonio Zauli a trimis, în 1716, Congregației un *Catehism* și câteva *Predici*, astăzi pierdute, pentru corectarea formei acestora în vederea imprimării fiind căutat, în 1717, un „specialist în limba română”. Doi ani mai tîrziu, în 1719, Silvestro Amelio, personalitate importantă a Misiunii din Iași, a reluat într-o copie fidelă *Catehismul* lui Vito Piluzio, a alcătuit un *Glosar italiano-român*, a transcris câteva *rugăciuni*, mai multe *formule sacramentale* și câteva *evangelii*. Tot el a alcătuit, în 1725, o culegere de *predici* și de *fragmente evanghelice* manuscrise, intitulată *Conciones latinae-moldavo*. În 1742, Francesco Maria Madrelli avea redactate, după cum reiese din scrisorile trimise superiorilor, o *gramatică româno-latină* și un *dicționar* bilingv, dar urma celor două texte

---

<sup>17</sup> Vezi Ion Gheție, *O știre din 1453 a lui Flavio Biondo și începuturile scrierii românești cu litere latine, în Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, București, 1974, p. 21-29.

<sup>18</sup> O sinteză a acestor scrieri a fost făcută de Giuseppe Piccillo, *La langue roumaine dans les écrits des missionnaires italiens (XVII-XVIII siècles)*, în „Revue des études sud-est européennes”, XVI, 1988, nr. 3, p. 205-214, și reluată de Teresa Ferro, *Gli scritti religiosi rumeni in alfabeto latino tra XVI e XVIII secolo: autori e destinatari*, în „Sicilorum Gymnasium”, serie nouă, Catania, LIV, 2001, nr. 1-2, p. 285-302; *Activitatea misionarilor catolici italieni în Moldova (sec. XVII-XVIII)*, București, 2004, p. 12-15; *I missionari catolici in Moldavia. Studi storici e linguistici*, [Cluj-Napoca], 2005, p. 106-124.

s-a pierdut, foarte probabil în Transilvania (unde misionarul s-a stins, bolnav fiind, în drum spre Italia). Anton Maria Mauro a scris, în jurul anului 1760, mai multe fragmente în limba română privitoare la activitatea cotidiană a unui preot catolic misionar, fragmente grupate sub numele *Diverse materie in lingua moldava*. Iar zece ani mai târziu, un anonim identificat de cercetători fie cu același Anton Maria Mauro, fie cu Francantonio Minotto, a alcătuit un *ghid de conversație* italo-român, cunoscut astăzi, după locul de depozitare a textului, sub numele *Manuscrisul de la Göttingen*. Ultimul misionar amintit, Francantonio Minotto, promitea, de altfel, în scrisori trimise Congregației în anii 1775-1777, o *gramatică a limbii române* și un *dicționar*, desigur bilingv. La începutul secolului al XIX-lea, Placido Porcelli preda Colegiului „Sfântul Anton” din Roma un *Evangheliar*, un *Catehism*, mai multe *rugăciuni* și *dialoguri*, dar și un *dicționar*. Antonio Maria Sciacca îi promitea de asemenea papei Pius al VII-lea o *Gramatică* și un *Dicționar* al limbii române. Iar Michele Sassiano și Vincenzo Gatti au redactat o *Învățătură creștinească*, respectiv o serie de *cazani*, descoperite, la începutul secolului trecut, în Biblioteca Archiginnasio din Bologna.

Scrierile misionarilor italieni, alcătuite în primul rînd pentru oficierea în limba română a anumitor momente ale slujbei (*evanghelile*, *rugăciunile* sau diverse *formule rituale*) sau pentru propagandă religioasă (*catehismele*), au avut frecvent ca finalitate și deprinderea limbii vorbite de credincioșii moldoveni (prin *glosarele* bilingve, formate din cuvinte aparținînd fondului lexical principal, și gramaticile elementare, autentice ghiduri de conversație, în care sunt prezentate noțiuni elementare de morfo-sintaxă românească și sunt construite modele de conversație uzuală).

Diferențiate prin scopul pentru care au fost alcătuite (pentru a fi folosite în timpul slujbelor sau pentru a facilita învățarea limbii române), aceste scrieri sunt în schimb surprinzător de „unitare” în privința ortografiei. Deși se constată o evoluție în timp și există o diferență vizibilă între textele cu subiect religios și cele de tip lingvistic, destinate deprinderii limbii române de către misionari, toate scrierile ajunse pînă la noi, deopotrivă manuscrise și tipărituri, utilizează o ortografie cu litere latine care în mod surprinzător este total diferită de cea italienească. Numeroase grafeme mai puțin obișnuite în vechiul scris românesc cu litere latine (între acestea *a*, *ă*, *ae*, *e* și *ë* pentru *ă*: *astauara*, *kă*, *adaeverat*, *terdziu*, *vataemë*, *e*, *i* și *y* pentru *î*: *enyma*, *imbla*, *brynza*, *cs* și *cz* pentru *č*: *nicsi*, *czăteske*, *sč* pentru *s*: *doszeditura*, *sčingur*, *s* și *sč* pentru *ș*: *sapte*, *greszele*, *c*, *z* și *cz* pentru *ț*: *osyndicylor*, *pokoinzae*, *viaczae*) au îndreptat atenția cercetătorilor nu atît spre scrisul polonez<sup>19</sup> (în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, misionarii catolici din Moldova și-au îndeplinit misiunea sub conducerea a numeroși episcopi originari din Polonia), cît spre scrisul maghiar<sup>20</sup> (fără să se identifice însă cu acesta, în condițiile păstrării unor grafeme italienești

<sup>19</sup> Cf. Carlo Tagliavini, *Alcuni manoscritti rumeni sconosciuti di missionari italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, în „Studi rumeni”, IV, 1929-1930, p. 58.

<sup>20</sup> Giuseppe Piccillo, *Testi romeni in alfabeto latino (sec. XVI-XVIII)*, Catania, 1991, p. 7.

sau latinești). A fost foarte probabil, cum afirmam în urmă cu mai mulți ani<sup>21</sup>, o modalitate de adaptare a formei scrierilor misionarilor la obișnuințele ortografice ale destinatarilor potențiali ai acestora, credincioși creștini originari din Transilvania, trecuți deja la religia apuseană și utilizând, pentru diferențierea de ortodocși, scrisul cu litere latine după model ortografic maghiar.

Textele românești alcătuite în secolele al XVII-lea–al XVIII-lea și în primele decenii de după 1800, în Moldova, de către misionarii italieni, care nu vorbeau în mod curent românește sau care deprinseseră această limbă prin contactul direct cu localnicii (prozelitismul religios presupunea cunoașterea și utilizarea formelor specifice vorbirii acestora), au și pentru această caracteristică neașteptată a grafiei, o poziție aparte în cadrul scrisului românesc vechi.

### Un text cu model ortografic german

Un miscelaneu donat în anul 1743 bibliotecii Gimnaziului Evanghelic din Sibiu, aflat în prezent în fondurile Bibliotecii Bruckenthal, cuprinde între filele unor foi volante scrise în limbile latină și germană un text tipărit, singular ca formă și conținut în scrisul vechi românesc<sup>22</sup>. Fiind imprimat pe o foaie îngustă și alungită, asemănătoare ca format rețetelor completate pînă astăzi în cabinetele medicale, textul cuprinde două *rețete*, prima „de friguri care sînt numai de la gînd”, a doua „de căldură mare”. Sunt fără dubiu nu rețete autentice<sup>23</sup>, ci versuri parodice cu pretext medical, alcătuite pentru a ironiza tratamentele „tradiționale” folosite în combaterea „căldurilor” și a „frigurilor” (produse, în acest caz, de dragoste)<sup>24</sup>, iar cele două poezii reflectă nu doar mentalitatea unui medic sibian școlit în universități din Germania, ci și influența (aproape accidentală) a modelului ortografic german. În text apare, spre exemplu, grafemul *sch* (*schu* „și”), utilizat, poate sub influența aceluiași model, la mijlocul veacului al XVII-lea, de Anonimul din Caransebeș. Substantivele sunt scrise constant cu inițială majusculă (*Flore*, *Pectus*, *Recept*, *Venter*), iar litera *s*, prezentă și în digraful *sz*, are forma alungită, bine cunoscută din scrisul german. Litera cu această formă se regăsește, de altfel, în multe scrieri, deopotrivă tipărite sau manuscrise, alcătuite în Transilvania și, firesc pentru o carte imprimată în Polonia, în *Tatăl nostru* publicat de Stanislaw Sarnicki după textul scris de mîna de către Luca Stroici.

---

<sup>21</sup> Gh. Chivu, *Influențe maghiare asupra ortografiei scrierilor misionarilor italieni din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, în Olga Murvai (ed.), *Conferința națională de bilingvism*, Editura Kriterion, București, 1999, p. 9-18; cf. Teresa Ferro, *I misionari catolici in Moldavia. Studi storici e linguistici*, p. 149-150.

<sup>22</sup> Constantin Pascu, *Cartea românească veche în Biblioteca Bruckenthal*, Sibiu, 1976, p. 42-44.

<sup>23</sup> Cf. idem, *Trei tipărituri românești vechi, inedite, existente la Biblioteca Muzeului Bruckenthal*, în „Studii și comunicări. Arheologie-istorie”, Sibiu, XIX, 1975, p. 109.

<sup>24</sup> Gh. Chivu, *Versuri satirice cu pretext medical din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Limba română”, XXXIII, 1984, nr. 2, p. 133-136.

## Textele iluminiştilor ardeleni

La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în primele decenii de după 1800 au apărut, după cum se ştie, în Transilvania, ca reflex al concepţiei iluministe şi ca urmare a acţiunii concertate a reprezentanţilor Şcolii Ardelene, mai multe scrieri cu caracter programatic, care atestă prima încercare coerentă şi fundamentată ştiinţific de creare a unui alfabet propriu limbii române prin utilizarea „slovelor strămoşeşti”<sup>25</sup>. Mă refer în primul rând la tipărituri bine cunoscute: gramatica intitulată *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, semnată de Samuil Micu şi Gheorghe Şincai şi apărută în două ediţii, în 1780 la Viena şi în 1805 la Buda<sup>26</sup>, *Orthographia romana sive latino-valachica* a lui Petru Maior, tipărită tot la Buda în 1819, şi *Lexiconul românesc-latinesc-unguresc-nemţesc*, primul dicţionar normativ, explicativ şi etimologic al românei literare<sup>27</sup>, publicat în 1825 în aceeaşi „Crăiască Tipografie” însărcinată cu imprimarea cărţilor destinate Ungariei şi teritoriilor anexate. Am desigur în vedere şi scrierile lingvistice (toate rămase în manuscris) datorate lui Ioan Budai-Deleanu (între acestea menţionez în primul rând *Fundamenta grammatices linguae romaenicae* şi *Dascalul românesc pentru temeierile gramaticii româneşti*)<sup>28</sup>, în cadrul cărora apar de asemenea grafii etimologizante, bazate însă pe principii ortografice parţial diferite de cele susţinute de ceilalţi reprezentanţi de marcă ai mişcării iluministe transilvănene. Utilizând modelul propus în lucrările programatice amintite (model modificat în timp în ceea ce priveşte forma şi inventarul grafemelor create pentru prima dată în scrisul românesc pe baza evoluţiei legice a sunetelor în trecerea de la latină la română), Ioan Bobb a tipărit, în 1822-1823, un *Dicţionar rumînesc-latinesc şi unguuresc*.

Scopul declarat al căutărilor menite să ducă la crearea unui alfabet propriu limbii noastre, care să aibă concomitent calitatea de a evidenţia originea latină a românei (precum în *dice, fili, glacie, homu, lacte, muliere, pane, sole* şi altele, grafii întâlnite constant în texte înainte de 1800), dar şi să permită normarea şi implicit unificarea formei sale literare (precum în *romanescu, romanesci*, puse evident în relaţie cu *romanu* „român”), a fost dublat, la începutul activităţii reprezentanţilor Şcolii Ardelene, de un obiectiv religios. Iar acesta era strict circumscris culturii româneşti din teritoriile

<sup>25</sup> Formularea îi aparţine lui Petru Maior, care în *Dialog pentru începutul limbii română* (publicat în 1819 în *Orthographia romana sive latino-valachica una cum clavi* şi reluat, în 1825, în *Lexiconul românesc-latinesc-unguresc-nemţesc*), opunea literele latineşti celor chirilice, considerate „calicele chiriliceşti petece”.

<sup>26</sup> Ediţia textului şi un detaliat studiu asupra acestuia, inclusiv asupra ortografiei etimologizante, a publicat Mircea Zdrenghea (Samuil Micu, Gheorghe Şincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, studiu introductiv, traducerea textelor şi note, Cluj-Napoca, 1980).

<sup>27</sup> Vezi pentru argumentarea acestor caracteristici ale dicţionarului tipărit în 1825, studiul nostru „*Lexiconul de la Buda*” – primul dicţionar modern al limbii române, în *Limbă şi literatură. Repere identitare în context european*, I, Piteşti, 2008, p. 26-29.

<sup>28</sup> Vezi pentru acestea Ion Gheţic, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, Bucureşti, 1966, şi ediţia Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, introducere de Ion Gheţic, text stabilit de Mirela Teodorescu, Bucureşti, 1970.

aflăte dincolo de munți, în care, în mod deja tradițional, scrisul cu litere latine era utilizat numai de către românii subordonați Bisericii apusene, iar cel cu slove chirilice de către ortodocși. *Cartea de rogationi pentru evlavia homului chrestin*, publicată de Samuil Micu în 1779 (deci cu un an înainte de gramatica reprezentativă a Școlii Ardelene), tipăritură destinată credinciosului de rînd, trebuia să arate, în acest context, și prin grafie (aflată atunci în faza sa excesiv etimologizantă), că greco-catolicii erau diferiți de românii trecuți la calvinism.

O inventariere și apoi o comentare a grafemelor specifice epocii de început a mișcării latiniste transilvănene (între care *a, e, i, o* sau *u*, adesea însoțite de accente sau de spirite, pentru notarea vocalelor *ă* și *î*, *e* și *o* pentru scrierea diftongilor *ea* și *oa*, *cl* și *gl*, pentru consemnarea palatalelor, scrise ulterior, după model italianesc, *chi* și *ghi*, *si* pentru *ș*, *ti* pentru *ț* sau *ci* și altele) nu își justifică locul aici, fiind de regulă bine cunoscut modul de apariție a noilor litere românești, simple sau compuse, cu sau fără semne diacritice, preluate exclusiv din scrierea latinească sau raportate, în timp, la limba italiană. La fel de bine cunoscut este, desigur, faptul că ortografia etimologizantă nu a fost nicicînd un scop în sine (dovadă simplificarea sa în timp, de către aceiași autori), ci un mijloc de evidențiere a latinității limbii române, ca parte a unui program de schimbare concertată a modelelor culturale, urmărit sistematic timp de aproape un secol (de la 1780 pînă spre finele veacului al XIX-lea, cînd etimologismul „extern”, bazat pe modelul limbii latine, a lăsat locul, în scrisul românesc cu litere latine, etimologismului „intern”, menit să evidențieze și să consolideze structura limbii române literare).

## Concluzii

Prezentarea făcută în paginile anterioare arată că scrisul cu litere latine a fost prezent în spațiul românesc încă din secolul al XVI-lea, dar a avut o utilizare mult mai restrînsă decît scrisul chirilic și a urmat, spre deosebire de acesta, mai multe modele ortografice, diferențiate adesea prin relația avută de autorul, copistul sau scribul unui text cu o anumită mișcare sau orientare religioasă. Grafia scrierilor cu alfabet latin păstrate din epoca veche a culturii românești a fost de aceea, în mod firesc, neunitară, alternanțele grafice și semnele cu valoare fonetică multiplă caracterizînd toate sursele cercetate.

În aceste condiții, stabilirea valorii fonetice a grafemelor latinești devine mult mai dificilă decît în cazul slovelor chirilice. Absența unei tradiții, respectiv a unei unități a scrisului latin favorizează apoi, dincolo de apariția unor interesante încercări individuale de adaptare a normelor ortografice de împrumut la realitatea lingvistică românească, respectiv de utilizarea în spirit incipient etimologizant a unor reguli ortografice specifice limbii latine, consemnarea unor interesante fonetisme locale, pe care sistemul ortografic slavon le evită sau le normalizează.

Scrisul cu alfabet latin a permis, în aceste condiții, o mai bună corelare a formei textelor cu realitatea lingvistică specifică unei anumite zone sau epoci. La fel cum a

favorizat pătrunderea în textul scris a multor forme de limbă vorbită, unele apărute prin amestecul de registre lingvistice, altele prin interferența formelor specifice limbii materne a misionarilor cu cele existente în limba română.

Depășind dificultățile de interpretare a grafiei unor astfel de texte, filologii care cercetează scrierile românești cu litere latine pot pune însă la dispoziția cercetătorilor lingviști și a celor interesați de mișcările religioase din spațiul românesc variante extrem de interesante ale unor manuscrise și tipărituri ilustrative pentru vechiul nostru scris religios. Am în vedere deopotrivă cărțile calvine, destul de numeroase, cât mai ales textele biblice, mult mai puțin cercetate, datorate misionarilor italieni<sup>29</sup>.

## Bibliografie

- Dalila Aramă, *Nicolae Milescu și originile limbii române*, în „Revista bibliotecilor”, XXV, 1972, nr. 5, p. 296-297.
- Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, Text stabilit de Mirela Teodorescu, Studiu introductiv de Ion Gheție, București, 1970
- Gh. Chivu, *Grafiu cu model latin în scrisul vechi românesc*, în *Antic și modern. In honorem Luciae Wald*, București, 2006, p. 116-124.
- Gh. Chivu, *Influențe maghiare asupra ortografiei scrierilor misionarilor italieni din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea*, în Olga Murvai (ed.), *Conferința națională de bilingvism*, Editura Kriterion, București, 1999, p. 9-18.
- Gh. Chivu, „*Lexiconul de la Buda*” – primul dicționar modern al limbii române, în *Limbă și literatură. Repere identitare în context european*, I, Pitești, 2008, p. 26-29.
- Gh. Chivu, *Un „Tatăl nostru” maghiar scris cu litere chirilice*, în „Limba română”, XLII, 1993, nr. 9, p. 439-442.
- Gh. Chivu, *Versuri satirice cu pretext medical din prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, în „Limba română”, XXXIII, 1984, nr. 2, p. 133-136.
- Traian Diaconescu, *Limba română în cultul catolic din Moldova. Silvestro Amelio din Foggia, „Conciones latinae-muldavo, 1725”*, în *Per Teresa Ferro, Obiettivo Romania*, Studi e ricerche in ricordi di Teresa Ferro, Udine, 2009, p. 305-311.
- \*\*\* *Dictionarium valachico-latinum. Primul dicționar al limbii române*, Studiu introductiv, indici și glosar de Gh. Chivu, București, 2008.
- Nicolae Drăganu, *Mihail Halici (Contribuție la istoria culturală românească din sec. XVII)*, în „Dacoromania”, IV, partea I, 1924-1926, Cluj, 1927, p. 116-162.

<sup>29</sup> Pentru importanța studierii traducerilor biblice datorate misionarilor italieni, vezi recent Traian Diaconescu, *Limba română în cultul catolic din Moldova. Silvestro Amelio din Foggia, „Conciones latinae-muldavo, 1725”*, în *Per Teresa Ferro, Obiettivo Romania*, Studi e ricerche in ricordi di Teresa Ferro, Udine, 2009, p. 305-311.

- N. Drăganu, *Un „Tatăl nostru” ungiuresc scris cu slove chirilice*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, III, 1924-1925, p. 561-563.
- Teresa Ferro, *Gli scritti religiosi rumeni in alfabeto latino tra XVI e XVIII secolo: autori e destinatari*, în „Siculorum Gymnasium”, serie nouă, Catania, LIV, 2001, nr. 1-2, p. 285-302.
- Teresa Ferro, *Activitatea misionarilor catolici italieni în Moldova (sec. XVII-XVIII)*, București, 2004.
- Teresa Ferro, *I missionari catolici in Moldavia. Studi storici e linguistici*, [Cluj-Napoca], 2005.
- Ion Gheție, „*Evangheliarul de la Sibiu*” și textele românești scrise cu litere latine și ortografie maghiară, în „Limba română”, XXVIII, 1979, nr. 2, p. 165-172.
- Ion Gheție, *Fragmentul Todorescu*, în *Texte românești din secolul al XVI-lea*, București, 1982, p. 259-364.
- Ion Gheție, *O știre din 1453 a lui Flavio Biondo și începuturile scrierii românești cu litere latine*, în *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, București, 1974, p. 21-29.
- Ion Gheție, *Opera lingvistică a lui Ion Budai-Deleanu*, București, 1966.
- Ion Gheție, *Un vechi text literar românesc din secolul al XVII-lea*, în „Limba română”, XIV, 1965, nr. 6, p. 697-705.
- Ion Gheție, *Vechimea scrierii chirilice românești*, în *Începuturile scrisului în limba română*, București, 1974, p. 9-20.
- Ion Gheție, Al. Mareș, *De când se scrie românește*, București, 2001.
- Ion Gheție, Al. Mareș, *Originile scrisului în limba română*, București, 1985.
- Mihail Halici-tatăl, *Dictionarium valachico-latinum. [Anonymus Caransebesiensis]*, Studiu filologic și indice de cuvinte de Francisc Király, Timișoara, 2003.
- Petru Maior, *Orthographia romana sive latino-valachica una cum clavi*, Buda, 1819.
- Samuil Micu, Gheorghe Șincai, *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Studiu introductiv, traducerea textelor și note de Mircea Zdrenghea, Cluj-Napoca, 1980.
- Daniele Pantaleoni, *Texte românești vechi cu alfabet latin: „Psalterium Hungaricum” în traducere anonimă din secolul al XVII-lea*, Timișoara, 2008 (reluare a studiului *Observații asupra textelor românești cu alfabet latin (1570-1703)*, apărut în „Philologica Jassyensia”, III, 2007, nr. 1, p. 39-56).
- Constantin Pascu, *Cartea românească veche în Biblioteca Bruckenthal*, Sibiu, 1976, p. 42-44.
- Constantin Pascu, *Trei tipărituri românești vechi, inedite, existente la Biblioteca Muzeului Bruckenthal*, în „Studii și comunicări. Arheologie-istorie”, Sibiu, XIX, 1975, p. 109.
- Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Luca Stroici, părintele filologiei române*, București, 1864; republicat în B. P. Hasdeu, *Studii de lingvistică și filologie*, I, Ediție Grigore Brîncuș, București, 1988, p. 34-48.

- Giuseppe Piccillo, *La langue roumaine dans les écrits des missionnaires italiens (XVII-XVIII siècles)*, în „Revue des études sud-est européennes”, XVI, 1988, nr. 3, p. 205-214.
- Giuseppe Piccillo, *Testi romeni in alfabeto latino (sec. XVI-XVIII)*, Catania, 1991.
- Carlo Tagliavini, *Alcuni manoscritti rumeni sconosciuti di missionari italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, în „Studi rumeni”, IV, 1929-1930, p. 41-104.
- Carlo Tagliavini, *Il „Lexicon Marsilianum”. Dizionario latino-rumeno-ungherese del sec. XVII*, Studio filologico e testo, București, 1930.
- Letiția Turdeanu-Cartojan, *Une relation anglaise de Nicolae Milescu: Thomas Smith*, în „Revue des études roumaines”, 1954, p. 144-152.



## EFECTELE RELIGIEI ARTEI ÎN CONCEPTUALIZAREA POETICII MODERNE

PROF. DR. LUCIA CIFOR

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

luc10for@gmail.com

**Résumé:** Cette étude vient de continuer d'autres études et livres que nous avons écrit sur quelques espèces de poésie connues comme *poésie magique*, *poésie mystique*, *poésie de la présence* ou (comme nous l'avons nommée) *poésie-gnose*. Le noyau de notre recherche est constitué par l'examen de tous ces concepts en rapport avec la religion de l'art, une des plusieurs religions séculaires de la modernité. En décrivant le langage poétique de cette poésie, son langage surtout performatif, dont les sources remontent plutôt à la magie et à l'alchimie verbale qu'à la mystique, nous avons constaté que la critique littéraire, la poétique modernes et autres sciences ont approprié les termes *poésie mystique*, *poésie magique*, *poésie de la présence*, *poète messianique etc.*, tous étant en même temps termes d'une singulière religion de l'art. Ce type de poésie, fondé sur la croyance à la *magie du langage*, en dépassant cette croyance-même, l'exerce, la met en oeuvre, l'amplifie à l'excès, quelquefois jusqu'à la saturation. Le caractère singulier de cette création lyrique représente, à notre avis, une mise à l'épreuve de nos capacités (sinon une obligation) d'une recherche approfondie d'une perspective fondée sur l'herméneutique littéraire.

**Mots-clé:** religion de l'art, poétique moderne, esthétique, conceptualisation, poésie magique, poésie mystique, poésie de la présence, magie du langage.

*Religia artei* este una dintre multiplele religii seculare ale modernității, cu rădăcini, după unii (Gilbert Durand), în secolul al XVIII-lea, iar după alții (Hans-Georg Gadamer), în secolul al XIX-lea. Există motive însă să vorbim de rădăcinile chiar mai vechi ale religiei artei, dacă avem în vedere valorizarea religioasă a artei din anumite epoci și spații, ca și indistincția dintre artă, religie și filosofie din timpurile vechi ale Greciei. Așadar, doar termenul *religia artei* este de dată relativ recentă, pentru că atitudinile și crezurile estetico-spirituale pe care le desemnează sunt mult mai vechi și oarecum recurente în istoria artei.

De asemenea, deși puțin cercetată, noi credem că religia artei (o simplă filosofie, după unele opinii) și tot ceea ce ține de aceasta dezvoltă efecte vizibile nu doar în organizarea limbajului și a tematicii poeziei moderne, ci și în limbajul criticii literare sau, mai rar, în conceptualizarea specifică unor anumite tipuri de poetică (poetica filosofică, poetica de inspirație fenomenologică etc.). Vocabule precum *inspirație*, *crez poetic*, *poet mesianic*, *mistica poeziei*, *poezie pură*, *poezie – exercițiu* sau *fenomen spiritual* reprezintă câteva dintre conceptele uzuale ale unui limbaj teoretic născut din

reinvestirea religioasă a vechilor concepte ale esteticii și poeziei clasice. Într-o lume din ce în ce mai secularizată, marcată de „confuzia limbilor” (Alain Besançon), interpretarea conceptualității acestor termeni – niște hibridi de factură teologică-filosofico-estetică (de largă întrebuintare în critica și istoria literară) – reprezintă o provocare, dar și o obligație pentru hermeneutica literară.

Ideea asumării de către artist, de către poet cu deosebire, a unui destin mesianic, într-un sens mai mult sau mai puțin creștin, este o idee de frecventă circulație în atmosfera teosofică a sfârșitului de secol XIX și a începutului de secol XX, depășind sfera literară și dobândind o legitimitate teoretico-filosofică prestigioasă. În Germania și în Occident cu deosebire, se dezvoltă – în acest interval de timp – ceea ce Hans-Georg Gadamer numește *religia artei sau a culturii*, iar un antropolog de talia lui Gilbert Durand descrie ca fiind *religia artei*. Potrivit filosofului german, despre o conștiință mesianică a artistului occidental se vorbește o dată cu secolul al XIX-lea, când se poate constata apariția unui nou tip de artist, unul care „se simte un fel de nou mântuitor (Immermann) în pretenția pe care o ridică față de oameni. (El) aduce un mesaj de împăcare și plătește pretenția în cauză ca o persoană izolată de societate, nemaifiind prin vocația sa decât un artist pentru artă”<sup>1</sup>.

Rupți de tradițiile religioase propriu-zise, cei mai luminați oameni ai secolului al XIX-lea, inspirați de marii filosofi romantici, la care se raliază mulți artiști, atribuie artei valențe spirituale (soteriologice și eshatologice), deși nu o fac decât spre propria lor nefericire, după cum crede Gadamer: „O societate a formării desprinsă de tradițiile ei religioase așteaptă deîndată mai mult decât îi revine conștiinței estetice situate pe «punctul de vedere al artei». Revendicarea romantică a unei noi mitologii, așa cum se face ea auzită la F. Schlegel, Schelling, Hölderlin și tânărul Hegel, (...) oferă artistului și misiunii sale în lume conștiința unei noi consacări. El este un fel de «mântuitor lumesc» (Immermann) ale cărui creații sunt menite să aducă la scară redusă iertarea de osîndă, la care speră lumea. Această pretenție determină de atunci tragedia artistului în lume. Căci împlinirea pe care aceasta o dobîndește este mereu una particulară. Însă acest lucru înseamnă, în realitate, infirmarea ei”<sup>2</sup>.

Antropologul francez Gilbert Durand crede că apariția *religiei artei* se leagă de nașterea esteticii la jumătatea secolului al XVIII-lea (în 1750, apare *Estetica* lui Alexander Gottlieb Baumgarten) și de dezvoltarea acesteia pe parcursul întregului secol al XIX-lea, atunci când se scriu și se publică cele mai consistente tratate de filosofia artei: „Arta nu este, nu mai este – deși poate părea prematur în 1819 – doar o simplă desfătare hedonistă, un accesoriu agreabil al rațiunii: ea devine un mijloc de extaz și de mîntuire”<sup>3</sup>. Durand identifică în concepția despre geniu,

<sup>1</sup> Cf. Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Polirom, 2000, p. 68.

<sup>2</sup> Idem, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel și Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcanu, Editura Teora, București, 2001, p. 76.

<sup>3</sup> Cf. Gilbert Durand, *Arte și arhetipuri. Religia artei*, traducere de Andrei Niculescu, Editura Meridiane, București, 2003, p. 222.

formulată de-a lungul secolelor XVIII și XIX, „ecuația și teza artei ca substitut al religiei: geniul uman reproduce Geniul suprem, el contribuie, într-o nouă Apocalipsă, la crearea unei lumi noi, devenind deopotrivă eshatologie și soteriologie”<sup>4</sup>.

După cum se știe, *religia artei*, ca denumire și ca temă a filosofiei, ocupă un loc destul de important în gândirea lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cel care, în spațiul a cel puțin trei mari opere, *Fenomenologia spiritului*, *Filosofia spiritului* și *Prelegeri de estetică*, se ocupă de acest subiect. Dacă la Hegel nu face trimiteri exprese nici Gadamer, nici Durand, este pentru că la acest filosof *religia artei* este o expresie care vizează pur și simplu *arta*, plasată de filosoful german, în *Fenomenologia spiritului*, în capitolul consacrat religiei, acolo unde o situează între *religia naturală* și *religia revelată*<sup>5</sup>, numind-o *religia artei*. După un comentator român ca Ion Ianoși<sup>6</sup>, conversiunea hegeliană a artei în *religie a artei* își are originea în admirația aproape obsesivă față de arta Greciei a filosofului, un spațiu-timp aproape mitizat de Hegel, în care religia, arta și filosofia (co)existau într-o (tri)unitate *sui generis*. Ion Ianoși crede, de asemenea, că viziunea hegeliană asupra artei rămâne încă neclară în *Fenomenologia spiritului*, acolo unde este ea mai întâi postulată, se limpezește oarecum în *Filosofia spiritului* și că detalierea și comprehensibilitatea acestei concepții sunt prezente abia în *Prelegeri de estetică*. În acest ultim context al filosofiei hegeliene, apar afirmațiile care vor face istorie în estetică, dar și în filosofie: „Abia în această libertate a sa, arta este adevărata artă; ea își rezolvă numai atunci sarcina ei cea mai înaltă când s-a situat pe sine în sfera care-i este comună cu religia și filosofia și când ea nu e decât un mod de a înfățișa înaintea conștiinței și de a exprima divinul, de a exprima cele mai profunde interese ale omului, cele mai cuprinzătoare adevăruri ale spiritului. În opere de artă și-au depozitat popoarele reprezentările și intuițiile lor interioare cele mai bogate în conținut valoros, iar cheia pentru înțelegerea înțelepciunii și a religiei o dau adesea artele frumoase, și la unele popoare exclusiv ele. Această menire arta o are comună cu religia și filosofia, dar într-un mod ce-i este propriu, anume ea reprezintă în chip sensibil și ceea ce este mai înalt”<sup>7</sup>. Hegel crede în același timp că un asemenea tip de artă este de domeniul trecutului: „fapt este că arta (*creștină și modernă*, n.n.) nu mai oferă acea satisfacție a nevoilor spirituale pe care timpuri anterioare și popoare au căutat-o în ea, și-au aflat-o numai în ea; anume satisfacție care, cel puțin cât privește religia, este legată în chipul cel mai strâns cu arta. Zilele frumoase ale artei eline (...) au trecut”<sup>8</sup> și încă: „arta este și rămâne pentru noi, în privința celei mai înalte destinații (...), ceva ce aparține trecutului”<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> V. G. W. F. , *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Iri, București, 1995, pp. 401-427.

<sup>6</sup> Ion Ianoși, Prefața la cartea: G.W.F. Hegel, *Despre artă și poezie*, BPT, București, 1979.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Române, București, 1966, p. 13.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 17.

Mai târziu, un mare continuator al lui Hegel, Martin Heidegger, consideră că predecesorul său a exprimat în *Prelegeri de estetică* cea mai bogată înțelegere a artei<sup>10</sup>. Mai mult, Heidegger va respinge definiția *estetică* a artei ca „obiect al percepției senzoriale în sens larg” (cu denumirea disciplinei *Ästhetik* nu era de acord nici Hegel, date fiind sensurile etimologice ale cuvîntului, dar în ce-l privește, acceptase termenul ca pe o simplă etichetă, dat fiind că numele se impusese deja). El va privilegia arta față de istorie (arta va fi considerată un *apriori* al istoriei) și chiar față de religie, fapt ce nu a putut rămîne neobservat și nici necriticat. Dar dincolo de toate ecourile negative pe care le-a putut înregistra, concepția heideggeriană asupra artei (una ontologistă) s-a impus mai cu seamă în spațiul esteticii și poeziei de inspirație filosofică (mai precis fenomenologică), prin esteticieni și poezicieni precum Roman Ingarden, Luigi Paryeson sau Mikel Dufrenne, ca să nu mai vorbim de opera filosofică a lui Hans-Georg Gadamer, acolo unde definiția metafizică a artei este amplu dezbătută și conjugată, dacă putem spune așa, cu unele date ale esteticii contemporane<sup>11</sup>.

În alt perimetru al religiei artei, se înscrie și antropologia religioasă creată de Vladimir Soloviov, principalul precursor al sofologilor ruși<sup>12</sup>, dar și antropodiceea<sup>13</sup> lui Nikolai Berdiaev. Potrivit lui Soloviov, „omului îi e destinat un rol mesianic în natură, de mîntuitor al ei: rolul de teurg; acesta se poate împlini prin regenerare și modificarea naturii extradivine, pînă la completa ei integrare, adică pînă la spiritualizarea ei”<sup>14</sup>.

Dincolo de mutațiile provocate de filosofia artei și de reinventarea/remodelarea artelor și a artei literare cu deosebire, un alt fenomen contribuie la reușita modelării limbajului poeziei și criticii literare sub influența religiei artei. Este vorba, după opinia noastră, de segregarea și autonomizarea *filosofiei religiei* față de *teologie* (ori față de *diverse forme* de teologie). Dezvoltarea lor separată a determinat apariția unor termeni de specialitate care îi dublează pe cei din teologie, fără a se suprapune cu aceștia. Termeni precum *mistică*, *magie*, *prezență* – ca să ne oprim asupra doar a trei concepte – dezvoltă sensuri diferite în universurile de discurs specializate ale teologiilor de diferite extracții, dar sensuri preponderent convergente pe teritoriile filosofiei religiei (la Rudolf Otto, Lucian Blaga, Mircea Eliade ș.a.). În științele

<sup>10</sup> „Meditația cea mai cuprinzătoare asupra esenței artei pe care o posedă lumea occidentală (...) își are obirșia în metafizică și (...) se găsește în *Prelegerile de estetică* ale lui Hegel”. Cf. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1995, p. 107.

<sup>11</sup> Cf. H.-G. Gadamer, *op. cit.*

<sup>12</sup> Cf. Ioan I. Ică jr., *Vladimir Soloviov între romantism și apocalipsă*, studiu introductiv la Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. XXI-XLII.

<sup>13</sup> Astfel este calificată celebra carte *Sensul creației* a lui Nikolai Berdiaev de către Andrei Pleșu. Cf. Andrei Pleșu, *Nikolai Berdiaev: Un liber cugetător credincios*, prefață la: Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, traducere de Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 12.

<sup>14</sup> Cf. Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

umaniste și în studiile literare, ca și în filosofia artei (la Martin Heidegger, de exemplu) termenii *mistică*, *magie*, *prezență* sunt întrebuințați, în cel mai bun caz, cu sensurile lor din filosofia religiei. Din păcate, în cele mai multe situații, termeni ca *mistica*, *magia*, *prezența* apar adesea utilizați pentru valoarea lor emfatică ori sunt considerați de la sine înțeleși, dacă nu reduși la sensurile anarhic stratificate din limba uzuală.

Înmulțirea termenilor prin care sunt desemnate idealurile (trans)estetice ale artei poetice amplifică și câmpul dezbaterilor asociate noilor concepte de poezie. Amplificarea se produce pe latura angajării în dezbateri a unor teritorii oarecum străine poeziei moderne (sau față de care poezia a manifestat adesea dorința de eliberare), precum metafizicile și religiile tradiționale, cu toate derivațiile și complicațiile teologice aferente. Poetica și hermeneutica literară, estetica receptării, studiile literare în ansamblul lor, nu pot ignora mutațiile produse în câmpul poeziei de noile (ori mai vechile) idealuri spiritualiste și mistagogice ale *poeziei* moderne, indiferent care este termenul (*poezie mistică*, *magie poetică*, *poezie pură*, *poezie-exercițiu spiritual*, *poezie a prezenței* etc.) prin care se (auto)propune și se (auto)promovează.

De exemplu, deși diferențele dintre *mistică* și *magie* sunt de multă vreme fixate în spațiul teologiei de strictă specializare, în afara teologiei, în aria cercetării literare, confuziile terminologice nu doar că persistă, ele se multiplică într-un amestec babelian al limbilor. Cu precădere neînțeles rămâne, desigur, domeniul *misticii*, puțin sau deloc accesibil celor mai mulți dintre cei care studiază literale și artele, mai ales când aceștia posedă doar elemente de cultură seculară.

Rezumând – și mergând, în parte, pe urmele unor specialiști de notorietate ai fenomenului religios (Evelyn Underhill<sup>15</sup>, H. van Praag<sup>16</sup>, Rudolf Otto, Vl. Losski, L. Blaga ș.a.) – , diferențele dintre magie și mistică sunt mai multe<sup>17</sup>. Magia se supune legilor determinismului natural, este *cauzală* și *finală*, pe când mistica este *acauzală* și suficientă sieși. Magia este *operatorie*, *productivă*, *realizantă*, în schimb, mistica este, în substanța ei ultimă, *non-comunicabilă* și fără valoare operatorie în chip nemijlocit. Poezie bazată pe magie există, pentru că marea artă cultivă – ca și magia – *efectele*, trăiește din ele, valoarea ei crescând în mod direct proporțional cu puterea ei efectivă. În sensul tare al termenului (în sensul specializat al teologiei creștine orientale), *poezie mistică* este numai *poezia* realizată de misticii înșiși (sfintii canonizați), recunoscuți și validați de Biserică. Consacrarea producțiilor literare aparținând misticilor canonici nu se face în primul rând pe criterii estetice, ci, credem, în baza unor canoane intrinseci cultului religios.

---

<sup>15</sup> Cf. Evelyn Underhill, *Mistica. Studiu despre natura și dezvoltarea conștiinței spirituale a omului*, traducere de Laura Pavel, postfață de Marta Petreu, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995.

<sup>16</sup> H. van Praag, *Cele opt porți ale misticii*, traducere de Viorica Nișcov, Editura Saeculum I.O., Editura Vestala, București, 1996.

<sup>17</sup> În cele ce urmează, redăm, în mod rezumativ, examenul făcut celor două concepte în studiul „Câteva dificultăți create de poezia prezenței”, publicat în „Philologica Jassyensia” anul IV, nr. 1/2008.

Sintetizând, în contextul religios tradițional, *poezia mistică* este o denumire convențională, rezultată din asocierea trăitorilor mistici (validați ca atare în afara spațiului estetic) cu textele în care aceștia își mărturisesc experiențele mistice, experiențe comunicabile, dar nu integral, prin aproximațiile limbajului poetic. Mai mult sau mai puțin spectaculoase din punct de vedere literar, textele misticilor sunt incapabile – prin ele însele – să provoace extaze convulsive sau adeziuni în forță, căutate cu ardoare și obținute de poezia conținând pe forța operatorie (magică) a limbii. Textele mistice se adresează aproape în exclusivitate *cititorilor mistici* (cititorii canonici), credincioșilor din cultul respectiv. Și dintre aceștia, puțini sunt capabili să facă *lectio divina* pînă la capăt, implicînd parcurgerea și performarea tuturor celor patru niveluri de sens ale textului religios revelat (literal, alegoric, moral și anagogic). Cei mai mulți nu pot performa mai sus de nivelul literal ori moral al textului. Pe de altă parte, trebuie subliniat că interesul *cultural* al cititorilor laici pentru textele mistice canonice nu afectează statutul lor de texte mistice, după cum nici valorizările lor *estetice* nu o pot face.

În schimb, poezia bazată pe un tip de *magie superioară* (sau *spirituală*) – numită doar prin abuz *poezie mistică* – are puterea să provoace mutații în psihicul cititorilor apți să-i accepte provocările. În comparație cu poezia aptă să provoace așa-zisele stări transmentale, poezia autenticilor mistici devine, în ochii *cititorilor necanonici* (dar iubitori de extaze și surogate spirirtuale favorizate de anumite tipuri de poezie), un simplu referat asupra vieții mistice.

Pe fondul suprapunerilor și intervertirilor semantice produse în universul conceptualității dezvoltate de termeni ca *poezie mistică*, *poezie magică*, *poezie a prezenței*, ar putea fi salutară o atitudine mai curajoasă împotriva utilizării abuzive a vocabulei *mistică*. În sens restrîns, mistica este *concomitent* supraordonată religiei, dar și subordonată dogmaticii. Ratificarea misticii (și a poeziei mistice canonice) nu se poate face decît în sfera ei de elecțiune. Exprimîndu-ne gîndul pînă la capăt, *poezie mistică nu există, există cel mult o poezie a misticilor*, evident, deosebită de *poezia religioasă*. Pe de altă parte, se uită adesea faptul că *poezia și mistica* țin de domenii net diferite de experimentare a realului. Poezia există doar prin posibilitatea obiectivării ei obligatorii *în și ca* limbă particulară, mistica nu se obiectivează lingvistic decît parțial, incomplet și ambiguu. Mai mult, obiectivarea *lingvistică* a trăirii mistice nu este obligatorie. Dimensiunea *culturală* a misticii nu reprezintă esența ei de act (eveniment) *spiritual*, în schimb, fenomenalitatea *culturală*, *lingvistico-estetică* prezintă esența poeziei.

După cum s-a putut deja observa, lucrarea de față sintetizează rezultatele unor cercetări mai vechi, ale căror obiective erau mai puțin deslușit legate de *religia artei*, concept la care am ajuns mult mai tîrziu<sup>18</sup>, cît de puterea soteriologică ori

<sup>18</sup> Am utilizat termenul pentru prima dată în 2009, în titlul unui capitol de carte. Cf. *Magie vs. teurgie în înțelegerea „existenței creatoare”*. *Elemente de religia artei în gîndirea blagiană*, în: Lucia Cifor, *Trasee hermeneutice*, Editura Tehnopress, Iași, 2009.

eshatologică a artei, putere pe care, de exemplu, gnozele moderne ori atracția față de promisiunile gnozei o susțin, uneori o tematizează și o teoretizează, ba chiar o și experimentează în artă, în poezie cu deosebire. Pe de altă parte, poezia și limbajul poetic de o anumită factură au fost nu o dată locul de survenire a unor realizări spirituale supraestetice. În cartea *Poezie și gnoză*<sup>19</sup>, unde am cercetat pentru prima dată motivațiile supraestetice ale artei cuvântului, am urmărit acest fenomen cu deosebire în contextul a ceea ce s-ar putea numi *tentațiile și seducțiile gnozei* (de diferite tipuri și extracții) exercitate asupra artei și poeziei în decursul istoriei poeziei europene. Întrucât unele dintre concluziile la care am ajuns acolo slujesc foarte bine și discuției de față, le vom relua, în parte, într-o manieră rezumativă și în unele paragrafe ale lucrării de față.

Poezia, într-un mod mai evident, deși încifrat, dar și celelalte arte, reprezintă locul de predilecție pentru înflorirea unor crezuri spiritual(ist)e, traduse de obicei prin sisteme filosofico-poetice sau chiar prin religii atipice, cum sunt unele gnoze, hermetismul, alchimia, unele ramuri ale Kabbalei ori tot felul de mistici, numite când „secundare”, când „spirituale”, valorizate pozitiv întotdeauna în asemenea contexte. Atât de mare a putut fi impactul unor asemenea curente spirituale asupra *artei literare*, încât un umanist ca Denis de Rougemont a putut spune că ele au avut o influență asupra constituirii limbajului poeziei europene, afirmație rămasă fără consecințe, din nefericire: „Gîndirea Occidentului și vocabularul său s-au născut din marile dezbateri teologice în secolele Bisericii primare. Muzica noastră, sculptura noastră, pictura noastră s-au născut în corul bisericilor, în timp ce poezia noastră se compunea în atmosfera sectelor maniheene”<sup>20</sup>. De altfel, arta literară „angajată” din punct de vedere spiritual (cvasireligios), de cele mai multe ori considerată a fi *esoterică*, asumă un statut și funcții relativ diferite de cele ale artei europene „exoterice”. Se știe însă că nici aceasta din urmă, cel puțin de la romantism încoace, nu se mai diferențiază așa de net de arta esoterică (caracterizată și ca literatură ocultă, spirituală, magie superioară sau *religie a artei*, în accepție hegeliană).

Așadar, nu doar textele gnostice din primele secole ale erei creștine, ci și unele texte poetice ale „marii maniere” (*gran manera*) din Europa Renașterii târzii, secolele XVI-XVII (G. R. Hocke<sup>21</sup>), ilustrează marea tradiție a valorizării religioase a esteticului, pe care o întâlnim în toată gloria ei – după Hegel – în zilele vechii Elade (a căror dispariție el o deplîngea, după cum am arătat), și, nu în cele din urmă, o aflăm la unii romantici sau moderniști din secolele din urmă, poate că nu fără

---

<sup>19</sup> L. Cifor, *Poezie și gnoză*, op. cit.

<sup>20</sup> Cf. Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994, p.101.

<sup>21</sup> Cf. Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbajului și artă combinatorie esoterică. Contribuții la literatura comparată europeană*, ediția a doua revizuită, text integral, în românește de Herta Spuhn, Editura Univers, București, 1998.

legătură cu influențele venind din spațiul culturii indiene, acolo unde arta și religia sunt înfrățite dintotdeauna.

La unii adepți ai „gran manera”, de exemplu, poezia nu se reduce la un simplu act estetic, deși nu încetează să fie artă, ea devine un veritabil *act teurgic*, loc al manifestării unui cuvânt poetic apt să conțină și să se manifeste ca o *cratofanie* (manifestarea sacralului ca putere, ca energie, ba chiar ca substanță), dincolo și/sau împreună cu capacitatea ei de a exprima (ilustra) prin verb *hierofaniile* (manifestarea sacralului ca simbol, ca formă, ca idee)<sup>22</sup>.

Arta literară „angajată” din punct de vedere spiritual asumă, după cum spuneam, un statut oarecum străin artei europene de tradiție „exoterică”, anume acela de *act* sau *exercițiu spiritual*, *practică spirituală* sau *teurgică*, *alchimie verbală* sau *magie estetică*. Un rol capital în schimbarea statutului estetic al artei literare (nu întotdeauna teoretizat adecvat) îl are limbajul, care își potențează rolul de instrument de comunicare cu rolul de instrument sau *mediu* al operației *magice* (*teurgice*). Creatorul acestei arte contează mult pe forțele impulsionale ale verbului<sup>23</sup>, așa încât în acest plan al artei verbale putem vorbi despre *restaurarea orfismului* în poezia europeană. Cunoscuta afirmație „poezia nu comunică, poezia este” (Mac Leish) se potrivește perfect acestui tip de lirism. Într-adevăr, funcția de comunicare dezvoltată de limbajul poetic, în asemenea contexte, devine cu totul secundară față de *funcția magică* a limbajului (cum o numea chiar un structuralist ca Roman Jakobson, e drept că vorbim de un structuralist contemporan cu Hlebnikov<sup>24</sup>, poet căruia – spunea lingvistul – îi datora chiar originalitatea concepției sale științifice). Poezia modernă exploatează sau face manifest ceea ce limba poate să provoace ori *să opereze*. Poezia exaltând funcția magică a limbii este sesizată ca *magie ritmică* încă de Diderot<sup>25</sup>, un iluminist și un „antimodern”, înainte de a fi fost tematizată și teoretizată de romantici (Novalis) și mai ales de futuriști ca Hlebnikov, spiritualiști, teozofi și alți poeți ermetici (ori poate că și *hermetici*) ai modernității. Numitorul comun al poezilor și teoreticienilor acestui tip de limbaj poetic, altminteri foarte diferiți între ei, este creat de ideea că poezia se bazează pe un tip de *magie*, numită *magie superioară* (sau *spirituală*). Un asemenea tip de poezie trece drept *poezie mistică* printre modernii profund secularizați, rupți de orice tradiție religioasă puternică, dar inventând una, cea a *religiei artei*, căreia în scurt timp îi vor deveni adepți și profeți. De aici, provine un prim abuz terminologic, foarte frecvent în critica literară și în poetica modernă, în care expresia *poezie mistică* este utilizată pentru orice tip de poezie modernă postromantică neasimilabilă esteticii clasice a poeziei, așadar,

<sup>22</sup> Termenii *cratofanie*, *hierofanie* sunt gândiți în maniera de funcționare corelativă, pe urmele lui Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 77.

<sup>23</sup> Reluăm, în cele ce urmează, o parte din considerațiile noastre din *Poezie și gnoză*, pp. 61 ș. u.

<sup>24</sup> Mai multe date despre acest veritabil Mallarmé al literaturii ruse, se pot vedea în : Livia Cotorcea, *Introducere în opera lui Velimir Hlebnikov*, Editura Istros, Brăila, 1997.

<sup>25</sup> Cf. Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne de la mijlocul secolului al XIX-lea până la începutul secolului al XX-lea*, în românește de Dieter Fuhrmann, Editura Univers, București, 1998, pp. 23-26.



poezie mistică i se spune și *poeziei pure*, *poeziei ermetice*, poeziei cultivând obscuritățile arcanizante ale cabalei ori ale hermetiștilor etc. Când abuzul utilizării expresiei de *poezie mistică* nu este contracarat prin nimic (nici de uzul mult prea restrâns al vocabularului teologic), confuzia nu mai este receptată ca atare.

După cum se știe, nici sensurile termenilor *mistică* și *magie* nu mai sunt de multă vreme de la sine înțelese. Conceptualitatea dezvoltată de acești termeni este departe de a fi imediat accesibilă. Principalele sensuri fixate într-o perioadă sau alta necesită laborioase și dificile operații de *decontextualizare* și *recontextualizare*. De exemplu, resemantizarea și, în consecință, stratificarea sensurilor termenilor *mistică* și *magie* s-au intensificat în ultimul secol – secolul mării *conversiuni estetice* a valorilor religioase. Transvaluarea estetică a termenilor religioși a cunoscut un nou început cu romantismul, s-a accentuat odată cu stabilizarea ecourilor filosofiei nietzscheene și a continuat în epoca „reorientării” Occidentului, cu întregul val de sincretisme religioase și estetice adiacente. Pe fondul acestor mutații generale, *magia* și *mistica* sunt utilizate încă de la începutul secolului al XX-lea – cu deosebire în studiile literare și culturale – mai ales cu contrasensurile lor. *Mistica* este înțeleasă în chip *magic*, iar *magia* începe să fie tratată cu onorurile care altădată erau rezervate *misticii*. Blaga făcea deja acest lucru în scrierile lui, după cum am încercat să demonstrăm în mai multe lucrări anterioare (printre care: *Poezie și gnoză*, *Magia și mistica în viziunea lui Lucian Blaga*, *Magie vs. teurgie în înțelegerea „existenței creatoare”*). Inversiunea misticii cu magia aproape că se generalizează în decursul ultimului secol. În acest interval de timp, se vorbește tot mai mult despre o *mistică magică* și despre o *magie mistică*. Explicațiile acestei inversiuni sunt mai multe, dar două ni se par capitale. Una dintre aceste explicații vizează *secularizarea* aproape completă, în mediile culturale, a *înțelegerii fenomenelor religioase*. Acestea din urmă sunt abordate tot mai des ca fenomene *culturale* ori sunt reduse la semnificațiile lor *culturale*. Cea de-a doua explicație este legată de consecințele și perpetuarea – pe spații restrânse, e drept – a romanticei *religii a artei*, care a făcut posibilă convertirea valorilor estetice în valori religioase, odată cu slăbirea prestigiului și influenței religiei tradiționale („Când religia pierde teren, arta își înalță capul”, spunea Friedrich Nietzsche<sup>26</sup>).

Oricum ar fi denumită, poezia conținând pe accentuarea magiei verbului are puterea sau darul să provoace mutații în sfera intrapsihică. Poate de aceea această poezie trece drept mai puternică și mai intens operatorie, așadar *mai mistică* decât poezia mistică propriu-zisă. Receptarea acestui tip de poezie pune probleme de un tip special. Cititorul unei poezii de inspirație hermetică, gnostică sau, pur și simplu, al unei poezii fundamentate pe forța operatorie a limbii poetice, trebuie să facă față unei experiențe de lectură epuizante. De altfel, asemenea texte, ca și textele mistice (de unde, un al doilea motiv pentru care unor asemenea texte le sunt atribuite însușiri mistice), solicită un cititor puternic, eventual, unul *pneumatic* (indiferent cum

---

<sup>26</sup> Apud Elie Faure, *Istoria artei. Spiritul formelor*, vol. II, traducere de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1990, p.107.

am defini *pneuma* sau *spiritul*, evident ne-am aștepta să nu-l înțelegem ca *Spiritus Sanctus*, propriu acesta din urmă numai textelor canonice, revelate sau inspirate). Poeziile de această factură își selectează drastic cititorii. Ele sunt destinate doar celor interesați și/sau apti să facă față unor procese de dezechilibrare controlată a conștiinței, în paralel cu inducerea unor noi stări de conștiință, pe care mulți dintre critici ca și mulți dintre poeticieni le denumesc – în lipsa unui termen mai bun – stări de *extaz* (ori chiar *extaz mistic*). În vederea realizării unei asemenea *experiențe a operei* (care nu este doar artistică, ci și *spirituală*, într-un sens religios sincretist, fără îndoială) devine obligatorie *permeabilizarea conștiinței* sau, așa cum se exprima Julius Evola: „*e nevoie totdeauna de un anumit grad de exaltare și de îndemnare în acela prin care sau asupra căruia ele trebuie să acționeze, de unde să se obțină trezirea și transferarea în ființa lui a acelei forțe care, eventual, mai ales ea va fi cea care va opera după aceea, în chip obiectiv.*”<sup>27</sup> În acest plan al lecturii, *a citi* înseamnă în sens propriu *a face* sau a lăsa să se opereze asupra ta modificările de conștiință desemnate de actele de limbaj explicite în textul alchimic. Înțelegerea unui astfel de text este *lucrare* în sensul cel mai plenar al cuvântului, și, evident, *autoconstruire* (autoedificare) în sens spiritual: “*A înțelege textul și limbajul lui înseamnă să fi reușit a face ceea ce textul te sfătuește.*”<sup>28</sup> *A înțelege* înseamnă, acum, nu *a ști*, ci *a fi* după cum textul te îndrumă. Lectura unui asemenea text nu mai este un simplu act intelectual, sau dacă este și așa ceva, atunci este doar în vederea accesului la proiectul de mistagogie conținut de textul (h)ermetic, alchimic etc.

Limba însăși iese transformată din procesul („alchimic” îl numește Hocke) la care este supusă în astfel de texte. Ea se arată capabilă nu numai să *semnifice* teofania, ci să o și *insufle* receptorului ce acceptă *provocările* limbii și care este pe deasupra pregătit pentru astfel de experiențe spirituale. Poezia teurgică, cum s-ar putea numi o astfel de poezie, pune în discuție granițele dintre *magie* și *mistică*, transformând magia într-o *magie spirituală* (nu astfel este definită și *teurgia*?), clarificând, concomitent, și tipologia misticii despre care este vorba *aici și oriunde se întâmplă să se întâlnească și să se amestece pînă la indistinție magia cu mistică*. Este vorba, desigur, despre o *mistică panteistă*, ba chiar și despre un veritabil *panteism verbal*. În plus, funcția de cunoaștere, specifică oricărui limbaj, așadar, și limbajului poetic, suferă, aici, o conversiune de importanță majoră, căci nu mai este vorba despre o cunoaștere obiectivatoare, ci de una non-obiectivatoare, presupunând comuninunea, respectiv, *co-nașterea* într-o altă ordine existențială, cea creată de poezia însăși.

Un moment favorabil și un veritabil monument închinat religiei artei / culturii realizează Lucian Blaga în toată opera sa, întreaga lui gândire reprezentînd, cum s-a mai spus, o apologie a creației. El este cel care, într-un aforism, a susținut, *expressis*

<sup>27</sup> Julius Evola, *La tradizione ermetica*, Roma, Mediteranee, 1971, p. 228, *apud* U. Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța, Editura Pontica, 1996, p. 88.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

*verbis*, identitatea poetului cu un soi de *mîntuitor*, un mîntuitor laic, fără îndoială, dar un mîntuitor: „Poetul este nu atît un mîntuitor, cît un mîntuitor al cuvintelor. El scoate cuvintele din starea lor naturală și le aduce în starea de grație” (Lucian Blaga, *Elanul insulei*<sup>29</sup>).

În eseul blagian *Cuvintele originare*<sup>30</sup>, o veritabilă „gnoză lingvistică”, poetul – „mîntuitor al cuvintelor” apare ca un teurg, dar și ca o „autoconștiință divină” (de tip gnostic). Un asemenea poet nu doar se folosește de cuvinte în crearea poeziei, ci le și „salvează”, anulînd consecințele degradării provocate de existența în timp. Extrăgînd cuvintele din regimul ontologic precar în care se află („starea lor naturală”), el le spiritualizează, mutîndu-le într-un orizont mai fast („starea de grație”).

În concepția blagiană asupra limbajului poetic, precum și în întreaga sa gîndire asupra creației, sunt prezente numeroase și pregnante elemente de *religia artei*, perspectivă din care opera blagiană – cel puțin după știința noastră – nu a mai fost abordată, dar ar merita să fie. Interesante aspecte ale religiei artei sunt prezente chiar la Mihai Eminescu, aproape deloc studiat din această încă nouă (pentru cei mai mulți cercetători literari) perspectivă hermeneutică.

## Bibliografie

- Lucian Blaga, *Elanul insulei. Aforisme și însemnări*, ediție îngrijită de Dorli Blaga și George Gană, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.
- Lucian Blaga, *Isoade*, eseuri, conferințe, articole, ediție îngrijită de Dorli Blaga și Petre Nicolau, Editura Minerva, București, 1972.
- Lucia Cifor, *Trasee hermeneutice*, Editura Tehnopress, Iași, 2009.
- Aurel Codoban, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filosofie a religiilor*, Editura Polirom, Iași, 1998.
- Livia Cotorcea, *Introducere în opera lui Velimir Hlebnikov*, Editura Istros, Brăila, 1997.
- Gilbert Durand, *Arte și arhetipuri. Religia artei*, traducere de Andrei Niculescu, Editura Meridiane, București, 2003.
- U. Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța, Editura Pontica, 1996.
- Elie Faure, *Istoria artei. Spiritul formelor*, vol. II, traducere de Irina Mavrodin, Editura Meridiane, București, 1990.
- Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne, de la mijlocul secolului al XIX-lea pînă la începutul secolului al XX-lea*, în românește de Dieter Fuhrmann, Editura Univers, București, 1998.

---

<sup>29</sup> Cf. Lucian Blaga, *Elanul insulei. Aforisme și însemnări*, ediție îngrijită de Dorli Blaga și George Gană, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

<sup>30</sup> Eseul se găsește în: Lucian Blaga, *Isoade*, eseuri, conferințe, articole, ediție îngrijită de Dorli Blaga și Petre Nicolau, Editura Minerva, București, 1972.

- Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Polirom, 2000.
- Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, Editura Teora, București, 2001.
- G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, Editura Academiei Române, București, 1966.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Iri, București, 1995.
- Gustav René Hocke, *Manierismul în literatură. Alchimie a limbajului și artă combinatorie esoterică. Contribuții la literatura comparată europeană*, ediția a doua revizuită, text integral, în românește de Herta Spuhn, Editura Univers, București, 1998.
- Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere și note de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, studiu introductiv de Constantin Noica, Editura Humanitas, București, 1995.
- Ioan I. Ică jr., *Vladimir Soloviov între romantism și apocalipsă*, studiu introductiv la Vladimir Soloviov, *Fundamentele spirituale ale vieții*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994.
- Ion Ianoși, *Prefața la: G. W. F. Hegel, Despre artă și poezie*, BPT, București, 1979.
- Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Andrei Pleșu, *Nikolai Berdiaev: Un liber cugetător credincios*, prefață la: Nikolai Berdiaev, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, traducere de Anca Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992.
- H. van Praag, *Cele opt porți ale misticii*, traducere de Viorica Nișcov, Editura Saeculum I.O., Editura Vestala, București, 1996.
- Denis de Rougemont, *Partea diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Editura Anastasia, București, 1994.
- Evelyn Underhill, *Mistica. Studiu despre natura și dezvoltarea conștiinței spirituale a omului*, traducere de Laura Pavel, postfață de Marta Petreu, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995.

# ANALIZA SEMICĂ A CÂMPULUI LEXICO-SEMANTIC AL NUMELOR DE ARBORI ÎN BIBLIE\*

**DRD. ANUȚA-RODICA CIORNEI**

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*anna1978rodica@yahoo.com*

**Résumé:** L'article est structuré sur deux dimensions: l'une théorique – ayant pour repère la théorie d' E. Coșeriu – et une autre, pratique – par rapport au modèle des champs lexico-sémantiques proposé par Angela Bidu-Vrănceanu. L'intention de notre approche a été celle de vérifier en quelle mesure les noms des plantes tirés des textes bibliques roumains représentant la tradition biblique roumaine actuelle sont structurables dans un champ lexico-sémantique. L'information peut constituer un instrument utile dans la sphère de nos préoccupations, mais aussi pour tous ceux qui sont intéressés de la phytonomie biblique roumaine.

**Mots-clés:** sémantique, lexicque, champ lexico-sémantique, classe lexicale, analyse sémique.

## 1. Analiza semică a câmpului lexico-semantic a numelor de arbori

### 1.1. Repere metodologice în analiza semică

A vorbi despre o reală descriere a câmpurilor lexico-semantice în limba română e încă un subiect în stadiu incipient din pricină că acest lucru ar implica un număr relativ suficient de câmpuri descrise. Structural, câmpurile care au fost realizate sunt relativ puține, unele cu o analiză neunitară, astfel că domeniul rămîne un spațiu fecund al cercetării. În limba română, au manifestat interes pentru practica teoriei câmpurilor lexico-semantice: Angela Bidu-Vrănceanu (aplicat la *nume de culori, relații de rudenie, animale sălbatice și domestice, instituții și locuință*), Eugen Munteanu (preocupat de noțiunile din sfera „cunoaștere” în Biblia de la București, în comparație cu originalul grecesc al traducerii), Lucia-Gabriela Munteanu (câmpul lexico-semantic «*drum*»), Doina Negomireanu (preocupată de aria de curpindere a verbului «*a gândi*») și Livia Vasiliuță (optînd pentru câmpul lexico-semantic al conceptului de «*frumos*»). Semantica lexicală prezintă interes pentru sensul cuvintelor în context și pentru relațiile pe care cuvîntul le poate stabili cu un alt

---

\* This work was supported by the the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/88/1.5/S/47646].

cuvînt. Încercarea de a pune în relație unitățile lexicale dintr-un sistem, la orice nivel (limbă, cîmp etc.) intră deja în atenția semanticii paradigmatice, care ține seama de sensul descriptiv al cuvintelor.

O analiză semantică completă implică: analiza semică sau componentială, analiza contextuală, respectiv analiza stilistică, în funcție de scopul vizat, de tipul de sens cercetat. Astfel, analiza semică presupune relevarea sensului denotativ, iar analiza contextuală și stilistică a celui expresiv al cuvintelor. Pentru a pune în relief importanța analizei semice în delimitarea cîmpurilor lexico-semantică, luăm ca reper una din afirmațiile coseriene în virtutea căreia un cîmp lexical implică un anumit termen prezent într-un anumit punct al vorbirii, respectiv acei termeni pe care prezența acestuia îi exclude imediat<sup>1</sup>. Este vorba despre un principiu fundamental în cercetare, acela de a urma demersul pas cu pas, treaptă cu treaptă, stabilind cele o p o z i ț i i imediate. Spre exemplificare este dat lexemul *roșu*, care în enunțul, „Acest lucru e *roșu*”, prin simpla sa prezență în acest punct, le exclude pe celelate lexeme de tipul: *alb*, *verde*, *galben* etc.

Se impune mai întîi o clarificare a accepției termenilor de bază cu care operează analiza semică. E vorba de: *sem*, *semem*, *arhisemem*, *lexem* și *arhilexem*, *cuvînt*, respectiv, de relațiile care se stabilesc între acestea. Toate unitățile referitoare la latura semnificat (*sem*, *semem*, *arhisemem*) vor fi notate între bare (/ /), iar în analiza unei serii de lexeme din cadrul unei paradigme, fiecare element va fi marcat cu (+) pozitiv și (-) negativ pentru fiecare *sem* în parte (ca în tabelul paradigmatic de mai jos). Chiar dacă asupra unora am făcut cîte o remarcă, găsim de cuviință că mai sunt aspecte ce necesită atenție, de aceea asupra unora dintre ele revenim cu unele adnotări. Așadar, *semul* reprezintă componenta de sens minimă a sensului lexical al unui cuvînt, numită fiind și trăsătură semantică distinctivă. La rîndul lor, în funcție de nivelul la care ne situăm analiza, semele pot fi: *comune* – ale unui cîmp (de exemplu, /rădăcina/ – la cîmpul numelor de plante) și seme comune unei paradigme dintr-un cîmp (de pildă, /pai/ e sem comun pentru *grâu*, *orș*, *ovăz* etc.). Pe lîngă semele comune, generice, mai sunt și semele variabile, distinctivă, specifice<sup>2</sup>. Trebuie luat în calcul că aceste seme distinctivă trebuie să fie astfel identificate, încît să fie funcționale, fără a include semele reziduale<sup>3</sup>, bogate în definițiile enciclopedice, care îngreunează înțelegerea unui cuvînt de către un vorbitor. De pildă, în cîmpul numelor de arbori, numeroase informații din

<sup>1</sup> EUGENIO COSERIU, „Structurile lexematice”, Traducere de Silviu Berejan, în *Revista de lingvistică și știință literară*, nr. 6 (144), 1992, p. 45.

<sup>2</sup> ANGELA BIDU-VRĂNCEANU, *Cîmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice*, Editura Universității din București, 2008, p. 23.

<sup>3</sup> PAUL MICLĂU, „Dimensiunea semantică a limbajelor specializate”, în I. COTEANU și LUCIA WALD (coord.), *Semantica și semiotica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 75-77.

definiția lexicografică și definiția enciclopedică, nu au valoare pentru acest demers, prin urmare, nu se iau în calcul. O reuniune de seme care pot acoperi sensul lexical al unui cuvânt poartă numele de *seme m*. Deci, *seme m* ul e format din mai multe seme. Dacă mai facem un pas și reunim sememul cu un complex sonor, obținem un *lexem*. Cuvântul reprezintă unitatea lexicală minimală, putând fi monosemantic sau polisemantic.

Analiza semică permite descompunerea sensului în unități minimale, adică în seme, numite și „plerem, marcant semantic, component semantic, categorie semantică”<sup>4</sup>. Semele comune plasate central formează arhisememul. Delimitarea unui câmp se face pornind de la un număr de seme comune, adică de la un arhisemem, prezent la toate lexemele câmpului. Arhilexemul e un lexem al cărui conținut este identic conținutului unui câmp lexico-semantic ca ansamblu. Arhilexemul trebuie să fie neutru sub aspect stilistic și să fie exprimat printr-un singur cuvânt, nu printr-o sintagmă. De exemplu, la câmpul lexico-semantic al numelor de arbori, arhisememul este /plantă/+ /tulpină lemnoasă/+ /coroană/, arhilexemul corespunzător fiind arbore.

După o lămurire prealabilă a termenilor fundamentali, este important să știm în ce fază devin aceștia operabili. Astfel, un prim pas în analiza semică a câmpului lexico-semantic al numelor de arbori din Biblie implică alegerea semelor comune, aceasta după, ce în prealabil, au fost consultate dicționare<sup>5</sup> și au fost stabilite clase paradigmatică. Ulterior, se stabilesc semele variabile sau distinctive, încercându-se tot mai mult reducerea variantelor la invariante în cadrul unei paradigme. Ca principiu de lucru, o paradigmă nu poate avea în subordonarea ei o altă paradigmă. Câmpul lexico-semantic implică de asemenea stabilirea de opoziții semantice la toate nivelele investigate.

Sunt stabilite trei tipuri de opoziții semantic-funcționale: graduale, echipolente și privative<sup>6</sup>.

„Opozițiile graduale se stabilesc între lexeme care structurează o anumită zonă semantică în funcție de gradul dimensiunii (intensitate, mărime), semnificată prin valoarea globală a câmpului”<sup>7</sup>. Astfel, *rece-răcoros-călduț-cald-fierbinte* este un câmp gradual.

---

<sup>4</sup> JOHN LYONS, *Introducere în lingvistica teoretică*, Traducere de Alexandra Cornilescu, Ioana Ștefănescu, Editura Științifică, București, 1995, p. 526.

<sup>5</sup> Am utilizat, în principal, L. POPOVICI ET AL., *Atlas botanic*, Ediția a II-a revizuită, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1985.

<sup>6</sup> ANGELA BIDU-VRĂNCEANU, Narcisa Forăscu, *Modele de structurare semantică. Cu aplicații la limba română (Polisemie, sinonimie, antonimie, câmpuri)*, Editura Facla, Timișoara, 1984, p. 208.

<sup>7</sup> LUCIAN LAZĂR, „Criterii de tipologizare a câmpurilor lexicale”, în *Dacoromania*, Serie nouă, VII-VIII, Cluj-Napoca, 2002-2003, p. 90.

Opozițiile echipolente se regăsesc în acele câmpuri în care fiecare lexem se definește prin opoziție directă cu celelalte lexeme ale câmpului. *Câmpul numelor de culori* e exemplul adecvat în limba română.

Opozițiile privative se instituie între două lexeme dintre care unul prezintă o trăsătură distinctivă față de care termenul al doilea este indiferent. De pildă, trăsătura /convenabil/ a verbului *a se acomoda* nu este prezentă în verbul *a se adapta*.

## 1.2. Analiza semică a câmpului lexico-semantic al numelor de arbori

Câmpul numelor de plante, după știința noastră, nu cunoaște decît abordări tangențiale, fără a fi vorba de un demers dus de la început pînă la capăt, ci doar de mențiuni sumare, atunci cînd e vorba de exemplificarea unor concepte de bază sau a relațiilor dintre ele. Cu atît mai mult, cînd vine vorba de analiza numelor de plante în tradiția biblică românească. Sfera acestui câmp este atît de vastă, încît poate constitui obiectul de studiu al unei lucrări de mare anvergură.

Potrivit învățatului grec Theophrast<sup>8</sup>, plantele se grupează în: *arbori*, *arbuști*, *plante subfrutescente*<sup>9</sup> și *plante ierboase*, *plante pururea verzi* și *cu frunze căzătoare*. Cercetările de pînă în prezent au condus înspre noi descoperiri, așa cum o reflectă dicționarele enciclopedice sau cărțile de specialitate (atlase botanice), motiv pentru care propunem o altă clasificare: *arbori* (*copaci*,  *pomi*, *arbuști*), *flori*, *cereale*, *legume*, *plante medicinale*, *plante industriale*, *plante ornamentale* și *buruieni*. Este necesar să precizăm că unele plante pot fi regăsite cu ușurință într-o altă clasă paradigmatică, grație utilizării ei în diferite domenii, și că o delimitare întru totul obiectivă, la nivel semantic, se dovedeste a fi aproape imposibil de realizat.

În prezentul studiu, ne vom axa cercetarea numelor de arbori. Raportat la câmpul lexico-semantic al numelor de plante, care în textele sacre reunește un număr de 63 de lexeme, câmpul lexical al numelor de arbori este relativ bogat cantitativ, avînd în structura sa 27 de lexeme<sup>10</sup>.

Am optat exclusiv pentru analiza semică în a delimita câmpul lexico-semantic al denumirilor arborilor întrucît, numele de arbori, fiind substantive, sunt mai independente de context, și, din această perspectivă, analiza contextuală ne conduce rareori înspre rezultate interesante.

Ca toate câmpurile lexico-semantice, și cel al numelor de arbori, ca structură paradigmatică, implică analiza relațională și diferențială a sensului. Pentru că în

<sup>8</sup> L. POPOVICI *et al.*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>9</sup> Cf. DEX, *plantele subfrutescente* sunt cele 'care se întăresc fără a junge la totală lignificare', adică a căror tulpină nu devine lemnoasă.

<sup>10</sup> Plantele avute în vedere, potrivit recurențelor din versiunea modernă a Bibliei Sinodale, sunt: *abanos*, *cedru*, *chiparos*, *mesteacăn*, *molid* (*molif*), *paltin*, *platan*, *plop*, *salcîm*, *salcie*, *stejar*, *tufar*, *ulm*, *castan*, *finic*, *dud*, *măr*, *măslin*, *migdal*, *smochin*, *ienupăr*, *lilac*, *isop*, *mirt*, *merisor*, *rodin*, *viță-de-vie*.



articolele coseriene consacrate teoriei câmpului lexical nu am identificat decât conceptul de microcâmp<sup>11</sup>, fără a putea înțelege dacă un câmp poate implica mai multe paradigme și pentru că practica ne demonstrează că vorbim de mai multe paradigme (clase paradigmatică) în componența sa, am ales ca model de lucru propunerile Angelei Bidu-Vrănceanu. În lucrarea *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice* (2008), ca de altfel și în alte lucrări, autoarea identifică, în raport cu numărul de paradigme dintr-un câmp, câmpuri monoparadigmatice (formate dintr-o singură paradigmă) și câmpuri poliparadigmatice (formate din mai multe paradigme). Lingvistica justifică structura poliparadigmatică a unui câmp prin numărul de seme comune – de câmp și de paradigmă – și prin natura sau diversificarea semelor variabile sau specifice<sup>12</sup>. În cadrul câmpului poliparadigmatic, identificăm seme paradigmatică (de câmp sau de paradigmă) și seme intraparadigmatice (trăsături distinctive în interiorul unei paradigme). Câmpurile poliparadigmatice, la rîndul lor, pot fi omogene și neomogene. Absența omogenității crește cînd semele variabile exprimă caracteristici tot mai diferite de la o paradigmă la alta. De exemplu, în paradigma constituită din lexemele care au în comun semele /plantă/, /tulpină lemnoasă/, /înălțime mare/: *abanos, cedru, chiparos, mesteacăn, molid, paltin, platan, plop, salcîm, salcie, stejar, tufar, ulm*, semele distinctive se referă la /tipul coroanei/, /utilitate/, /frunze/, /ramuri/. În altă paradigmă, caracterizată prin semele /plantă/, /tulpină lemnoasă/, /fructifer/, diferențele dintre lexeme ca: *rodin, liliac, ienupăr, isop, mirt, merișor, viță-de-vie* se referă la /cultivar/<sup>13</sup> sau la /utilitate/.

Acest fapt nu exclude însă repetarea unor variabile distinctive de la o paradigmă la alta. Munca cu dicționarul, corelată cu teoria adecvată (legată de gradul de complexitate al semelor comune, numărul și tipul lor) ne-a evidențiat faptul că acest câmp, pe care îl avem în vedere, este unul cu un grad de complexitate sporit, fiind de tip poliparadigmatic neomogen. Am pornit delimitarea câmpului de la un număr de seme comune, adică de la un arhisemem prezent la toate lexemele grupului. De exemplu, în câmpul lexico-semantic al numelor de arbori, arhisememul este /plantă/, /tulpină lemnoasă/, /coroană/, căruia îi corespunde arhilexemul „arborē”. Dacă avem în vedere că /planta/, cu /trunchi lemnoș/, cu /coroană/, poate fi „de un anumit tip”, delimităm un număr de trei clase paradigmatică: *copaci* (sau arbori nefructiferi),  *pomi* (sau arbori fructiferi) și *arbuști* (fructiferi sau nefructiferi). Acest lucru înseamnă că, în interiorul câmpului lexico-semantic al numelor de arbori, delimităm elementele generice: *copac, pom, arbust*, așa cum se observă în tabelul de mai jos.

---

<sup>11</sup> EUGENIO COSERIU, „Către o tipologie a câmpurilor lexicale”, Traducere de Maria Iliescu, în MARIA ILIESCU, LUCIA WALD (coord.), *Lingvistica modernă în texte*, TUB, București, 1981, p. 39.

<sup>12</sup> ANGELA BIDU-VRĂNCEANU, *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice*, Editura Universității din București, 2008, p. 68.

<sup>13</sup> Vezi L. POPOVICI ET AL., *op. cit.*, unde termenul *cultivar* se folosește ‘pentru plantele care se cultivă’.

Seme comune ale câmpului /plantă/+ /tulpină lemnoasă/+ /coroană/			(Cultivat pentru) Fruct	
			nefructiferi/necultivați	fructiferi/cultivați
Seme variabile ale câmpului /înălțime/ + /grosime/	MARE	COPACI	abanos cedru chiparos mesteacăn molid paltin platan plop salcîm salcie stejar tufar ulm	
	MEDIE	POMI		castan finic dud măr măslin migdal smochin
	MICĂ	ARBUȘTI	ienupăr liliac isop mirt	merișor rodiu viță de vie

Delimitarea claselor paradigmatică dintr-un câmp este foarte importantă pentru rezultatele analizei: prezența unor opoziții variabile, diferite (care nu se repetă), are consecințe ulterioare asupra delimitării paradigmatică. Semele variabile își dovedesc valoarea distinctivă prin înlocuire într-un semem, operație care duce la un lexem diferit, stabilirea lor reprezentînd cea mai dificilă etapă a analizei semice. De exemplu, dacă în sememul /plantă/, /tulpină lemnoasă/, /coroană/, /înălțime mare/, înlocuim semul /înălțime mare/ cu /înălțime medie/, obținem lexemul *pom*, iar dacă îl înlocuim cu semul /înălțime mică/, obținem lexemul *arbust*. Dar, întrucît în acest câmp lexico-semantic, există și cuvinte care nu interesează doar din această perspectivă, ci și sub alte aspecte distincte, se impune o analiză riguroasă a semelor comune de paradigmă, nu doar de câmp (de urmărit tabelul paradigmatic anexat mai jos).

Așadar, semele comune de paradigmă sunt: /utilitate/, /factor orografic/, /frunze/, /ramuri/ pentru clasa paradigmatică a copacilor, /cultivar/, /fruct/, /mărime/ pentru paradigma pomilor, respectiv /cultivar/ și /utilitate/ pentru paradigma arbuștilor.

Potrivit teoriei enunțate mai sus, precizarea structurii interne a cîmpului implică stabilirea unor opoziții imediate între componenții săi. Opozițiile paradigmei inițiale, a copacilor, se stabilesc mai întîi în funcție de /utilitate/ între valorile: /pentru construcție/: *cedru, chiparos, molid, stejar*; /pentru mobilă/: *abanos, cedru, molid, paltin, ploș, salcîm, stejar*; /pentru instrumente muzicale/: *abanos, molid, paltin*; /pentru obiecte de uz gospodăresc/: *ulm, mesteacăn, ploș, salcîm*; / în medicină/: *chiparos, molid, salcie, stejar*; /ornamental/: *molid, paltin, salcie, salcîm, stejar, tufar, platan*. Apoi, în funcție de /factorul orografic/ (relief și altitudine), se opun valorile: /regiune joasă (luncă)/: *salcie, ploș*; /regiune de cîmpie/: *ulm, ploș, salcîm, stejar*; /regiune deluroasă/: *mesteacăn, ulm, ploș, salcîm, stejar, tufar, abanos, platan, cedru, chiparos*; /regiune montană/: *ulm, molid, paltin, mesteacăn*. În raport cu /tipul de frunză/, opunem lexemele /cu frunze verzi/: *chiparos, molid, cedru*, celor /cu frunza căzătoare/: *abanos, mesteacăn, ulm, platan, paltin, ploș, salcie, salcîm, stejar, tufar*.

Distincții considerabile putem stabili și în raport cu /tipul de ramuri/ care alcătuiesc coroana copacilor. Semul /coroană/ e comun tuturor lexemelor acestui cîmp numai ca valoare generală. În particular, el este caracterizat prin „diverse tipuri de ramuri”. Astfel, avem copaci cu /ramuri flexibile/: *mesteacăn, salcie*; /ramuri orizontale/: *cedru*; /ramuri stufoase/: *ulm*; /ramuri subțiri și orientate în sus/: *abanos, ploș*; /piramidale/: *molid, chiparos*; /largi/: *paltin, ploș, stejar, platan*; /ramuri rare/: *salcîm*; /tufă/: *tufar*. Alte relații de sens se pot stabili prin semul care indică /gradul de luminozitate necesar/ sau/ regimul de temperatură/ sau /regimul de umiditate/.

Totuși, conform datelor culese din *Atlasul de Botanică*, în raportul cu factorul /lumină/, se poate stabili o opoziție graduală chiar între paradigma arborilor și cea a arbuștilor, întrucît, raportat la factorul /lumină/, aceste plante se grupează în *stratul arborilor*, respectiv *stratul arbuștilor*. În privința factorului /umiditate/, la nivelul întregului cîmp lexico-semantic al plantelor am putea distinge între plante care trăiesc în condiții umede, numite *higrofile* (ca, de pildă, *salcia*), plante care dispun de umiditate suficientă, numite *mezofile* (aici integrăm *arborii și arbuștii*, dar și *cerealele, legumele sau plantele ierboase*), respectiv plante care trăiesc în condiții de umiditate redusă, numite *xerofile* (cele din regiuni uscate și aride, secetoase).

Lexemele celei de-a doua paradigme se opun prin trăsăturile: /cultivar/, ducînd la opoziții de tipul /cultivat, cu fruct comestibil/, adică *pomi fructiferi: migdal, măr, măslin, smochin* și /necultivat, cu fruct comestibil/, adică *arbori fructiferi: dud, finic, castan*; /fruct/ care poate să fie /cu semințe/: *măr, dud, smochin, migdal, castan* (în ultimul exemplu, fructul însuși este considerat o sămînță) sau /cu sîmburi/: *finic, măslin*; /mărime/, distingîndu-se între pomi cu valori

cuprinse între 10-15 metri: *măr, dud, finic, smochin, migdal*, respectiv pomi de peste 15 metri: *castan, măslin*. În cazul paradigmei arbuștilor, în raport cu semul /cultivar/ distingem următoarele valori: arbuști cultivați: *merișor, rodiu, viță-de-vie* și arbuști sălbatici: *ienupăr, lilic, isop, mirt*. În raport cu /utilitatea/, opozițiile dintre lexemele acestei paradigme se stabilesc ținând seama de compartimentul în care se utilizează: /alimentație/: *merișor, ienupăr, vița-de-vie*; /ornamental/: *lilic, mirt, rodiu*; /medicină/: *merișor, ienupăr, isop, mirt*; /industrie/: *ienupăr*.

Dificultatea ramificării acestui câmp se justifică prin faptul că în interiorul fiecărei clase paradigmatică se stabilesc opoziții semnificative, aproape total diferite sau care se reiau parțial. Apoi, definițiile din dicționare sunt extrem de complexe, fapt care ne-a determinat să luăm în calcul unele cuvinte cu sensul de bază, iar altele cu sens secundar, mai ales dacă e să avem în vedere și realitatea extralingvistică specifică Bibliei. Există și cuvinte care își justifică prezența numai printr-o specializare a unuia dintre sensuri. Putem observa, de asemenea, prin compararea definițiilor, că unele cuvinte se definesc prin altele. De exemplu, *arbustul* e definit ca ‘un arbore mai mic’, iar *pomul* ca ‘un arbore sălbatic sau cultivar care produce fructe comestibile’ (DEXI). Până și alcătuirea inventarului a constituit o etapă dificilă din cauza ambiguităților definițiilor lexicografice, respectiv a complexității faptelor extralingvistice care se reflectă la nivel semantic. Este adevărat că din definițiile lexicografice se preia definiția semantică, doar nucleul comunicării care permite explicitarea conținutului cuvântului sau înțelegerea lui, însă sunt destule situațiile în care aceste definiții nu au un caracter clar, ierarhizant, fapt care îngreunează sau împiedică disecarea sensului în seme. Singurele seme comune sunt /plantă/+trunchi lemnos/+coroană/, care, practic, se diferențiază în valori destul de mult variabile. Astfel, prin *arbore* se desemnează „planta cu trunchi înalt, puternic, lemnos, cu multe ramuri cu frunze, care formează o coroană (ramificată)” (DEXI). Totuși, corespondența nu e univocă, pentru că unor arbori le corespunde un tip de coroană, un tip de frunză, de tulpină, de rădăcină ș.a.; de asemenea, în fiecare paradigmă se poate interveni cu distincții legate „de (ne)cultivarea plantei pentru fruct”. Se stabilesc opoziții și între paradigme. În raport cu /înălțimea/ și /grosimea/, putem diferenția între arbori (copaci și pomi), respectiv arbuști.

Particularitatea câmpului lexico-semantic al numelor de plante (reflectat în Biblie) este dată de lipsa de omogenitate a semelor variabile, de diferențele pe care le prezintă de la o paradigmă la alta. Singurele seme variabile comune sunt /utilitate/ și /cultivar/. Semelor variabile li se adaugă foarte multe seme reziduale, ceea ce amplifică eterogenitatea acestui câmp.

În acest studiu am încercat să demonstrăm caracterul poli-paradigmatic neomogen al câmpului lexico-gramatical al numelor de arbori din Biblie. Tabelul de mai jos reprezintă o încercare de abordare a acestui câmp.

Clasificări paradigmatică	Seme		X						Y			Z			Q									
	Lexeme	Lexeme	X1	X2	X3	X4	X5	X6	Y1	Y2	Y3	Y4	Z1	Z2	Z3	Q1	Q2	Q3	Q4	Q5	Q6	Q7	Q8	
I. COPACI	1	abanos	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	
	2	cedru	+	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	3	chiparos	+	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
	4	mesteacăn	-	-	-	+	-	-	-	-	+	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	5	molid	+	+	+	-	+	-	+	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-
	6	paltin	-	+	+	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
	7	platan	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-
	8	plop	-	+	+	-	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-
	9	salcâm	-	+	-	+	-	-	+	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-
	10	salcie	-	-	-	-	+	+	+	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	11	stejar	+	+	-	-	+	+	+	+	-	-	-	+	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-
	12	tufar	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	+
	13	ulm	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-

Clasă paradigmatică	Seme		A			B			C		
	Lexeme	Lexeme	A1	A2	A3	B1	B2	B3	C1	C2	C3
II. POMI	1	migdal	+	-	-	+	-	-	+	-	-
	2	măr	+	-	-	+	-	-	+	-	-
	3	dud	-	+	-	+	-	-	+	-	-
	4	finic	-	+	-	-	+	+	-	-	-
	5	măslin	+	-	-	-	+	+	-	+	-
	6	smochin	+	-	-	+	-	-	+	-	-
	7	castan	-	+	-	+	-	-	-	-	+

Clasă paradigmatică	Seme		D			E			
	Lexeme	Lexeme	D1	D2	D3	E1	E2	E3	E4
III. ARBUȘTI	1	ienupăr	+	-	-	+	-	+	+
	2	isop	+	-	-	-	-	+	+
	3	lilac	+	-	-	-	+	-	-
	4	meișor	-	+	-	+	-	+	-
	5	mirt	+	-	-	-	+	+	+
	6	roșu	-	+	-	-	+	-	-
	7	vița-de-vie	-	+	+	+	-	-	-

## 2. Abrevieri

### 2.1. Clasa paradigmatică a copacilor:

- X- /**utilitate**/
- X1- /pentru construcție/
- X2- /pentru mobilă/
- X3- /pentru instrumente muzicale/
- X4- /pentru obiecte de uz gospodăresc/
- X5- /în medicină/
- X6- /ornamental/
- Y- /**factorul orografic**/
- Y1- /regiune joasă (luncă)/
- Y2- /regiune de câmpie/
- Y3- /regiune deluroasă/
- Y4- /regiune montană/
- Z- /**tipul de frunză**/
- Z1- /cu frunze verzi/
- Z2- /cu frunze căzătoare/
- Q- /**coroană**/
- Q1- /cu ramuri flexibile/
- Q2- /cu ramuri orizontale/
- Q3- /cu ramuri stufoase/
- Q4- /cu ramuri subțiri orientate în sus/
- Q5- /cu ramuri piramidale/
- Q6- /cu ramuri largi/
- Q7- /cu ramuri rare/
- Q8- /tufă/

### 2.2. Clasa paradigmatică a pomilor:

- A- /**cultivare**/
- A1- /cultivat, cu fruct comestibil/
- A2- /necultivat, cu fruct comestibil/
- B- /**fruct**/
- B1- /cu semințe/
- B2- /cu sîmbure/

**C- /mărime/**

C1- /între 10-15 m/

C2- /peste 15 m/

**2.3. Clasa paradigmatică a arbuștilor:**

**D- /cultivare/**

D1- /nefructiferi cultivați/

D2- /fructiferi cultivați/

**E- /utilitate/**

E1- / în alimentație/

E2- /ornamental/

E3- /în medicină/

E4- /în industrie

**Bibliografie**

**A. Izvoare și lucrări de referință**

- BIBL. 1991 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.
- Bănică, Victoria, *Le champ lexico-sémantique des expressions désignant les animaux domestiques et les animaux sauvages*, Editura Irco Script, 2009, p. 5-63.
- Bidu-Vrănceanu, Angela, Narcisa Forăscu, *Modele de structurare semantică. Cu aplicații la limba română (Polisemie, sinonimie, antonimie, câmpuri)*, Ed. Facla, Timișoara, 1984.
- Bidu-Vrănceanu, Angela, *Câmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice*, Editura Universității din București, 2008.
- Chivu, Gheorghe et al., *Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)*, de Editura Academiei, București, 1997.
- Coseriu, Eugenio, „Structure lexicale et enseignement du vocabulaire”, în *Actes du premier colloque international de linguistique appliquée*, Nancy, 1966, p. 175-217.
- Coseriu, Eugenio, „Către o tipologie a câmpurilor lexicale”, Traducere de Maria Iliescu, în Maria Iliescu, Lucia Wald (coord.), *Linguistica modernă în texte*, TUB, București, p. 39-77, 1981.
- Coseriu, Eugenio, „Studiul funcțional al vocabularului. Lexematica”, Traducere de Maria Iliescu, în Maria Iliescu, Lucia Wald (coord.), *Linguistica modernă în texte*, TUB, București, 1981, p. 34-77.
- Coseriu, Eugenio, „Solidarități lexicale”, Traducere de N. Roievschi, în *Revista de lingvistică și știință literară*, nr. 5 (143), Chișinău, 1992, p. 37-52.

- Coseriu, Eugenio, „Structurile lexematice”, Traducere de Silviu Berejan, în *Revista de lingvistică și știință literară*, nr. 6 (144), 1992, p. 41-53.
- Coseriu, Eugenio, *Prelegeri și conferințe*, (1992-1993), supliment al „Anuarului de lingvistică și istorie literară”, Tom XXXIII, Iași, 1994.
- Coșeriu, Eugeniu, *Lección de lingvistică generală*, Traducere din spaniolă de Eugenia Bojoga, Editura ARC, 2000.
- Coseriu, Eugenio, „Pour une sémantique diachronique”, în *L'Homme et son langage*, Éditions Peeters, Louvain – Paris – Sterling, Virginia, 2001, p. 253-313 (Ed. I, 1964).
- Coseriu, Eugenio, *Omul și limbajul său*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009.
- Groza, Liviu, *Elemente de lexicologie*, Editura Humanitas Educațional, București, 2004.
- Iancu, Adrian, *Introduction à la sémantique*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2004.
- Ivănescu, Gh., *Domeniul și limitele semanticii*, în *Semantica și semiotica*, coord. I.Coteanu și Lucia Wald, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 83-95.
- Lyons, John, *Introducere în lingvistica teoretică*, traducere de Alexandra Cornilescu, Ioana Ștefănescu, Editura Științifică, București, 1995.
- Lazăr, Lucian, „Criterii de tipologizare a câmpurilor lexicale”, în *Dacoromania*, serie nouă, VII-VIII, Cluj-Napoca, 2002-2003, p.79-99.
- Mauro, Tullio de, *Introducere în semantică*, În românește de Anca Giurescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
- Miclău, Paul, „Dimensiunea semantică a limbajelor specializate”, în I.Coteanu și Lucia Wald (coord.), *Semantica și semiotica*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 75-82.
- Munteanu, Eugen, *Introducere în lingvistică*, Editura Polirom, Iași, 2005.
- Saussure, Ferdinand de, *Curs de lingvistică generală*, Ediție critică de Tullio De Mauro, Traducere și cuvânt înainte de Irina Izverna Tarabac, Editura Polirom, Iași – București, 1998 (Ed. I, 1916).
- Schaff, Adam, *Introducere în semantică*, Traducere din polonă, Editura Științifică, București, 1966.
- Tuțescu, Mariana, *Cours de sémantique*, Universitatea din București, Facultatea de Limbi Romane, Clasice și Orientale, Catedra de limba franceză, 1973.
- Ivănescu, Gheorghe, *Istoria limbii române*, Editura Junimea, Iași, 1980.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Ursu, N. A., *Contribuții la istoria culturii românești. Studii și note filologice*, Editura Cronica, Iași, 2002.



## **B. Dicționare**

MDA = *Mic dicționar academic*, Vol. I (A – Me) și Vol. II (Mi – Z), Editura Gold, București, 2010.

DER 2007 = *Dicționarul etimologic al limbii române*, Alexandru Giorănescu, ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă, de Tudor Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum, București, 2007.

DEXI = *Dicționarul explicativ ilustrat al limbii române*, Eugenia Dima (coord.), Editura ARC, București, 2007.

DLR = *Dicționarul limbii române*, serie nouă, Academia Română, București, 1965-.

## INFLUENȚA VERSIUNII SEGOND ASUPRA VERSIUNII CORNILESCU 1921

DR. EMANUEL CONȚAC

Institutul Teologic Penticostal din București  
*emanuelcontac@gmail.com*

**Abstract:** The present article assesses the relationship between two Protestant editions of the Bible: the Romanian version published by Dumitru Cornilescu (1891–1975) in 1921 and the French version published by Louis Segond (1810–1885) in 1880. After a cursory presentation of the two translators' lives, numerous points of similarity between the two texts are identified, especially with regard to the New Testament. A detailed comparison shows that CORNILESCU 1921 made extensive use not only of the main text, but also of the footnotes of SEGOND. However, despite the considerable influence exerted by the French version, we must not suppose that Romanian translator followed Segond's text slavishly. A more detailed comparison should take into account both the similarities and the dissimilarities between the two versions.

**Keywords:** Dumitru Cornilescu, Louis Segond, Romanian versions of the Bible, French versions of the Bible, CORNILESCU 1921, SEGOND 1898

### Introducere

În studiul de față ne propunem să evaluăm relația dintre două versiuni biblice protestante care au jucat și continuă să joace, fiecare în propriul spațiu confesional, un rol foarte important: SEGOND și CORNILESCU. Dat fiind faptul că aceste două versiuni au suferit revizuiți succesive, creînd în cele din urmă fîgașe textuale importante, am ales să comparăm între ele textele publicate în edițiile princeps. Despre Segond se știe că, deși traducerea lui a avut parte și de critici<sup>1</sup>, nu doar de elogii, a refuzat să facă revizuiți în textul primei ediții. Cornilescu, în schimb, a operat numeroase revizuiți în ediția din 1921, mai ales în cazul Noului Testament.

Cunoscînd faptul că textul teologului elvețian n-a avut parte de modificări pînă la prima revizuire postumă (1910), am folosit singura ediție a versiunii SEGOND cu note care ne-a fost accesibilă, cea din 1898. Pentru Vechiul Testament, am avut alături cele două volume princeps, tipărite în 1874<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Pentru critici și observații, vezi Gustave-A. Krüger, *Remarques sur la version de la Bible de M. Louis Segond*, Paris, 1881.

<sup>2</sup> *La Sainte Bible. Ancien Testament. Traduction Nouvelle d'après le texte hébreu par Louis Segond. Tome I comprenant le Pentateuque et les livres historiques. Tome II comprenant les livres poétiques et les prophètes*. Genève & Paris, 1874.

## Louis Segond (1810–1885), traducător al Bibliiei

Jacques Jean Louis Segond s-a născut la Plainpalais, aproape de Geneva, în 1810<sup>3</sup>. După studiile primare efectuate în localitatea natală, a frecventat cursurile Universității din Strasbourg, devenind *bachelier* în teologie la 24 de ani<sup>4</sup>. În perioada 1834–35 a studiat limbi orientale la Bonn, sub îndrumarea arabistului Georg Freytag. Odată revenit la Strasbourg, a susținut examenul de *licencié* în 1835<sup>5</sup>, devenind doctor în teologie<sup>6</sup> în anul următor, la 26 de ani. După întoarcerea în orașul natal, a fondat o Societate de Exegeză a Noului Testament (activă mai ales în perioada 1836–1841) și a început predarea unui curs liber de exegeza VT, la Facultatea de Teologie geneveză<sup>7</sup>. Între 1840 și 1864 a slujit ca pastor al bisericii din Chêne-Bougeries, o suburbie a Genevei, continuând totuși cariera academică la Facultate de Teologie din metropola elvețiană: în 1850 a devenit *chargé de cours* (pentru obiectul „Introducere în VT”), între 1862 și 1872 a predat ca *professeur supplémentaire*, pentru ca în 1872 să devină profesor plin de ebraică și exegeză a VT, post pe care l-a deținut pînă la sfîrșitul vieții (18 iunie 1885)<sup>8</sup>. A publicat numeroase lucrări științifice sau pastorale în prima parte a carierei sale<sup>9</sup>, pentru ca ulterior să se consacre traducerii Bibliiei. În 1862 Societatea Pastorilor din Geneva (Compagnie des Pasteurs de Genève) i s-a adresat cu propunerea de a face o nouă versiune a VT, pornind de la textul ebraic. Potrivit acestui for pastoral, există două căi care pot fi urmate atunci cînd se dorește actualizarea limbajului biblic: 1) revizuirea unei versiuni cu ajutorul unui colectiv sau 2) realizarea unei versiuni noi de către o singură persoană<sup>10</sup>. Societatea Pastorilor a urmat această a doua cale. Noul Testament a fost încredințat spre traducere profesorului Hugues Oltramare (1813–1891), fiind publicat în 1872, iar pentru Vechiul Testament Societatea Pastorilor l-a desemnat pe Louis Segond, „a cărui alegere o recomandau studiile sale speciale,

---

<sup>3</sup> Cercetătorii nu par să fi ajuns la un consens asupra datei exacte la care s-a născut. LICHTENBERGER, vol. 13, p. 196, propune ca dată de naștere 3 sau 4 octombrie 1810 (această a doua dată se întîlnește și în SCHAFF–HERZOG, vol. 10, p. 336. După STELLING–MICHARD, vol. 5, p. 454, viitorul teolog elvețian s-ar fi născut pe 3 mai 1810.

<sup>4</sup> Titlul tezei: *Ruth. Étude critique*.

<sup>5</sup> Titlurile tezelor: *L'Éclésiaste. Étude critique et exégétique* și *De voce Scheol et notione Orci apud Hebraeos*.

<sup>6</sup> *De la nature de l'inspiration chez les auteurs et dans les écrits du Nouveau Testament*.

<sup>7</sup> LICHTENBERGER, vol. 13, p. 196.

<sup>8</sup> STELLING–MICHARD, vol. 5, p. 545.

<sup>9</sup> *Traité élémentaire des accents hébreux* (1841); *Géographie de la Terre Sainte* (1851); *Catéchisme* (1858, ed. a 2-a 1863), *Récits bibliques à l'usage de la jeunesse* (1862). Pentru o bibliografie mai largă, vezi LICHTENBERGER, vol. 13, p. 196–197.

<sup>10</sup> *Préface de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, p. V, în SEGOND 1874: „Dacă este vorba de o traducere complet nouă care să fie oferită publicului, devine aproape imperios necesar ca lucrarea să aibă un caracter individual și să fie realizată de un om pregătit și calificat în mod special, care să-i consacre tot timpul, toate facultățile și toate grijile, și care să poarte responsabilitatea pentru ea înaintea Bisericii și înaintea lui Dumnezeu.”

cunoașterea profundă a limbii ebraice și lucrările deja publicate, ca și fermitatea convingerilor sale, zelul și pietatea dovedite”<sup>11</sup>. Prin contractul semnat la 24 februarie 1865, Segond se angaja să traducă Vechiul Testament în șase ani. Traducerea a fost gata înainte de termen, fiind predată pe 6 ianuarie 1871<sup>12</sup>. Inițial, textul veterotestamentar a fost publicat separat, în două volume (Geneva, 1874), iar apoi în combinație cu NT al lui Oltramare. În 1880, Segond a terminat de tradus și Noul Testament, drept care Biblia tradusă de el a văzut lumina tiparului în același an. Acest prim text a cunoscut numeroase retipăriri. După moartea lui Segond, versiunea a fost supusă unei revizuiri (de către o echipă de bibliști) și republicată în 1910. Așa cum anunțam la început, cercetarea noastră se bazează pe ediția 1898.

Informații despre concepția lui Segond privind traducerea Bibliei aflăm din *Cuvîntul înainte* la ediția care îi poartă numele. Traducătorul genevez este de părere că Biblia trebuie tradusă direct din limbile în care a fost scrisă. Reconstituind firul istoric care leagă versiunile franceze folosite de comunitățile reformate, Segond ajunge la o concluzie surprinzătoare: „Toate versiunile noastre, unite între ele printr-o filiație strînsă, provin din Vulgata latină, o reproducere nesigură a muncii inițiale făcute de Ieronim. Astfel, bisericile reformate de limbă franceză n-au avut niciodată o *traducere* a Bibliei făcută în întregime după textele originale.”<sup>13</sup> Această situație, scrie profesorul genevez, s-a schimbat radical chiar în timpul vieții lui; la data cînd redacta Segond prefața Bibliei sale (31 octombrie 1873), trei versiuni noi ale Bibliei, bazate pe textele originale, erau deja publicate sau în curs de publicare (la Neuchâtel, Lausanne și Paris).

Pentru VT, Segond a recurs la textul masoretic, fără a preciza o ediție anume. Textul veterotestamentar este însoțit de circa șase sute de note explicative menite să faciliteze înțelegerea textului. Ele nu țin locul comentariilor biblice și nu intră în probleme care ar putea stîrni controverse teologice. Pentru Noul Testament, traducătorul a folosit ca text de bază *Editio Critica Maior* a lui Tischendorf (1872). Uneori a păstrat între croșete [ ] anumite lecțiuni din *Textus Receptus*. Aparatul auxiliar al textului neotestamentar conține circa 700 de note (în majoritate istorice și geografice). Multe dintre acestea se regăsesc în CORNIL. 1921, după cum vom vedea mai jos.

### **Dumitru Cornilescu (1891–1975), traducător al Bibliei**

Dumitru Cornilescu (născut la Slașoma, jud. Mehedinți) s-a pregătit pentru o carieră preoțască, studiind mai întîi la Seminarul Central (unde l-a avut coleg pe Ion Dobre, cunoscut ulterior sub numele de Nichifor Crainic) și apoi la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București.

<sup>11</sup> *Préface de la Compagnie des Pasteurs de Genève*, p. VI.

<sup>12</sup> DELFORGE, p. 226

<sup>13</sup> *Avant-Propos*, în SEGOND 1874, p. 12.

Protejat al arhimandritului Iuliu Scriban, a început încă din seminar o intensă activitate de traducere a unor materiale religioase care au fost publicate în periodice religioase precum *Revista Teologică*, *Noua Revistă Bisericească*, *Biserica Ortodoxă Română*. Contactul cu teologia protestantă (de factură pietistă) l-a făcut să se aplece cu mult interes asupra Bibliei, pe care și-a propus să o traducă într-o limbă românească accesibilă omului de rând. A început să lucreze pe cont propriu la traducerea Noului Testament, dar a trebuit să renunțe, deoarece nu avea resursele bănești necesare pentru a duce la bun sfârșit o întreprindere de asemenea anvergură.

Întâlnirea cu principesa Ralu Callimachi, descendentă a unei vechi familii boierești din Moldova, s-a dovedit providențială pentru tânărul traducător. Ralu Callimachi (n. 1867), deși nominal aparținea Bisericii Ortodoxe, era însuflețită de convingeri evanghelic-protestante, între care și cea potrivit căreia Biblia trebuie să ajungă în mâna omului de rând. În contextul războiului mondial care amenința să înghită și România, prințesa Callimachi a obținut hirotonirea lui Cornilescu în treapta de ierodiacon (cu metania la mănăstirea Dobrovăț) și i-a pus la dispoziție bogata bibliotecă a tatălui ei, Teodor Callimachi, de la reședința familiei (Stîncești, Botoșani). Dintr-o scurtă lucrare autobiografică scrisă de Cornilescu, rezultă că în perioada traducerii Noului Testament a avut parte de o convertire în urma căreia a înțeles că este un păcătos și că are nevoie de mîntuire.

După terminarea războiului, Cornilescu și principesa Callimachi au fondat Societatea Evanghelică Română, sub numele căreia au publicat inițial Noul Testament (1920) și apoi Biblia (1921). Reîntors la București, l-a întâlnit pe un mai vechi prieten al său, preotul Teodor Popescu de la biserica Sf. Ștefan (Cuibul-cu-Barză), căruia îi împărtășise de altfel, prin scrisori, experiența sa. Deși inițial neîncredător față de cele relatate, Teodor Popescu are parte de o convertire chiar în timpul predicii proprii! Situați pe același plan al credinței (ca experiență personală transformatoare), cei doi se angajează într-o intensă activitate de evanghelizare la Biserica Sf. Ștefan, activitate care nu trece neobservată de clerul vremii.

Timp de câțiva ani, ierarhia bisericească refuză să ia vreo decizie disciplinară împotriva celor doi, deși devine tot mai evident că aceștia au ieșit din perimetrul ortodoxiei, atît prin convingeri, cît și prin practica liturgică. Determinante pentru escaladarea situației au fost „interpelările” publicate de Teodor Păcescu și Manea Popescu în *Noua Revistă Bisericească*, în anul 1922. Prin intermediul unor scrisori deschise, cei doi i-au invitat pe slujitorii de la Sf. Ștefan să-și precizeze convingerile teologice aflate la baza activității lor predicatoricești. Schimbul de mesaje publice care a urmat și-a atins scopul, aducînd dezbaterea în presa vremii. „Afacerea de la Cuibul-cu-Barză” a căpătat amploare în anul 1923, implicînd în focul dezbaterii diverse personalități culturale românești: Gala Galaction, Iuliu Scriban, Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Octavian Goga, Dimitrie Nanu. În vara anului 1923 Cornilescu a plecat în Germania, iar după câțiva ani de peregrinări s-a stabilit în Elveția. Rămas în țară, Teodor Popescu a fost cercetat succesiv de cîteva comisii bisericești și în final caterisit.

În Anglia, Cornilescu a avut mai multe întâlniri cu unul dintre editorii Societății Biblice Britanice, care aflase vești despre traducerea sa încă înainte de publicarea ei. Având recomandarea călduroasă a capelanului anglican John Howard Adeney (stabilit la București), versiunea lui Cornilescu a fost luată în calcul în vederea tipăririi ei sub auspiciile Societății Biblice Britanice. Totuși, publicarea ei de către SBB nu s-a făcut fără anumite modificări, care i-au fost cerute traducătorului mai ales cu privire la Noul Testament. În toamna lui 1924, exemplarele din noua versiune erau expediate traducătorului.

### CORNILESCU 1921, o traducere după SEGOND?

Evaluarea activității de traducător a lui D. Cornilescu trebuie să aibă în vedere instrumentele de care s-a folosit acesta în traducerea Bibliiei.

Un prim indiciu a apărut în presa interbelică. Imediat după publicarea Noului Testament (1920), Galaction scria într-un articol din *Luptătorul* că traducerea lui Cornilescu este făcută după versiunea SEGOND. Exemplele pe care le dădea Galaction erau puține, deci autorul articolului putea fi lesne bănuț de generalizare pripită.

Totuși, o cercetare mai detaliată confirmă existența unei legături strânse între SEGOND și CORNILESCU. Ceea ce nu este totuna cu a spune că traducerea CORNILESCU este o traducere după SEGOND (cum susținea Galaction)<sup>14</sup>. În orice caz, o comparație a celor două versiuni fie și numai din perspectiva notelor explicative și a intertitlurilor dă la iveală asemănări frapante.

Prezentăm în continuare un tabel comparativ cu notele explicative de pe primele pagini ale *Evangheliei după Matei*<sup>15</sup>.

Pag.	SEGOND 1898	Pag.	CORNILESCU 1921
1	<sup>1</sup> <i>Jésus</i> dérive d'un mot héb. qui signifie <i>sauver, délivrer</i> .	3	<sup>1</sup> <i>Isus</i> vine dintr'un cuvânt evreesc, care însemnează <i>a mîntui, a izbăvi</i> .
1	<sup>2</sup> <i>Hérode</i> , surnommé „le Grand,” gouvernait la Palestine alors soumise aux Romains; il avait reçu du sénat le titre de „roi des Juifs”.	4	<sup>1</sup> <i>Irod</i> , numit și „Cel Mare”, cîrmuia Palestina, supusă pe atunci Romanilor; el primise dela Senat numele de „împărat al Iudeilor”.

<sup>14</sup> Există numeroase versete în CORNILESCU a căror bază textuală diferă de cea folosită de către traducătorul elvețian. Suntem conștienți că afirmația precedentă trebuie argumentată cu dovezi, dar deocamdată ne mărginim să semnalăm această problemă, în speranța că ea va face obiectul unor cercetări viitoare.

<sup>15</sup> În CORNIL. 1921 întâlnim 79 de note la *Evanghelia după Matei*, în vreme ce SEGOND a introdus 112.

1	<sup>3</sup> <i>Des mages</i> , prêtres chez les Mèdes, les Perses et les Chaldéens; ils se livraient à l'observation des astres, et pratiquaient l'art de la divination.	4	<sup>2</sup> <i>Niște magi</i> , preoți la Mezi, Perși și Caldeeni; ei se îndeletniceau cu urmărirea stelelor și meșteșugul ghicirii.
1	<sup>4</sup> <i>Les scribes</i> , ou docteurs chargés spécialement d'enseigner et d'expliquer la loi au peuple; ils avaient encore d'autres fonctions.	4	<sup>3</sup> <i>Cărturarii</i> , sau învățați, însărcinați mai ales să învețe pe popor Legea și să i-o tâlmăcească; ei mai aveau și alte slujbe.
2	<sup>1</sup> <i>Archélaüs</i> avait eu la Judée, la Samarie et l'Idumée, comme part de succession dans les provinces gouvernées par son père; cruel comme lui, il fut, dix ans plus tard, exilé à Vienne dans les Gaules par le sénat romain.	5	<sup>1</sup> <i>Arhelau</i> avusese Iudea, Samaria și Idumea, ca parte de moștenire în ținuturile cîrmuite de tatăl său.
2	<sup>2</sup> <i>Galilée</i> , échue en partage, avec le titre de tétrarque, à Hérode Antipas, l'un des autres fils d'Hérode le Grand.	5	<sup>2</sup> <i>Galilea</i> , căzută la împărțeală cu numirea de tetrah (stăpînită peste a patra parte), lui Irod Antipa, unul din ceilalți fi (sic!) ai lui Irod cel mare.
2	<sup>3</sup> <i>Nazareth</i> , au centre montagneux de la Galilée, ville qui n'est pas mentionnée dans l'Ancien Testament.	5	<sup>3</sup> <i>Nazaret</i> : în mijlocul ținutului muntos al Galileii.
2	<sup>1</sup> <i>Le désert de Judée</i> , partie plus ou moins stérile du territoire de Juda, s'étendant à l'est jusqu'à la mer Morte et aux environs du Jourdain.	5	<sup>4</sup> <i>Pustia Iudeii</i> , parte mai mult sau mai puțin neroditoare a ținutului lui Iuda, care se întindea la răsărit pînă la marea Moartă și împrejurimile Iordanului.
2	<sup>2</sup> <i>Pharisiens</i> , parti religieux et politique d'une grande influence; très attachés aux coutumes et aux traditions juives, mais cachant leurs vices sous les dehors de la dévotion.	5	<sup>6</sup> <i>Farisei</i> , partidă religioasă și politică; aveau o mare înrîurire: țineau foarte mult la obiceiurile și rînduielele evreiești, date prin viu grai (tradiția): dar își ascundeau cusururile sub înfățișarea evlaviei (cap. 23,1 etc.)

2	<sup>3</sup> <i>Sadducéens</i> , parti oppose à celui des pharisiens et moins nombreux; rejetant les traditions, ne croyant ni aux anges ni à une vie future, mais professant des principes d'une moralité sévère.	5	<sup>7</sup> <i>Saducei</i> , partidă protivnică Fariseilor, și mai puțini la număr; ei lepădau rînduiețile date prin viu grai, nu credeau nici în îngeri, nici într'o viață viitoare, dar mărturiseau înaintea lumii învățături aspre de viețuire (22.23)
3	<sup>3</sup> <i>Capernaum</i> , ou <i>Capharnaum</i> , au nord-ouest du Lac de Tibériade, ville très florissante au temps de J.-C.; non mentionnée dans l'Anc. Test.; aujourd'hui, les ruines de Tell Hum.	6	<sup>2</sup> <i>Capernaum</i> , sau <i>Capharnaum</i> , la miazănoapte apus de lacul Tiberiadei, cetate foarte înfloritoare pe vremea lui Iisus Hristos: nu este pomenită în Vechiul Testament. Azi: dărmăturile Tell Hum.
3	<sup>4</sup> <i>La mer de Galilée</i> , appelée encore lac de Génésareth, ou mer de Tibériade.	6	<sup>3</sup> <i>Marea Galileii</i> , numită și lacul Ghenezaret sau Marea Tiberiadei.
3	<sup>5</sup> <i>La Galilée des Gentils</i> , ou des païens, district au nord sur les confins de la Phénicie, ainsi nommée parce qu'elle était habitée en grande partie par des étrangers.	6	<sup>4</sup> <i>Galileea Neamurilor</i> sau a păgînilor, ținut din miază-noapte, spre hotarele Feniciei, numită astfel pentru că era locuită în mare parte de străini.
3	<sup>1</sup> <i>Les synagogues</i> , édifices religieux, où les Juifs se réunissaient les sabbats et les jours de fêtes, pour entendre la lecture et l'explication des livres de l'Ancien Testament, et pour adresser en commun leurs prières à Dieu.	6	<sup>5</sup> <i>Sinagogile</i> erau clădiri religioase, în cari se strîngeau Iudeii în zilele de sărbătoare ca să asculte cetirea și tîlmăcirea cărților Vechiului Testament.
3	<sup>2</sup> <i>La Décapole</i> , district de dix villes, au sud et à l'est de la mer de Galilée, avec une population en grande partie païenne.	7	<sup>1</sup> <i>Decapole</i> , ținut de zece cetăți, la miază-zi și la răsărit de marea Galileii, cu locuitori în mare parte păgîni.
3	<sup>3</sup> <i>La montagne</i> , l'une des hauteurs ou collines à quelque distance des bords du lac.	7	<sup>2</sup> Una din înălțimile sau unul din dealurile cari se aflau la o depărtare oare care de malul lacului.

O analiză comparativă exhaustivă a celor două aparate de note depășește cu mult scopul pe care ni l-am propus în acest studiu. Observăm că cel mai adesea



notele au fost adaptate (simplificate), ori de câte ori traducătorul a considerat că unele detalii nu sunt relevante pentru cititorul român. În continuare vom prezenta exemple care arată că influența este evidentă mai ales în cazul versetelor ambigue sau a termenilor dificili.

### A făcut-o Dumnezeu de rîs pe Sara? (Gen. 21:6)

În CORNIL. 1921 declarația soției lui Avraam, după nașterea lui Isaac, sună după cum urmează: „Și Sara a zis: «Dumnezeu m-a făcut de rîs: oricine va auzi, va rîde de mine.»” S-ar putea crede, potrivit acestei versiuni, că pentru soția lui Avraam nașterea și alăptarea unui copil la bătrînețe sunt evenimente care o acoperă de ridicol în ochii cunoscuților. Sara pare contrariată de faptul că Dumnezeu a făcut-o subiect de glumă la anii bătrîneții.

Potrivit textului ebraic (*watomer Sara<sup>b</sup> t̄eboq asa<sup>b</sup> li Elohim. Kol-ḥaṣome<sup>a</sup> yiṯḥaq-l̄i*) textul ar trebui tradus după cum urmează: „Sara a zis: Dumnezeu mi-a făcut [prilej de] rîs. Oricine va auzi va rîde [împreună] cu mine.”<sup>16</sup> Această înțelegere guvernează și textul grec: *εἶπεν δὲ Σαρρα γέλωτά μοι ἐποίησεν κύριος ὅς γὰρ ἂν ἀκούσῃ συγχαρεῖται μοι* („Și a zis Sara: Domnul mi-a făcut [prilej de] rîs. Cine va auzi se va bucura cu mine.”). În acest caz, Sara nu este subiect de rîs, ci are un motiv de bucurie, exprimată prin rîs. Să nu uităm, în contextul unei culturi semitice, dobîndirea unui copil de către o femeie sterilă constituie un motiv de jubilație.

Cornilescu a preluat din *SEGOND* ideea că Dumnezeu o face de rîs pe Sara: „Et Sara dit: Dieu m-a fait un sujet de rire; quiconque l'apprendra rira de moi.” Precizăm că în CORNIL. 1931 mama nonagenară este reabilitată: „Și Sara a zis: Dumnezeu m-a făcut să rîd: oricine va auzi va rîde cu mine.” Mai trebuie adăugat că soluția din CORNIL. 1921 are un precedent în tradiția biblică românească. O întîlnim în BIBL. 1865 („Ris îmi făcu mie Dumneḏeu, cîci verî-cine va auḏi, va ride de mine”), al cărui text a intrat, prin revizuirii succesive, în BIBL. 1874 și BIBL. 1911.

Două versiuni ortodoxe publicate la scurtă vreme după apariția versiunii CORNILESCU traduc versetul diferit, deși pornesc ambele de la textul ebraic. BIBL. 1936 (urmată de BIBL. 1944 și BIBL. 1968) sugerează că rîsul este al Sarei („Rîs mi-a pricinuit mie Dumnezeu; căci oricine va auzi aceasta, va rîde”), în vreme ce versiunea GAL. 1938 afirmă fără dubiu că ea a ajuns subiect de rîs: „Dumnezeu m'a făcut prilej de petrecere. Oricine va auzi va rîde pe socoteala mea!” În ANANIA, versiune „diortosită după Septuaginta”, întîlnim următoarea formulare: „Mi-a dat Dumnezeu de ce să rîd; că oricine va auzi de asta îmi va surîde.” Nu este clar de ce secvența *συγχαρεῖται μοι* este tradusă cu „îmi va surîde”. O traducere fidelă a textului grec întîlnim în SEPT. IAȘI<sup>1</sup>: „Dumnezeu mi-a dăruit prilej de rîs; oricine va auzi de aceasta se va bucura împreună cu mine.”

---

<sup>16</sup> Cf. JPS 1985: „Sarah said, 'God has brought me laughter; everyone who hears will laugh with me'”.

### „Judecător” sau „va judeca” (Is. 2:4)

Capitolul 2 din cartea Isaia conține o profeție privind o epocă viitoare<sup>17</sup> în care va domni pacea. Perioada profețită se caracterizează printr-un „universalism” care trebuie să fi fost surprinzător pentru cei care au auzit sau citit profeția la vremea rostirii ei: toate neamurile (*kol hagoyim*) vor merge spre Muntele Sionului pentru a se închina Dumnezeului lui Iacov, căci din Sion vor porcede cele două surse ale învățăturii: Legea (*tora*) și Cuvîntul Domnului (*devar Adonai*).

În această eră, Dumnezeu se revelează ca Cel ce judecă. Textul ebraic *wešafat ben hagoyim* („și va judeca între neamuri”) conține un verb care este tradus ca atare în Septuaginta: *καὶ κρινεῖ ἀνὰ μέσον τῶν ἐθνῶν*. Prin contrast, în Cornilescu întîlnim textul „El va fi Judecătorul neamurilor”, o traducere clară după Segond („Il sera le juge des nations”). Este greu de crezut că cele două traduceri au ajuns la aceeași formulare (*i.e.* renunțînd la verb în favoarea substantivului) printr-o coincidență.

### „Năvalnic” sau „vrăjmaș”? (Is. 59:19)

Un verset în jurul căruia s-au purtat și se poartă controverse exegetice se află în Isaia 59:19<sup>18</sup>. Textul din versiunea CORNIL. 1921 spune: „Atunci se vor teme de Numele Domnului cei de la apus, și de slava Lui cei de la răsăritul soarelui; cînd va năvăli vrăjmașul ca un rîu, Duhul Domnului îl va pune pe fugă.” Textul românesc este surprinzător de similar cu ceea ce întîlnim în SEGOND: „On craindra le nom de l'Éternel depuis l'occident, Et sa gloire depuis le soleil levant; quand l'ennemi viendra comme un fleuve, L'esprit de l'Éternel le mettra en fuite.”<sup>19</sup>

Problema o constituie ultima parte a versetului, care poate fi tradusă în mai multe feluri. Textul original spune (într-o transliterare simplificată): *kejavo kanabar țar ruah Adonai nossab vo*. În traducere: „Căci El vine ca un rîu năvalnic (lit. strîmt) mînat de Duhul Domnului” sau „Căci El vine ca un torent pe care îl mîna un vînt trimis de Domnul” (*ruah* poate fi tradus fie prin „Duh”, fie prin „vînt, suflare”).

Constatăm că textul nu menționează termenul „vrăjmaș” (SEGOND *ennemi*). De altfel, nici textul grecesc nu conține această idee: *ἥξει γὰρ ὡς ποταμὸς βίαιος ἡ οργὴ παρὰ κυρίου ἥξει μετὰ θυμοῦ* („Mînia va veni de la Domnul ca un rîu năvalnic, va veni cu mînie”). De unde atunci „vrăjmașul” pe care îl pune Duhul Domnului pe fugă? Diferența de traducere se explică prin faptul că termenul *țar*

<sup>17</sup> Expresia *be'aharit hayamim* (Is. 2:2) este oarecum ambiguă: „în zilele din urmă” sau „în zilele care vor urma”.

<sup>18</sup> Pentru o prezentare detaliată a problemelor pe care le comportă acest text, vezi ALEXANDER, p. 374–377 sau KOOLE, p. 206–210.

<sup>19</sup> Cf. și KJV 1611: „When the enemy shall come in like a flood, the Spirit of the LORD shall lift up a standard against him.”

(„strîmt, vijelios”), poate fi înțeles și ca „vrăjmaș”<sup>20</sup>. În afară de *SEGOND* și *CORNILESCU* mai există și alte versiuni care optează pentru o înțelegere similară a versetului, în tradiția biblică engleză (*enemy* GENEVA 1599, KJV 1611, NKJV; *adversary* DARBY 1884), franceză (*l'ennemie* DARBY 1885, GENÈVE 1979) sau germană (*Bedränger* ELBERF. 1905, SCHLACHTER 2000). Totuși, evaluată exegetic, prezența în text a acestui „vrăjmaș [venind ca un] riu” nu cadrează cu spiritul pasajului, după cum atestă cele mai recente versiuni engleze ale Bibliei ebraice – JPS 1985<sup>21</sup> și CJB 1998<sup>22</sup>.

### „Legămînt” vs. „învoială” (Ier. 34)

Modul în care un traducător a redat ocurențele multiple ale unui termen dintr-un context bine delimitat (de ex. un capitol) poate trăda sursa de care s-a folosit. O situație de felul acesta întâlnim în Ieremia 34. Pe fondul asediului la care este supus Ierusalimul de către trupele regelui babilonian Nabucodonosor, regele israelit Zedechia face un legămînt (*ḥerit*) cu tot poporul, în vederea abolirii sclaviei. Legămîntul se face după uzanță: vițelul sacrificat este despicat, cele două jumătăți sunt dispuse simetric, iar părțile care încheie legămînt trec printre ele. Legămîntul este marcat printr-o ceremonie solemnă înaintea lui Dumnezeu, în Templu (34:15). Cînd armatele asediatoare se retrag temporar (v. 21), Zedechia și conducătorii poporului revin asupra deciziei și îi iau din nou în robie pe cei proaspăt eliberați. O asemenea încălcare a legămîntului nu putea fi tolerată. Ieremia (care deja este detestat pentru profețiile lui „antinaționale”) primește sarcina ingrătă de a aduce un nou mesaj incendiar de judecată și pedeapsă. Poporului i se aduce aminte (v. 13) că Dumnezeu a făcut cu ei un legămînt (*ḥerit*) în ziua ieșirii din Egipt, legămînt potrivit căruia ei ar fi trebuit să-și elibereze periodic robii, la șapte ani. Așa ceva nu s-a produs multă vreme. Totuși, Zedechia și poporul au ajuns să se căiască (v. 15), decretînd prin legămînt eliberarea sclavilor (care ar fi trebuit să aibă loc de multă vreme).

Versiunile *SEGOND* și *CORNIL. 1921* sărăcesc înțelesul pasajului, fiindcă nu traduc termenul (*ḥerit*) în mod consecvent. Se pierde astfel ideea că vechii evrei sunt datorii să-și respecte cuvîntul deoarece el a fost dat ca parte a unui *legămînt* (nu a unei „învoieli”). De asemenea, ar fi trebuit să-l respecte fiindcă Dumnezeu însuși a făcut un *legămînt* cu ei, atunci cînd i-a scos (eliberat) din Egipt. Dat fiind că termenul „legămînt” (*ḥerit*) apare de 6 ori în cap. 34, cu 2 ocurențe în v. 18, vom prezenta situația echivalențelor într-un tabel sinoptic care arată clar inconsecvența în traducerea aceluiași termen ebraic și influența lui *SEGOND* asupra lui *CORNIL. 1921*.

---

<sup>20</sup> Vezi HALOT, „I rwc qal 4a”, p. 1015.

<sup>21</sup> „For He shall come like a hemmed-in stream which the wind of the LORD drives on.” Prima versiune JPS (1917) redă termenul *ḥar* prin „distress”.

<sup>22</sup> „For he will come like a pent-up stream, impelled by the Spirit of ADONAI.”

IER. 34	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
v. 8	<i>pacte</i>	<i>învoială</i>
v. 10	<i>pacte</i>	<i>învoială</i>
v. 13	<i>alliance</i>	<i>legământ</i>
v. 15	<i>pacte</i>	<i>învoială</i>
v. 18	<i>alliance/pacte</i>	<i>legământ/învoială</i>

### Traducerea termenului *παράδοσις* în Noul Testament

Termenul *παράδοσις* (13<sup>x</sup> în NA<sup>27</sup>) se referă la conținutul a ceea ce este transmis (în scris sau prin viu grai) și poate fi redat prin „tradiție”, „datină” sau „predanie”. În CORNILESCU traducerea lui este diferențiată, din care motiv traducătorul a fost acuzat că atacă în mod insidios tradițiile Bisericii Ortodoxe, pe care a părăsit-o în 1923. În versiunea sa întâlnim atât „datină”, când termenul are mai degrabă conotații negative (Mat. 15:2 ș.a.), cât și „învățătură”, atunci când este vorba de tradițiile pauline (1 Cor. 11:2, 2 Tes. 2:15, 3:6) comunicate prin viu grai sau în scris. Diferențierea „datină–învățătură” făcută de Cornilescu este nejustificată și se datorează fie distincției „tradition–instruction” operate de Segond, fie influenței lui THAYER, care îl traduce cu „instruction” („învățătură”) atunci când se referă la tradițiile pauline. În orice caz, o traducere fidelă și neutră a originalului ar trebui să folosească același echivalent peste tot<sup>23</sup>.

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
Mt./Mc. <sup>24</sup>	<i>tradition</i>	<i>datina</i>
1 Cor. 11:2	<i>instructions</i>	<i>învățăturile</i>
Gal. 1:14	<i>traditions</i>	<i>datinelor</i>
Col. 2:8	<i>traditions</i>	<i>datina</i>
2 Tes. 2:15	<i>instructions</i>	<i>învățăturile</i>
2 Tes. 3:6	<i>instructions</i>	<i>învățăturile</i>

### Traducerea termenului *εἰκών* în Noul Testament

Termenul *εἰκών* (23<sup>x</sup> în NA<sup>27</sup>) are mai multe înțelesuri: „image”, „representare”, „chip”, „înfățișare”, „icoană”. Poate fi folosit cu referire la reprezentări picturale, idolatre (Rom. 1:23, Ap. 13:14 ș.a.) sau monetare (chipul cezarului, Mat. 22:20, Marcu 12:16, Luca 20:24). Este folosit și cu referire la Hristos ca *image* (*εἰκών*) a

<sup>23</sup> Avem deci de-a face cu un termen ambivalent, a cărui conotație trebuie înțeleasă în funcție de context. Există tradiții „pauline” (1 Cor. 11:2, 2 Tes. 2:15, 3:6) și există tradiții „ale oamenilor” (Col. 2:8) care, conform celor scrise de Sf. Pavel, sunt opuse lui Hristos.

<sup>24</sup> În total, 8 ocurențe: Mat. 15:2, 3, 6; Marcu 7:3, 5, 8, 9, 13.

lui Dumnezeu (1 Cor. 4:4, Col. 1:15). Această din urmă expresie este utilizată și în 1 Cor. 11:7 (bărbatul – *imaginea* [și slava] *lui Dumnezeu*). În CORNILESCU și în SEGOND întâlnim trei echivalenți pentru acest termen. Segond folosește „effigie”, „image” și „représentation”, iar Cornilescu recurge la triada „chip”, „icoană” și „înfățișare”. Vom prezenta selectiv cele mai interesante referințe:

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
Mt. 22:20 <sup>25</sup>	<i>effigie</i>	<i>chip</i>
Rom.1:23 <sup>26</sup>	<i>images</i>	<i>icoane</i>
Rom. 8:29	<i>image</i>	<i>chip</i>
Ev. 10:1	<i>(exacte) représentation</i>	<i>înfățișarea (adevărată)</i>
Ap. 13:14 <sup>27</sup>	<i>image</i>	<i>icoană</i>

Comparația cu textul grecesc scoate la iveală un fapt surprinzător: CORNIL. 1921 traduce singularul *εἰκόνας* din Rom. 1:23 cu un plural („icoane”) ca în SEGOND („images”)<sup>28</sup>. În urma revizuirii, termenul din Rom. 1:23 a fost readus la singular („icoană”). În rezumat, CORNIL. 1921 folosește cei trei echivalenți, după cum urmează: 1) „icoană”, în pasaje care fac referire la idolatrie (Rom. 1:13) sau la fiara văzută de Sf. Ioan Teologul (10<sup>x</sup> în Apocalipsa); 2) „înfățișare”, în Ev. 10:1 și 3) „chip”, în toate celelalte versete („chipul cezarului”, „chipul lui Dumnezeu” etc.). Folosirea echivalentului „icoană” exclusiv în contexte negative (idolatrie, închinarea primită de Fiară) sugerează că traducerea are tendințe „iconoclaste”<sup>29</sup>. Versiunea CORNILESCU a fost influențată punctual de SEGOND (pluralul din Rom. 1:23), dar în traducerea ocurențelor din Apocalipsa ar fi avut de ales între „chip” și „icoană”. Faptul că a ales „icoană” în locul echivalentului tradițional („chip”) poate fi dovada unei atitudini critice față de cultul icoanelor.

### „Verges” (SEGOND) și „nuiele” (CORNILESCU)

Influența versiunii SEGOND asupra versiunii CORNILESCU este evidentă și în cazul traducerii unor verbe care trimit la pedepse corporale. Aceste verbe sunt *φραγελλῶν, μαστιγῶν* și *δέρω*, pe care le vom analiza pe rând.

<sup>25</sup> Celelalte referințe din Sinoptici: Marcu 12:16 și Luca 20:24.

<sup>26</sup> Celelalte referințe din Epistolele pauline: Rom. 8:29; 1 Cor. 11:7; 15:49; 2 Cor. 3:18; 4:4; Col. 1:15; 3:10.

<sup>27</sup> Celelalte referințe din Apocalipsa: 13:15; 14:9,11; 15:2; 16:2; 19:20; 20:4.

<sup>28</sup> Întregul verset pare calchiat după SEGOND. Cf. „și au schimbat slava Dumnezeului nemuritor în niște icoane cari înfățișează pe omul muritor, păsări, dobitoace cu patru picioare și tîrtoare” și „ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible en images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes, et des reptiles”.

<sup>29</sup> CORNILESCU folosește „icoană” și în traducerea VT, probabil tot *via* SEGOND (*image*). Ilustrativ este modul în care sunt echivalați următorii termeni ebraici: *לס, פ, ,* Ps. 97:7; *~1, c, ,* Ez. 23:14; *לַסִּיפ'*, Is. 10:10; *bc' [ ' ,* Is. 10:11.

1) *φραγελλώω* – „a bate cu biciul”, „a flagela”. Verbul este folosit doar de două ori în NT (în Matei și Marcu), în contextul răstignirii lui Isus. Termenul se referă la „pedeapsa aplicată sclavilor și locuitorilor din provinciile romane, după pronunțarea sentinței capitale” (BDAG, *s.v.*). Atestări ale pedepsei întâlnim la Josephus, *Bell.* 2.306, sau la Lucian, *Piscator* 2. Instrumentul de pedeapsă (*φραγελλιον*, lat. *flagellum*, numit de Horațiu *horribile flagellum*) era un bici din fișii de piele, prevăzute adesea cu bucăți de metal pentru a spori severitatea supliciuului (BDAG, *s.v.*).

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
Mat. 27:26	<i>Alors Pilate leur relâcha Barabbas; et, après avoir fait battre de verges Jésus, il le livra pour être crucifié.</i>	<i>Atunci Pilat le-a slobozit pe Baraba; iar pe Isus, după ce a pus să-L bată cu nuiiele [φραγελλώσας], L-a dat în mâinile lor, ca să fie răstignit.</i>
Mc. 15:15	<i>et, après avoir fait battre de verges Jésus, il le livra pour être crucifié.</i>	<i>iar pe Isus, după ce a pus să-L bată cu nuiiele [φραγελλώσας], L-a dat să fie răstignit.</i>

2) *μαστιγώω* – „a biciui”. Verbul *mastigomv* înregistrează 7 ocurențe în NA<sup>27</sup>: Mat. 10:17, 20:19; 23:34; Marcu 10:34; Luca 18:33; Ioan 19:1 și Ev. 12:6. Este un alt verb care denumește pedeapsa prin biciuire, fiind înrudit cu termenul *μάστιξ*. În SEGOND acest verb este tradus în aproape toate cazurile prin „battere de verges” (o excepție întâlnim în Evr. 12:6 „frapper de la verge”).

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
Mat. 10:17	<i>Mettez-vous en garde contre les hommes; car ils vous livreront aux tribunaux, et ils vous battront de verges dans leurs synagogues;</i>	<i>Păziți-vă de oameni, căci vă vor da în judecata soboarelor, și vă vor bate cu nuiiele [μαστιγώσουσιν] în sinagogile lor.</i>
Mat. 20:19	<i>et ils le livreront aux païens, pour qu'ils se moquent de lui, le battent de verges, et le crucifient; et le troisième jour il ressuscitera.</i>	<i>și-L vor da în mâinile Neamurilor, ca să-L batjocorească, să-L bată cu nuiiele [μαστιγῶσαι], și să-L răstignească; dar a treia zi va învia.</i>
Mat. 23:34	<i>Vous tuerez et crucifierez les uns, vous battrez de verges les autres dans vos synagogues, et vous les persécuterez de ville en ville</i>	<i>Pe unii din ei îi veți omori și răstigni, pe alții îi veți bate cu nuiiele [μαστιγώσετε] în sinagogile voastre, și-i veți prigoni din cetate în cetate;</i>
<b>Marcu 10:34</b>	<i>qui se moqueront de lui, cracheront sur lui, le battront de verges, et le feront mourir; et, trois jours après, il ressuscitera.</i>	<i>care își vor bate joc de El, Îl vor bate cu nuiiele [μαστιγώσουσιν], Îl vor scuipa și-L vor omori; dar, după trei zile, va învia.</i>

<b>Luca 18:33</b>	<i>et, après l'avoir battu de verges, on le fera mourir; et le troisième jour il ressuscitera.</i>	<i>și, după ce-L vor bate cu <b>nuiiele</b> [μαστιγώσαντες], Îl vor omori, dar a treia zi va învia.</i>
Ioan 19:1	<i>Alors Pilate prit Jésus, et le fit battre de verges.</i>	<i>Atunci Pilat a luat pe Iisus, și a pus să -L bată cu <b>nuiiele</b> [ἐμαστίγωσεν].</i>
<b>Evr. 12:6</b>	<i>Car le Seigneur châtie celui qu'il aime, Et il frappe de la verge tous ceux qu'il reconnaît pour ses fils.</i>	<i>Căci Domnul pedepsește pe cine-l iubesc-te, și bate cu <b>nuiiua</b> [μαστιγοῖ] pe toți aceia pe cari-i primește ca fii.</i>

Tabelul de mai sus arată limpede că versiunea CORNIL. 1921 împrumută frazeologia folosită de SEGOND. În urma revizuirii (CORNIL. 1924), termenul „nuiiele” a fost îndepărtat din Mat. 10:17; 20:19; 23:34 și Ioan 19:1, păstrându-se doar în trei dintre cele șapte versete inițiale<sup>30</sup>.

3) *δέρω* – „a bate”. Verbul *δέρω* („a bate”, „a maltrata”) înregistrează 15 ocurențe în NT grec. Patru dintre ele sunt traduse de SEGOND prin „battre de verges” (Marcu 13:9; Fapte 5:40; 16:37; 22:19).

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
Marcu 13:9	<i>On vous livrera aux tribunaux, et vous serez battus de verges dans les synagogues;</i>	<i>Au să vă dea pe mina soboarelor judecătorești, și veți fi bătuiți cu <b>nuiiele</b> [δαρήσεσθε] în sinagogi;</i>
<b>Fap. 5:40</b>	<i>Ils se rangèrent à son avis. Et ayant appelé les apôtres, ils les firent battre de verges,</i>	<i>Ei au ascultat de el. Și, după ce au chemat pe apostoli, au pus să-i bată cu <b>nuiiele</b> [δείραντες],</i>
<b>Fap. 16:37</b>	<i>Mais Paul dit aux licteurs: Après nous avoir battus de verges publiquement et sans jugement,</i>	<i>Dar Pavel le-a zis: După ce ne-au bătut cu <b>nuiiele</b> [δείραντες] în fața tuturor, fără să fim judecați,</i>
Fap. 22:19	<i>Et je dis: Seigneur, ils savent eux-mêmes que je faisais mettre en prison et battre de verges dans les synagogues ceux qui croyaient en toi</i>	<i>Și am zis: Doamne, ei știu că eu băgam în temniță și băteam cu <b>nuiiele</b> [δέρων] prin sinagogi pe cei ce cred în Tine;</i>

Tabelul arată că, din perspectiva termenului studiat, traducerea CORNIL. 1921 urmează fidel ediția SEGOND. Revizuirea operată asupra textului s-a făcut selectiv, astfel încât în CORNIL. 1924 termenul „nuiiele” mai apare doar în Fapte 5:40, respectiv 16:37.

<sup>30</sup> Referințele pentru cele trei versete sunt marcate cu bold în tabel.

### „Că” sau „Pentru că”? (Luca 1:45)

Textul grecesc din Luca 1:45<sup>31</sup> conține o ambiguitate creată de valorile multiple ale conjuncției *ὅτι*. Aceasta poate fi folosită pentru a introduce (1) o propoziție cauzală („deoarece”), (2) o completivă directă („că”), sau (3) vorbirea directă. Putem elimina de la bun început varianta (3), prin urmare variantele care ne rămân sunt (1) și (2). Comparația dintre SEGOND și CORNILESCU arată că traducătorul român a dat conjuncției *ὅτι* aceeași valoare pe care o întâlnim în versiunea franceză<sup>32</sup>.

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
Luca 1:45	<i>Heureuse celle qui a cru, <b>parce que</b> les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur auront leur accomplissement.</i>	<i>Ferice de aceea care a crezut; <b>pentru că</b> lucrurile, cari i-au fost spuse din partea Domnului, se vor împlini.</i>

În versetul de față, valoarea logică a lui *ὅτι* este „că”, iar traducerea corectă ar trebui să fie: „Ferice de aceea care a crezut *că* cele spuse din partea Domnului se vor împlini.” Cu alte cuvinte, Fecioara Maria a crezut că lucrurile vestite de către Dumnezeu se vor împlini, de aceea este numită fericită. Evanghelistul nu afirmă că împlinirea celor spuse este condiționată de credință. De altfel, potrivit relatării despre Zaharia și mesajul primit în templu, credința nu este întotdeauna o condiție *sine qua non* pentru împlinirea lucrurilor vestite de Dumnezeu (Luca 1:20).

Soluția aleasă de Cornilescu pare să fie fără precedent în tradiția biblică românească: particula *ὅτι* este redată prin „că” în următoarele versiuni: NT. 1648, BIBL. 1688, MICU, BIBL. 1874, NITZ. 1897, BIBL. 1911, BIBL. 1914, BIBL. 1936, GAL. 1938, NT. 1951, BIBL. 1968, ANANIA. Deși a avut ocazia să corecteze versetul în ediția CORNILESCU 1931 (mai exactă, pe ansamblu), traducătorul a păstrat valoarea cauzală a propoziției introduse prin *ὅτι* traducând conjuncția prin „căci”.

### Destinatarii *Epistolei 1 Corinteni* (1 Cor. 1:2)

Formula de salut care deschide *Epistola 1 Corinteni* conține o secvență a cărei relație cu restul enunțului este problematică: *σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ*.

Potrivit CORNIL. 1921, apostolul Pavel scrie *atât* comunității din Corint, *cât și* celor ce cheamă în vreun loc Numele lui Isus (*i.e.* altor creștini din imperiu). Totuși,

<sup>31</sup> Gr. *καὶ μακαρία ἡ πιστεύουσα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου*.

<sup>32</sup> Cf. DARBY „for there shall be a fulfillment...” și KJV 1611 „for there shall be a performance of those things”.



o extindere atât de mare a sferei destinatarilor nu este plauzibilă. Mai degrabă, avem motive să credem că rostul ultimei părți a versetului 1:2 este să le comunice creștinilor corinteni un aspect important: nu sunt singurii care se închină Dumnezeului celui Viu.

Ideea este reluată în termeni mult mai drastici în 14:36, verset în care Pavel le reamintește credincioșilor din Corint că Evanghelia n-a pornit de la ei și că nu s-a oprit la ei<sup>33</sup>. Cele două versete au rol corectiv și fac parte din arsenalul retoric utilizat de apostol pentru a-i aduce pe corinteni la gânduri mai bune<sup>34</sup>.

Așadar, considerăm că secvența *σὺν πᾶσιν* trebuie pusă în relație cu *κλητοῖς ἁγίοις*, căci în acest fel creștinilor din Corint li se atrage atenția că sunt „chemați să fie sfinți” ca parte a unei comunități mai mari de credincioși. Printre traducătorii care au considerat că *σὺν πᾶσιν* se referă la alți posibili destinatari ai epistolei se numără SEGOND, NITZ. 1897<sup>35</sup> și CORNIL. 1921. Negreșit, formularea acestuia din urmă este inspirată din versiunea franceză.

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
1 Cor. 1:2	<i>à l'Église de Dieu qui est à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés en Jésus -Christ, appelés à être saints, et à tous ceux qui invoquent en quelque lieu que ce soit le nom de notre Seigneur Jésus -Christ, leur Seigneur et le nôtre</i>	<i>către Biserica lui Dumnezeu care este în Corint, către cei ce au fost sfințiți în Hristos Isus, chemați să fie sfinți, și către toți cei ce cheamă în vreun loc Numele lui Isus Hristos, Domnul lor și al nostru</i>

### „Uniți în chip desăvârșit” (1 Cor. 1:10)

Între problemele care afectau comunitatea creștină din Corint erau schismele (*σχίσματα*) și certurile (*ἔριδες*), probleme pomenite de apostol chiar la începutul epistolei (1:10,11).

Vrînd să contracareze aplecarea corintenilor către zîzanie, apostolul îi îndeamnă să fie *κατηρητισμένοι*. Multiplicitatea sensurilor verbului *καταρτίζω* a făcut ca soluțiile propuse pentru traducerea participiului *κατηρητισμένοι* să fie și ele numeroase: NT. 1648 *cuprinși*, BIBL. 1688 *intemeiați* (termen folosit de următoarele

<sup>33</sup> Remarci privind caracterul universal al Bisericii și relația de înfrățire dintre comunitățile creștine întâlnim și în Galateni sau 1 Tesaloniceni.

<sup>34</sup> Știm, de pildă, că unii membri ai bisericii din Corint începuseră să conteste autoritatea apostolului. „Și dacă ați avea zece mii de pedagogi în Hristos, n-aveți mai mulți părinți, pentru că în Hristos Isus eu v-am fost tată, prin evangheliile”, le scrie mustrător apostolul (1 Cor. 4:15). Faptul că autorul epistolei se simte dator să le reamintească apăsător „paternitatea” lui spirituală asupra lor este un indiciu că ea este contestată.

<sup>35</sup> „[...] tuturor care în ori ce loc al lor și al nostru cheamă numele Domnului nostru.”

versiuni ortodoxe, pînă la BIBL. 1914 inclusiv), BIBL. 1874 *tare uniți*, NITZ. 1897 *învoiți*, GAL. 1938 *cu totul potriviiți*, BIBL. 1968 *cu totul uniți*, NT. 2002 *desăvârșiți*. Perifraza din CORNIL. 1921 (*uniți în chip desăvârșiți*) este atît de similară cu cea din SEGOND (*parfaitement unis*), încît putem bănuî că reprezintă pur și simplu o traducere a textului francez.

### „Propovăduirea crucii” (1 Cor. 1:18)

1 Cor. 1:18 marchează o schimbare importantă în argumentația apostolului Pavel din primul capitol al epistolei, fiindcă introduce tema înțelepciunii lui Dumnezeu care, judecată din perspectivă omenească, pare o neghiobie. Secvența *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ* (tradusă de regulă prin *cuvîntul crucii*) se referă la mesajul despre „cruce” (o metonimie pentru „Hristos răstignit” din 1:23). În mod surprinzător, în CORNIL. 1921 și în SEGOND, accentul cade nu pe conținutul mesajului, ci pe vestirea lui. Avem un nou caz de influență a lui SEGOND asupra lui CORNILESCU.

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
1 Cor.1:18	<i>Car la prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent; mais pour nous qui sommes sauvés, elle est une puissance de Dieu.</i>	<i>Fiindcă propovăduirea crucii este o nebunie pentru cei ce sînt pe calea pierzării: dar pentru noi, cari sîntem pe calea mîntuirii, este puterea lui Dumnezeu.</i>

### „Semn” sau „semne”? (1 Cor. 1:22)

În contextul prezentării nebuliei mesajului propovăduit („un Mesia răstignit”), apostolul scrie despre așteptările păgînilor („înțelepciune”), respectiv ale iudeilor („semne”). Conform lecțiunii celei mai timpurii și mai răspîndite, iudeii cer „semne” (*σημεῖα*), nu „un semn” (*σημεῖον*). Forma de singular apare în manuscrisele tîrzii și în primele ediții tipărite ale textului grec (ERASMUS 1516, BIBL. 1687), fiind probabil introdusă de copişti sub influența unor pasaje ca Marcu 8:11 (și paralelele), în care fariseii îi cer lui Isus „un semn”. În tradiția biblică românească, NITZ. 1897 este prima versiune care introduce pluralul. Deși *σημεῖον* (77<sup>x</sup> în NA<sup>27</sup>) este de regulă tradus prin „semn” de către Cornilescu, în acest caz (care nu este singular), el trebuie să fi urmat textul lui Segond.

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
1 Cor.1:22	<i>Les Juifs demandent des miracles et les Grecs cherchent la sagesse:</i>	<i>Iudeii, într'adevăr, cer minuni, și Grecii caută înțelepciune;</i>

### „Însoțirea” cerută de Pavel (1 Cor. 16:6)

Către finalul epistolei Apostolul îi anunță pe corinteni despre posibilitatea de a trece pe la ei (și chiar de a rămâne peste iarnă), pentru a fi „însoțit” apoi mai departe spre destinație. Fiindcă e greu de imaginat posibilitatea ca întreaga Biserică (fie ea și de dimensiuni mai mici) să-l însoțească pe Pavel la destinație, se impune o întoarcere la originalul grecesc.

Verbul *προπέμπω* (9<sup>x</sup> în NA<sup>27</sup>) înseamnă de regulă „a însoți, a petrece [pe cineva la plecare]” (Fapte 20:38), dar în alte contexte are sensul de „a ajuta pe cineva în călătorie” [oferindu-i provizii de drum] (BDAG, *s.v.*). Apostolul Pavel nu cere ca întreaga biserică să meargă cu el pînă la destinație, ci să-l sprijine cu banii și proviziile necesare călătoriei. Celelalte ocurențe ale verbului cu acest sens („a sprijini cu cele necesare drumului”) se întîlnesc în Fapte 15:3; Rom. 15:24; 1 Cor. 16:11; 2 Cor. 1:16; Tit 3:13, 3 Ioan 1:6. Cornilescu uneori traduce corect verbul, alteori îl traduce eronat. În 1 Cor. 16:6, soluția propusă de el seamănă cu cea din *SEGOND*, după cum reiese din tabelul de mai jos.

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
1 Cor.16:6	<i>Peut-être séjournerai-je auprès de vous, ou même y passerai-je l'hiver, afin que vous m'accompagniez là où je me rendrai.</i>	<i>Poate mă voi opri pe la voi, sau poate chiar voi ierna la voi, ca apoi să mă însoțiți acolo unde voi avea să mă duc.</i>

În acest verset, tradiția biblică românească este dominată de verbul „a petrece”. O excepție întîlnim în NITZ. 1897: *să mă însoțiți.*

### „Chipul și umbra” (Evr. 8:5)

Capitolul 8 din *Epistola către Evrei* face o comparație între preoția levitică și preoția lui Hristos. Potrivit textului biblic, Hristos este slujitor al cortului adevărat, din cer, instituit de Dumnezeu, nu de un om. Hristos se deosebește de ceilalți preoți prin faptul că slujește în sanctuarul din cer, pe cînd preoții din seminția lui Levi „slujesc într-un sanctuar care este o reprezentare [*ὀψόδειγμα*] și o umbră [*σκιᾶ*] a celui ceresc”. Deși textul grec<sup>36</sup> nu pomenește substantivul „sanctuar”, considerăm că în context autorul face referire la *τὰ ἁγιά ἔπουράνια*, „sanctuarul ceresc”.

<sup>36</sup> *οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων.*

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
Evr. 8:5	<i>(lesquels célèbrent un culte, image et ombre des choses célestes, selon que Moïse en fut divinement averti lorsqu'il allaît construire le tabernacle: Aie soin, lui fut-il dit, de faire tout d'après le modèle qui t'a été montré sur la montagne).</i>	<i>Ei fac o slujbă, care este chipul și umbra lucrurilor cerești, după poruncile primite de Moise dela Dumnezeu, când avea să facă cortul: „Ia seama”, i s'a zis, „să faci totul după chipul care ți-a fost arătat pe munte”</i>

Verbul din original este *λατρεύουσιν*, tradus de Cornilescu prin „fac o slujbă” (cf. „célébrent un culte”). Mai mult, din CORNILESCU și din SEGOND se înțelege că „slujba/cultul este o imagine și o umbră a lucrurilor cerești”, pe când originalul sugerează că *locul* în care slujesc preoții levitici este o reprezentare și o umbră a sanctuarului ceresc (deci este inferior acestuia). Dacă n-ar fi avut ca sursă de inspirație versiunea SEGOND, Cornilescu ar fi trebuit să recurgă la o formulare literală, așa cum întâlnim în tradiția biblică românească.

NT. 1648	<i>Carii slujescu pildei și umbreei lucrurilor cerești</i>
BIBL. 1688	<i>Carii la pilde și la umbră slujăsc celor cerești</i>
MICU	<i>Carii slujesc chipului și umbrii celor cerești</i>
BIBL. 1874	<i>Cari servescă chipului și umbrei celor cerești</i>
NITZ. 1897	<i>Ca uni care slujesc unei închipuituri și unei umbre a santuarului ceresc</i>
BIBL. 1911	<i>Ca unii care slujesc unei închipuituri și unei umbre a templului ceresc</i>
BIBL. 1914	<i>Cari slujesc închipuirii și umbrei celor cerești</i>
CORNIL. 1931	<i>cari slujesc unei închipuituri și unei umbre a celor cerești</i>
GAL. 1938	<i>Și care slujesc închipuirii și umbrei celor cerești</i>
BIBL. 1968	<i>Și care slujesc închipuirii și umbrei celor cerești</i>
ANANIA	<i>Cei ce slujesc pecetea și umbra celor cerești</i>

### *Παρησία* în *Epistola către Evrei*

Un termen relativ important în *Epistola către Evrei* este *παρησία*, care înseamnă, între altele, „încredere” sau „îndrăzneală”. În NA<sup>27</sup> el este folosit de 31 de ori, dar în *Evrei* înregistrează doar patru ocurențe 3:6; 4:16; 10:19 și 10:35.

REF. BIBL.	SEGOND 1898	CORNILESCU 1921
3:6	<i>ferme confiance</i>	<i>încredere neșguduită</i>
4:16	<i>avec assurance</i>	<i>cu <b>deplină</b> încredere</i>
10:19	<i>libre entrée</i>	<i>intrare slobodă</i>
10:35	<i>assurance</i>	<i>încredere</i>

Se poate observa că Segond nu folosește același echivalent în cele patru versete, deși aici traducerea ar fi trebuit să fie uniformă. Nici Cornilescu nu urmează fidel soluțiile din franceză: în cazul ocurenței din 4:16 traducătorul român introduce determinantul „deplină”. În cazul versetului 10:19 constatăm că „libre entrée” („intrare slobodă”) nu este cel mai potrivit echivalent. Accentul nu cade pe „liber” prin raport cu „interzis”, ci pe „îndrăzneală” versus „rușine, sfială, teamă”.

### Ἀπαράβατος – „netrecător” sau „netransmisibil”? (Ev. 7:24)

Termenul ἀπαράβατος se întâlnește în Noul Testament doar în Evrei 7:24, cu referire la preoția lui Hristos. Parafraza folosită de Cornilescu pentru a traduce acest termen („care nu poate trece dela unul la altul”) a fost criticată de teologii ortodocși, care văd aici o formulare tendențioasă al cărei rol este să pună sub semnul întrebării preoția specială a celor hirotonoși în diverse trepte ale ierarhiei bisericesti ortodoxe.

Totuși, echivalentul propus de Cornilescu nu este o creație proprie, ci un împrumut din două posibile surse: versiunea SEGOND („un sacerdoce qui n'est pas transmissible”) sau lexiconul THAYER („*unchangeable*, and therefore not liable to pass to a successor”), despre care știm că a stat pe masa de lucru a lui Cornilescu. În orice caz, sensul preluat de Cornilescu nu pare să fie atestat nicăieri în literatura greacă. Înțelesurile lui ἀπαράβατος în literatura clasică sunt: „inviolabil” (despre o lege); „inexorabil” (despre soartă); „neschimbător” (despre cursul stelelor); „infailibil” (despre matematicieni); „constant” (despre evlavie); „nealterabil” (ca termen tehnic în context juridic)<sup>37</sup>. În contextul cap. 7, el ar trebui tradus cu „permanent” sau „netrecător”.

Cînd analizăm tradiția biblică românească în acest punct, descoperim cu surprindere că perifriza „care nu mai trece la altul” se întâlnește și la GAL. 1938, prin intermediul căreia a pătruns în NT. 1951 și în BIBL. 1968. Schimbarea s-a produs odată cu NT. 1979, care a introdus „netrecătoare” (termen întâlnit și la ANANIA). Alți echivalenți folosiți pentru acest termen sunt: *rămătoriu* NT. 1648, *nepetrecătoare* BIBL. 1688, *veacinică* MICU, *neîncălcata* BIBL. 1874, *nestrămutată* NITZ. 1897, BIBL. 1911, *CORNIL.* 1931, *veșnică* BIBL. 1914.

### Concluzii

În urma analizei comparative pe care am întreprins-o putem spune că gradul de îndatorare a versiunii CORNILESCU 1921 față de SEGOND este unul semnificativ. Chiar dacă, prin forța lucrurilor, exemplele sunt selective și puține, avem totuși elementele necesare instituirii unei premise de lucru utile pentru o cercetare mai amănunțită.

---

<sup>37</sup> SCHNEIDER, *TDNT*, vol. V, p. 742 și urm.

1) O primă concluzie a acestei cercetări este că analiza influenței lui SEGOND asupra lui CORNILESCU trebuie să pornească întotdeauna de la textele primare. Pentru a fi legitimă, comparația trebuie să aibă în vedere SEGOND 1880 (sau 1898) și CORNILESCU 1921, deoarece în urma revizuirii traducătorul român a renunțat la unele formulări din versiunea franceză.

2) Influența mare exercitată de versiunea SEGOND nu trebuie să ne facă să credem că traducătorul român a copiat în mod servil traducerea biblistului elvețian. Există suficiente versete care arată că versiunea CORNILESCU diferă de cea SEGOND. Aceste diferențe ar trebui inventariate și sistematizate, dacă dorim să avem imaginea completă a modului în care a lucrat traducătorul român.

3) Putem identifica o dimensiune negativă a influenței exercitate de SEGOND: Cornilescu a preluat în mod necritic soluții de traducere discutabile sau condiționate de convingerile protestante ale teologului elvețian.

4) Aspectul pozitiv al influenței exercitate de versiunea SEGOND ține de îmbogățirea tradiției biblice românești cu termeni și unități frazeologice care actualizează mesajul Bibliei pentru contemporaneitate. Prin intermediul versiunii CORNILESCU 1921, SEGOND a „polenizat” tradiția biblică românească, ducând la îmbunătățirea unor formulări care, prin literalismul lor, se dovedeau ininteligibile pentru cititorul modern. Să nu uităm, la vremea când a ieșit de sub tipar, versiunea CORNILESCU a produs o mini-revoluție în stilistica traducerii. Evaluată global, ea rămâne una dintre cele mai libere versiuni românești.

5) Nu în ultimul rând, evaluarea echivalențelor „subversivi” din CORNILESCU trebuie să țină seama de o gamă mai largă de factori care l-au influențat pe Cornilescu în activitatea de traducere. Nu ne putem mulțumi cu explicațiile facile care îi fac traducătorului proces de intenție, în lipsa unei investigații judicioase a surselor folosite, ci trebuie să îi acordăm ceea ce englezii numesc „the benefit of the doubt”. Cornilescu însuși, în corespondența sa cu Societatea Biblică Britanică, a recunoscut că traducerea sa este perfectibilă, iar procesul de revizuire din perioada 1923–1924 confirmă că respectiva declarație nu era un simplu artificiu de retorică.

## Bibliografie

### A. Ediții ale Noului Testament și ale Bibliei

ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod (...)*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, EIBMBOR, 2001.

BIBL. 1687 = *Ἡ Θεία Γραφή δηδαλιή, Παλαιᾶς καὶ Νέας Διαθήκης Ἀπαντα. Divina Scriptura nempe Veteris ac Novi Testamenti Omnia (...)*, Veneția, Nicolae Glykis, 1687.

BIBL. 1688 = *Biblia, adică Dumnezeuiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége (...)*, București, 1688.

- BIBL. 1865 = Sînta Scripturî a Vechiului Testament, tradusî și publicatî de Societatea Biblicî Britanî și Strîină, Iașii, Imprimeria Adolf Bermann, 1865.
- BIBL. 1874 = *Sănta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, edițiune nouă, revădută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, Iașii, 1874.
- BIBL. 1911 = *Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, edițiune nouă, revăzută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate*, București, [1911]. Pe pagina de titlu a VT este trecut anul 1909, iar pe pagina de titlu a NT (traducerea Nitzulescu) anul 1911. Ortografia revizuită de P. Gîrboviceanu și G. Alexici.
- BIBL. 1914 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I (...)*. Ediția Sfîntului Sinod, București, 1914.
- BIBL. 1936 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament* (traducători: Nicodim Munteanu, Gala Galaction, Vasile Radu), București, 1936.
- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfînta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarbul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod*, București, IBMOBOR, 1968.
- CJB 1998 = *The Complete Jewish Bible: An English Version of the Tanakh (Old Testament) and B'rit Hadashah (New Testament)*, trad. David H. Stern, Clarksville, Maryland, Jewish New Testament Publications, 1998.
- CORNIL. 1921 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tradusă de D. Cornilescu, cu locuri paralele*, Societatea Evanghelică Română, 1921.
- CORNIL. 1924 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, [trad. D. Cornilescu], traducere nouă, cu trimeteri, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- CORNIL. 1931 = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, cu trimeteri. Biblia română traducere nouă după textul original*. București, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1931.
- DARBY 1884 = Darby, John Nelson, *The Holy Scriptures: A New Translation from the Original Languages (1884/1890)*, Ontario, Canada, Online Bible Foundation, 1997, BibleWorks, v.8.
- DARBY 1885 = *The French Darby Version*, Valence, France, Bible et Publications Chrétiennes, 1885, BibleWorks, v.8.
- ELBERF. 1905 = *Darby Unrevidierte Elberfelder 1905*, Wuppertal, Germany, R. Brockhaus Verlag, 1905, BibleWorks, v.8.
- ERASMUS 1516 = *Novum Instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterdamo recognitum et emendatum (...)*, Basel, Johann Froben, 1516.
- GAL. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II*, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938.

- GENEVA 1599 = *The Bible, that is The Holy Scriptures contained in the Olde and Newe Testament, translated according to the Ebrew and Greeke, and conferred with the best translations in diuers languages*, London, 1599.
- GENÈVE 1975 = *Nowelle Edition de Genève*, Société Biblique de Genève, 1975, BibleWorks, v.8.
- JPS 1917 = *The Holy Scriptures (Old Testament)*, Jewish Publication Society, 1917, BibleWorks, v.8.
- JPS 1985 = *The Jewish Bible: Tanakh: The Holy Scriptures – The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text: Torah, Nevi'im, Kethuvim*, The Jewish Publication Society, 1985.
- KJV 1611 = *The Holy Bible, Conteyning the Old Testament, and the New: Newly Translated out of the Originall tongues: & with the former Translations diligently compared and reuised, by his Maiesties speciall Comandement. Appointed to be read in Churches. Imprinted at London by Robert Barker, Printer to the Kings moft Excellent Maiestie. Anno Dom. 1611.*
- MICU = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao (...)*, Blaj, 1795.
- NA<sup>27</sup> = *Novum Testamentum Graece, 27th edition*, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle, ed. Barbara și Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- NITZ. 1897 = *Noul Așezământ tradus din limba originală greacă, sub domnia M.S. Carol I. Regele României Arhiepăstor și Mitropolit Primat fiind de a doa oară D.D. Iosif Gheorghebian, de Dr. N. Nitzulescu, Profesor la Facultatea de Teologie. Tipărit cu spesele Societății Biblice Britanice, București, 1897.*
- NKJV = *The New King James Version*, Nashville, Thomas Nelson, 1982, BibleWorks, v.8.
- NT. 1648 = *Noul Testament sau Împăcarea au leagea noao a lui Iisus Hristos, Domnului nostru. Izvodit cu mare socotință, den izvod grecescu și slovenescu, pre limbă rumînească, cu îndemnarea și porunca denpreună cu toată cheltuiala a mării sale Gheorghe Racofi, craiul Ardealului. Tipăritu-s-au întru a mării sale tipografie, dentiu noon, în Ardeal, în cetatea Belgradului. Anii de la întruparea Domnului și Mîntuitorului nostru Iisus Hristos 1848, luna lui ghenuaru 20 (ediție modernă, Alba Iulia, 1988).*
- NT. 1951 = *Noul Testament al Domnului Nostru Iisus Hristos, tipărit cu aprobarea Sfîntului Sinod și binecuvîntarea I. P. S. Justinian Patriarbul României la cea de a treia aniversare a înscăunării I. P. S. Sale. București, EIBMO, 1951.*
- NT. 1979 = *Noul Testament cu Psalmii, tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Iustin patriarbul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, EIBMBOR, 1979.*
- NT. 2002 = *Noul Testament*, traducere, introduceri și note: pr. Alois Bulai și pr. Anton Budău, Iași, Sapienția, 2002.
- SCHLACHTER 2000 = *Schlachter Version 2000*, Lausanne, Switzerland, Genfer Bibelgesellschaft, 2000, BibleWorks, v.8.



- SEGOND = *La Sainte Bible qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux: hébreu et grec par Louis Segond, Docteur en Théologie*, Paris, 1898.
- SEGOND 1874 = *La Sainte Bible. Ancien Testament. Traduction Nouvelle d'après le texte hébreu par Louis Segond. Tome I comprenant le Pentateuque et les livres historique. Tome II comprenant les livres poétiques et les prophètes*. Genève & Paris, 1874.
- SEPT. IAȘI<sup>1</sup> = *Septuaginta*, vol. 1, ediție coordonată de C. Bădiliță, F. Băltăceanu, M. Broșteanu și I.-F. Florescu, Iași, Colegiul Noua Europă/Polirom, 2004.

## B. Lucrări de referință

- ALEXANDER = Joseph A. Alexander, *Commentary on Isaiah*, vol. 2, Grand Rapids, Kregel, 1992.
- BDAG = Danker, Frederick William (ed.), *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- DELFORGE = Frédéric Delforge, *La Bible en France et dans la francophonie: histoire, traduction, diffusion*, Publisud / Société biblique française, 1991.
- HALOT = *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vol., ed. de Ludwig Koehler și Walter Baumgartner, Leiden, E. J. Brill, 1994–1996.
- KOOLE = Jan L. Koole, *Isaiah III/3* (HCOT), trad. Antony P. Runia, Leuven, Peeters, 2001.
- LICHTENBERGER = F. Lichtenberger (ed.), *Encyclopédie des Sciences Religieuses*, vol. 13, Paris, Librairie Fischbacher, 1882.
- SCHAFF–HERZOG = Samuel Macauley Jackson (ed.), *The New Schaff–Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 10, New York, Funk and Wagnalls, 1911.
- SCHNEIDER = Johannes Schneider, „ἀπαράβατος”, în *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, trad. G. W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 742–743.
- STELLING–MICHAUD = *Le Livre du recteur de L'Académie de Genève (1559–1878)*, publié par Suzanne Stelling–Michaud, vol. 5 (*Notices Biographiques des étudiants*, N–S), Librairie Droz, 1976.
- THAYER = Thayer, Joseph Henry, *A Greek-English Lexicon of the New Testament, being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti*, translated and revised and enlarged by J. H. Thayer, New York, Harper & Brothers, 1886, ed. rev. 1889. Retipăriti în 1901, T. & T. Clark și 1977, Baker Book.

## OPȚIUNI FILOLOGICE: IEZ. 1:4

PROF. DR. IOANA COSTA  
Universitatea din București  
ioanacosta@yahoo.com

**Abstract:** *Electrum*/ ἤλεκτρον is attested in Bible only in the book of Ezekiel. As the meaning of the Latin/Greek term is ambivalent, „alloy of gold and silver” and „amber”, the various translations of these passages reflect either the manner it was understood or the manner it seemed appropriate to be rendered. Basically defined by the colour, the alloy or the amber was preferred by translators and/or authors of commentaries for its literary qualities, as image or pleasant-sounding term.

**Keywords:** Ezekiel; *electrum*; alloy; amber; colour; translation.

### 1. Iezechieel: porunci și fapte

Misiunea profetică a lui Iezechieel este marcată de porunci contradictorii, cărora pare să le fi răspuns<sup>1</sup> cu o coerență de profunzime, deductibilă dintr-o succesiune de acte misterioase, greu inteligibile. Seria actelor cu valoare profetică este deschisă de reacția fizică<sup>2</sup> a lui Iezechieel la experiența copleșitoare a viziunii tetramorfului, a făpturilor înaripate, cu trăsături amestecate<sup>3</sup>, și a dezvăluirii slăvii lui Dumnezeu: el cade cu fața la pământ în umilință. Căzut la pământ, profetul aude porunca de a se

---

<sup>1</sup> Iezechieel are un singur moment de reținere în fața unei porunci divine (vv. 4:12-15): „în bălgar de scîrnăvie de om le vei coace, sub ochii lor, și vei zice: «Așa spune Domnul, Dumnezeul lui Israel: ‘Astfel vor mânca fiii lui Israel necurătenii în [mijlocul] neamurilor.’»” Și am spus: «Nu așa, Doamne, Dumnezeule al lui Israel! Iată că sufletul nu mi-a fost pingărit în necurătenie și nu am mâncat mortăciune și nici ce a fost sfișiat de sălbăticiuni, de cînd m-am născut și pînă acum, și nici nu am pus gura pe vreun fel de carne învechită.» Și mi-a spus: «Uite că ți-am dat bălgar de vită în loc de bălgar de om și îți vei coace turtele pe el.»”

<sup>2</sup> O regăsim, simbolic, ca răspuns la chemarea profetică a lui Isaia (6:5).

<sup>3</sup> Aceste făpturi hibride amintesc oarecum de un pasaj din *Cosmogonia* lui Berossos (preot caldeean al lui Marduk pe la 270 î.H): „A fost un timp, așa spune el, în care «Totul» era întuneric și apă și atunci au luat ființă viețuitoarele diferite și de o conformație ciudată. Căci atunci ar fi luat naștere oamenii cu două aripi, unii chiar cu patru aripi și cu fața dublă; de asemenea, unii care aveau un trup și două capete, unul bărbătesc și altul femeiesc. Alții aveau două sexe, masculin și feminin. O altă parte din oameni aveau picioare și coarne de capră, o altă parte aveau picioare de cal, în spate fiind cum sunt caii, iar în față avînd chip de om, așadar de forma hipocentaurilor. Tot atunci ar fi luat naștere și taurii cu cap de om, precum și cîinii cu patru trupuri, la spate cu cozi de pește. Ar mai fi fost cai cu capul de cîine și de om.” (*Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, traduceri de Athanase Negoită, Bibliotheca Orientalis, București, 1975, pp. 52-55).

ridica. Stînd drept pe picioarele sale, profetului i se poruncește să plece pentru a predica. I se ordonă să iasă în cîmp și să se închidă în casă; i se ordonă să rămînă imobilizat și i se cere, imediat după aceea, să acționeze. Iezechiel, chiar la începutul misiunii sale profetice, în care avea menirea de a purta cuvîntul lui Dumnezeu, pare să fie atins de paralizie și afazie; profetului îi este redată capacitatea de a vorbi în 33:21 *sq.*, așa cum i se promisese: cele două acțiuni își păstrează coerența doar dacă enunțul din v. 27 se împlinește o singură dată, și anume în 33:21 *sq.* Pare însă greu de admis că pe tot parcursul capitolelor 4-33 Iezechiel este un profet care păstrează tăcerea, mut; în egală măsură, acțiunile lui sunt firești în virtutea enunțului din 3:27, dar imposibil de armonizat cu paralizia care i-a fost anunțată în 3:25-26 și i-a fost ridicată în 33:22. Pentru rezolvarea acestor incoerențe au fost propuse numeroase soluții, plauzibile prin nuanțările și aproximările pe care le aduc. Tăcerea profetului putea fi relativă: el se definește prin calitatea sa de vorbitor, chiar dacă uneori păstrează tăcerea. Tăcerea lui Iezechiel putea fi selectivă: el nu mai acționează ca un profet care îi îndeamnă pe oameni la pocăință, ci profețește venirea sfîrșitului. Tăcerea profetului era unilaterală: el le vorbește oamenilor în numele lui Dumnezeu, dar nu Îi vorbește lui Dumnezeu în numele oamenilor, renunțînd să mai încerce o reconciliere între cele două părți. Profetul – într-o altă posibilă interpretare a tăcerii impuse – nu mai vorbea în public: mulțimea venea la el acasă pentru a-l asculta. În sfîrșit, abordarea istorico-critică a explicat textul, în forma lui prezentă, ca rezultat al unei deteriorări a manuscriselor.

Tăcerea lui Iezechiel este pecetluită simbolic de cartea cu gust de miere pe care o înghite. Episodul este comparabil în linii mari cu Ier. 1:9, unde mîna lui Dumnezeu atinge buzele lui Ieremia; în schimb, investirea lui Moise (Ex. 4:12: „Eu îți voi deschide gura”) ține de o verbalizare a mesajului divin și nu se concretizează într-un act vizibil. Trăsătura particulară a atingerii buzelor lui Isaia cu un cărbune din vatră (Is. 6:6 *sq.*) poate fi interpretată ca o prelucrare a unui element ce nu putea să lipsească într-o relatare a investiturii; transferarea cuvîntului lui Dumnezeu asupra lui Isaia prin atingerea buzelor se transformă (Is. 6) într-o pregătire a buzelor pentru a primi cuvîntul divin<sup>4</sup>. În cazul lui Iezechiel, rolul mesagerului de a transmite cuvintele cuiva către altcineva este simbolizat printr-o imagine memorabilă, realizată în doi timpi: i se înmînează un sul (v. 2:9, *κεφαλὴς βιβλίου*) pe care este înscris mesajul divin, indicat prin trei componente (v. 2:10): bocet și cînt și vai; i se cere apoi (v. 3:1 *sq.*) să mănînce sulul<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *Vide* (ca indiciu opus) 3Reg. 22:22 („voi merge și voi fi duh mincinos în gura tuturor profetilor lui”).

<sup>5</sup> Dincolo de insolitul situației, episodul este marcat de cîteva detalii concrete care atrag atenția. Termenul *kephalis* (diminutiv al lui *kephale*, „cap”) este atestat cu același înțeles în 2Ezr. 6:2. Textul scris pe ambele părți ale sulului (de papirus) apare ca o raritate în documentele scoase la lumină de arheologie; explicațiile țin atît de natura fragilă a materialului – a cărui flexibilitate limitată suportă arareori inscripționarea pe verso, *i.e.* partea în care fibrele vegetale sunt dispuse vertical – cît și de obiceiurile de păstrare și de lectură, care constau în rularea și derularea succesivă a sulului, cu efecte destructive asupra feței exterioare. (Dintre monumentele lingvistice, cel mai vechi papirus ebraic

Învestirea lui Iezechiel ca mesager este desăvârșită simbolic prin înghițirea sulului pe care este înscris mesajul divin<sup>6</sup>. Porunca de a-l mânca echivalează cu transformarea sulului în parte componentă – și esență – a lui Iezechiel, care își va purta mesajul pe toată durata misiunii sale<sup>7</sup>.

Episodul cărții înghițite are un ecou în literatura bizantină, în condacul lui Roman Melodul<sup>8</sup>, pe care sursele hagiografice îl arată primind, în noaptea de Crăciun, un sul: el îl înghițe și, inspirat, compune a doua zi, în amvonul Bisericii Fecioarei, din Constantinopol, primul dintre cele mai bine de o mie de imnuri prin care a statornicit acest nou gen poetic.

## 2. Miere, chihlimbar, *electrum*

Cuvintele lui Dumnezeu sunt ca mierea, *vide* Ps. 118:103: mierea este definită prin caracteristica ei gustativă, așa cum indică precis textul de față, „plină de dulceață”. Termenul grecesc (*γλυκάζων*) este un *hapax*, fiind atestat numai în cartea lui Iezechiel, în acest episod care nu îngăduie un echivoc semantic. Pe de altă parte însă, mierea pare să ofere o cromatică perfect armonizată cu pasaje memorabile ale

---

este Mur. 17, un palimpsest scris în paleoebraică, datînd din sec. al VIII-lea sau prima parte a sec. al VII-lea î.H; este o scrisoare originală, peste care au fost scrise mai multe nume de persoane. Majoritatea sulurilor descoperite la Qumran sunt din pergament, dar printre ele sunt și câteva papirusuri. Dintre papirusurile grecești cu texte din VT, cel mai vechi pare să fie Pap. John Rylands Gk. 458, conținînd fragmente din Deut. 23-28, din sec. al II-lea î.H.).

<sup>6</sup> Strict formal, episodul amintește de povestea golemului: creație a înțelepților, a celor apropiați de Dumnezeu, un golem, modelat din lut, putea primi puterea de a vorbi dacă i se punea în gură o tăbliță de lut, pe care era înscris un cuvînt, ori un pergament cu o incantație.

<sup>7</sup> Grigorie cel Mare interpretează pasajul (Omilia I.9) într-o tensiune a cuvîntului și tăcerii: dacă Iezechiel nu s-ar fi supus poruncii de a transmite cuvîntul, L-ar fi supărat cu tăcerea sa pe Domnul (*de suo silentio exasperasset*), pentru că, așa cum cei răi îl supără pe Domnul făcînd sau spunînd răutăți, tot așa cei buni îl supără uneori tăcînd atunci cînd ar fi bine să vorbească (*quia reticent bona*). Sulul pe care îl primește profetul din mîna Domnului este Scriptura însăși: el este rulat (*liber autem inuolutus est*), așadar conține textul închis al scrierilor sacre, în care inteligența comună nu poate pătrunde cu ușurință (*ut non facile sensu omnium penetretur*), dar se desface sub ochii profetului, pentru că pasajele obscure ale scrierilor sfinte se limpezesc dinaintea predicatorilor. Sulul scris pe ambele părți sugerează, în interpretarea lui Grigorie cel Mare, un conținut alegoric, interior, dublat în exterior de istoria omenească. Scrisul ascuns înăuntru aducea făgăduința nevăzutelor, în vreme ce textul din afară punea ordine în lumea vizibilă, prin precepte. Era scris în interior, pentru că promitea bunurile cerești, iar în exterior, pentru că dădea învățătură despre rînduirea bunurilor lumești. Cîntul scris pe sulul lui Iezechiel poate fi un cîntec de bucurie ori unul de jale. Scriptura așază cîntul cel mai adesea în contextul bucuriei: cînd Dumnezeu și-a trecut cu bine poporul prin Marea Roșie, Moise și fiii lui Israel au înălțat un cînt de slavă Domnului (Ex. 15:1); după ce și-a învins dușmanii, David i-a cîntat un cînt Domnului (2Reg. 22:1). Grigorie cel Mare înțelege *carmen* din acest verset în sensul pozitiv al termenului, de cînt de bucurie: *quia igitur pene semper in bono carmen ponere Scriptura sacra consuevit, ita a nobis etiam in hoc loco debet intelligi*. Bocetele (*lamentationes*), cîntul (*carmen*) și imprecăția (*uae*) sunt parte a sulului pe care l-a primit profetul; bocetul este adus de căința pentru păcatele săvîrșite; cîntul anunță bucuriile de care vor avea parte cei drepti; imprecățiile sunt menite condamnării păcătoșilor.

<sup>8</sup> *Vide* Răzvan Ionescu, *Cînd sfinții mergeau la teatru. Ecouri dintr-un altfel de Bizanț*, București, 2007, p. 115.

cărții. Primul dintre ele precedă momentul sulului de papirus: viziunea lui Iezechiel la râul Chobar este dominată de *electrum* (gr. ἤλεκτρον), un termen cu dublu înțeles în greacă (și în latină, care l-a preluat fără modificări formale ori semantice): „chihlimbar” sau „un aliaj de aur cu argint” (vide Plinius, *Naturalis historia*, 33.81). Lexiconul Lust<sup>9</sup> îi dă aici această din urmă interpretare, ca și în celelalte două pasaje din cartea lui Iezekiel în care mai apare (1:27 și 8:2). Termenul ebraic corespunzător, *ḥašmal*, nu este cunoscut, iar cel acadian înrudit, *elmešu*, este de asemenea folosit pentru a descrie o apariție strălucitoare a lui Dumnezeu<sup>10</sup>.

Lucirea metalică apăruse și în descrierea celor patru făpturi din viziunea lui Iezekiel (v. 1:7): „Și picioarele le [erau] drepte, labelle le [erau] înaripate, și scînteii ca arama ce străfulgeră, iar aripile lor [erau] sprintene.” Grigorie cel Mare, în Omilia I,4 (cap. 5), interpretează arama menționată aici ca o referire la glasul predicatorului: luciul aramei ori arama încinsă (lat. *aspectus aeris candentis*) este o aluzie la glasul celor ce predică, în care se îmbină sunetul și focul. Scînteile aramei (lat. *scintillae*) sunt cuvintele, delicate și mărunte: arama incandescentă aruncă scînteii, pentru că predicatorii nu reușesc să pună în cuvinte decît într-o mică măsură focul care arde în ei. *Electrum*, aramă, miere: au în comun lucirea caldă, care se transferă, treptat, în cuvînt.

Dincolo de sensul pasajului 1:4, pe care îl putem înțelege în sine, în descendența textelor veterotestamentare și în interpretările ulterioare – în primul rînd (cronologic vorbind) patristice –, ne aflăm în fața unei opțiuni de redare a textului grecesc în limba română; impasul nu își pierde intensitatea dacă pornim de la textul ebraic (unde apare, cum am văzut, un *ḥaḥax*), așa cum rămîne egal sieși dacă pornim de la textul latinesc, unde ambiguitatea chihlimbar/aliaj de aur și argint este transplantată de-a dreptul din greacă; nu se risipește nici la traducerea în alte limbi moderne, care au ales să folosească termeni diferiți pentru chihlimbar *vs* aliaj de aur și argint.

Pasajele din *Iezekiel* în care apare termenul ἤλεκτρον sunt următoarele:

1:4. *și am privit și, iată, o suflare ridicîndu-se s-a pornit dinspre miazănoapte, și un nor mare în ea, și o strălucire de jur-împrejurul ei, și un foc străfulgerînd, iar în mijlocul lui – ca o vedenie de aur cu argint în mijlocul focului și o strălucire în el. / ὡς ὄρασις ἤλεκτρον /*

1:27. *Și am văzut ca o arătare de aur cu argint din [acea] vedenie de la mijloc în sus, iar de la mijloc în jos, din [acea] vedenie, am văzut ca o vedenie de foc și strălucirea împrejurul ei. / ὡς ὄψιν ἤλεκτρον /*

8:2. *și am privit și, iată: o înfățișare de bărbat, de la mijloc și pînă jos [era] foc, iar de la mijloc în sus, ca o vedenie de aur cu argint. / ὡς ὄρασις ἤλεκτρον /*

Dacă optăm pentru o traducere de tipul „aliaj (natural) de aur și argint” (aproximativ), creăm o falsă concurență pasajelor în care sunt înregistrate *expressis verbis* denumirile acestor metale, fie împreună (ca pereche sau ca înseriere), fie separat (ori aur, ori argint), *vide infra*.

<sup>9</sup> Johan Lust, Erik Eynikel, Katrin Hauspie (ed.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, 2003<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> *Vide* Anchor Bible: *Ezekiel 1-20*, Moshe Greenberg (ed.), p. 43.

Aceste metale sunt menționate aparte, într-o ordine indiferentă (ca în: 7:19 „Argintul lor va fi azvîrlit prin piețe/ și aurul lor va fi disprețuit./Sufletele lor nu-și vor găsi sațul,/ iar pîntecele lor nu se vor umple:/ căci [aceasta] era cauza pentru nelegiuirile lor”; 16:13 „Și ai fost împodobită cu aur și cu argint, și veșmintele [ți-au fost] de în subțire, și [văluri de] lînă și broderii. Ai mîncat făină albă și untdelemn și miere și te-ai făcut frumoasă tare”; 16:17 „Și ți-ai luat lucrurile cel de fală din aurul Meu și din argintul Meu, din care ți-am dat, și ți-ai făcut chipuri bărbătești și te-ai desfrînat cu ele”; 28:4 „Oare în știința ta ori în chibzuința ta/ ți-ai dobîndit puterea și aurul și argintul din cămările tale?”; 38:13 „Daba și Daidan și negustorii carchedonieni și toate satele lor îți vor spune: ‘Tu ai venit ca să faci jaf și să iei prăzile? Ți-ai strîns adunarea ca să iei argint și aur, să scoți avuția, să iei prăzile?’”), sau într-o serie de metale/materii prețioase (27:12 „Calcedonienii făceau negoț cu tine, pentru mulțimea puterii tale întregi, argint și aur și fier și cositor și plumb ți-au dat pentru tîrgul tău”; 28:13 „în desfătarea grădinii lui Dumnezeu erai;/ ți-ai pus toate pietrele nestemate,/ sardiu , și topaz, și smarald,/ și granat, și safir, și iaspis,/ și argint, și aur, și liguriu,/ și agat, și ametist,/ și chrisolit, și beril, și onix,/ și ți-ai umplut de aur cămările și tainițele din tine,/ din ziua cînd ai fost zidit”). În alte pasaje apar separat, fie aurul (27:22 „Negustorii din Saba și Ragma făceau negoț cu tine cu cele dinții mirodenii și pietre nestemate: ei ți-au dat aur pentru tîrgul tău”; 28:13 „în desfătarea grădinii lui Dumnezeu erai;/ ți-ai pus toate pietrele nestemate, sardiu, și topaz, și smarald,/ și granat, și safir, și iaspis,/ și argint, și aur, și liguriu,/ și agat, și ametist,/ și chrisolit, și beril, și onix,/ și ți-ai umplut de aur cămările și tainițele din tine,/ din ziua cînd ai fost zidit”), fie argintul (22:18 „Fiule de om, iată: [cei din] casa lui Israel au ajuns pentru Mine cu toții amestesc de aramă și fier și cositor și plumb; sunt amestecați în mijlocul argintului”; 22:20 „Așa cum se adună argint și aramă și fier și cositor și plumb în mijlocul cuptorului ca să se aștze focul în el, să se topească, tot așa vă voi aduna în urgia Mea și vă voi strînge și vă voi topi”; 22:22 „Așa cum se topește argintul în mijlocul cuptorului, tot așa vă veți topi [și voi] în mijlocul lui; și veți cunoaște că Eu, Domnul, Mi-am revărsat mînia asupra voastră”).

### 3. Mărturia textelor patristice

Interpretările patristice ale pasajului indică fără echivoc sensul „aliaj de aur și argint”. În Omilia I.2 a lui Grigorie cel Mare (cap. 14), vedenia strălucitoare din mijlocul focului, *species electri*, este însuși *Christus Iesus Mediator Dei et hominum*, mijlocitorul între Dumnezeu și oameni. *Electrum* este făcut din aur și argint: în amestecul lor, argintul primește ceva din lucirea aurului, iar aurul își temperează strălucirea alături de argint. În Fiul lui Dumnezeu, natura umană se unește cu cea divină, iar din această uniune omenescul se înalță înspre gloria divină, iar divinul își estompează intensitatea strălucirii, pentru a putea fi contemplat de ochii oamenilor (*ET DE MEDIO EIVS QVASI SPECIES ELECTRI, ID EST DE MEDIO*

IGNIS. *Quid electri species, nisi Christus Iesus Mediator Dei et hominum designatur? Electrum quippe ex auro et argento est. In electro dum aurum argentumque miscetur, argentum ad claritatem crescit, aurum uero a suo fulgore pallescit.*

#### 4. Mărturiile anticilor. Plinius

Ce știm despre *electrum* de la antici provine în mare parte din textul enciclopediei lui Plinius<sup>11</sup>, în care se regăsește, firesc, suprapunerea terminologică chihlimbar-aliaj de aur și argint. Pasajul cel mai concis care definește metalul *electrum* este 33.80: „Orice tip de aur conține argint, într-o proporție variabilă, uneori o zecime, alteori o optime. [...] Atunci când proporția este de o cincime, metalul este numit *electrum*. Mici așchii (*scobes*) de felul acesta se găesc în aurul extras din puțuri (*canaliense*). Se face însă și în mod artificial electru, adăugând argint la aur; dar când proporția depășește o cincime, metalul nu opune nicio rezistență dacă e bătut pe nicovală.” Apar diverse precizări suplimentare în 33.81, 36.46. Ca denumire a chihlimbarului, *electrum* apare la Plinius în 37.31-47, unde sunt înseriate nu mai puțin de 18 posibile surse ale acestui prețios dar al naturii, între care: surorile lui Faeton plîng cu lacrimi de chihlimbar (*electrum*), numit astfel pentru că Soarele era numit „Strălucitorul” (*elector*); în capătul golfului Adriaticii, pe stînci inaccesibile, cresc arbori care, la răsăritul Cînelui, fac să curgă această gumă (*cummi*); extras din pămînt în Liguria; format în *Hammonos nesos*, unde a murit Faeton; apărut din urina linxului – de la mascul, când este roșatic și de culoarea focului, de la femelă, când este mai pal și mai alb; în Britania, chihlimbarul curge din niște pietre numite *electridae*; într-un estuar al Oceanului, chihlimbarul era o secreție a mării înghețate, iar locuitorii îl foloseau ca lemn de foc și îl vindeau vecinilor lor, teutonii; alții cred că era „un fel de secreție a razelor de soare: când, la asfințit, acestea cad cu putere asupra pămîntului, lasă în el o sudoare grasă care mai apoi este aruncată de valurile Oceanului pe țărmurile Germaniei. Într-un mod asemănător se produce și în Egipt, unde numele îi este *sacal*, precum și în India, unde indienii îl preferă tămîiei și îl folosesc în locul acesteia”; lacul Cephisis, pe care maurii îl numesc *Electrum*, când este încălzit de razele soarelui, face să iasă din mîl chihlimbar, care plutește pe apă; lângă Sirta cea Mare se află Grădina Hesperidelor și balta *Electrum*, unde cresc plopi din vârful cărora chihlimbarul cade în baltă; în India există un riu Hypobarus, care izvorăște de lângă un munte împădurit ai cărui arbori fac chihlimbar; pe insula Serita crește un soi de cedru din care chihlimbarul cade pe stînci; în Numidia se formează din mîl; se formează dincolo de India, din lacrimile vărsate de păsările meleagride care-l plîng pe Meleagru.

Dincolo de lunga listă a minunatelor surse de chihlimbar, Plinius are o certitudine (37.42): „Chihlimbarul, este o certitudine, se formează în insulele

<sup>11</sup> Vide Plinius, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, Ioana Costa (ed.), 6 vol., Polirom, Iași, 2001-2004.

Oceanului de miazănoapte, iar germanii îl numesc *glaesum*; de aceea și ai noștri au dat numele de Glaesaria uneia dintre aceste insule, atunci când Caesar Germanicus a condus acolo manevrele flotei; barbarii o numeau Austeravia. Chihlimbarul se formează din măduva care curge dintr-o specie de pin, așa cum guma (*cummi*) din cireș sau rășina din pini țîșnește dintr-un exces de lichid. Devine solidă la ger sau sub influența vremii ori a mării, atunci când valurile, umflîndu-se, le smulg din insule: atunci este aruncat pe țarm și e purtat atît de ușor, încît pare să plutească la suprafață, fără să se ducă la fund.”

Există numeroase varietăți de chihlimbar (37.48): „dintre ele, cea albă are mireasma cea mai plăcută, numai că nici aceasta, nici cea de culoarea cerii nu sunt prețuite. E socotită de cea mai mare valoare cea roșiatică, și încă și mai mult dacă este transparentă, cu condiția ca strălucirea să nu-i fie excesivă: ceea ce place este o înfățișare de foc, nu focul propriu-zis. Varietatea cea mai elogiată e cea „de Falern” (*falernum*), numită așa după culoarea vinului: este transparentă, cu o luminozitate dulce; este apreciată și dacă are o nuanță blîndă de miere topită.”

Culoarea chihlimbarului este atît de însemnată în definirea lui, încît numele i se transformă într-un reper cromatic, e.g. 37.154 („*crateritis* are o culoare de mijloc între topaz /*chrysolithos* și chihlimbar /*electrum*”), 24.161 („planta *achaemenis* are culoarea chihlimbarului, e lipsită de frunze și crește la taradastili din India”).

## 5. Din traducerile românești

Traducerile românești ale cărții lui Iezechiel atestă dubla echivalare a termenului *electron/electrum*. Iată cîteva exemple: „și am privit și, iată, o suflare ridicîndu-se s-a pornit dinspre miazănoapte, și un nor mare în ea, și o strălucire de jur-împrejurul ei, și un foc străfulgerînd, iar în mijlocul lui – ca o vedenie de aur cu argint în mijlocul focului și o strălucire în el” (*Septuaginta*, ediția Polirom-NEC, vol. 6.2, 2008); „și m’am uitat; și, iată, un vînt vîrtej venea dinspre miazănoapte, și un nor mare într’însul, și strălucire împrejurui și foc sclipitor, iar în mijlocul lui ca și cum ar fi fost o arătare de chihlimbar în mijlocul focului, și strălucire într’însa” (*Biblia sau Sfînta Scriptură*, Ediție jubiliară a Sfîntului Sinod, Bartolomeu Valeriu Anania, 2001); „m-am uitat, și iată că a venit de la miazănoapte un vînt năprasnic, un nor gros, și un snop de foc, care răsîpîdea de jur împrejur o lumină strălucitoare, în mijlocul căreia lucea ca o aramă lustruită, care ieșea din mijlocul focului” (*Biblia de studiu pentru o viață deplină*, Versiunea D. Cornilescu, 2000); „eu priveam și iată venea dinspre miazănoapte un vînt vijelios, un nor mare și un val de foc, care răsîpîdea în toate părțile raze strălucitoare; iar în mijlocul focului strălucea ca un metal în văpaie” (*Biblia sau Sfînta Scriptură*, cu aprobarea Sfîntului Sinod, Justinian, 1968); „și iată ce mi s-a arătat: O vifoniță venea dinspre miază-noapte, un nor mare, un foc strălucitor, care vărsa strălucire în juru-I, iar din mijlocul lui se arăta un punct luminos ca electrul băgat în văpaie” (*Biblia*, Vasile Radu, Gala Galaction, 1939); „și văzui și iată, vînt rădicîndu-se ieșia de la miazănoapte, și nor mare întru el, și



strălucire preîmprejurul lui, și foc fulgerînd. Și în mijlocul lui – ca vederea chehribariului în mijlocul focului și lucire într-un el” (Biblia de la 1688); „și am văzut, și, iată, un vînt ridicîndu-să ieșea despre miiazănopate și un nor mare într-însul și lumină împrejurul lui și foc strălucitoriu. Și în mijlocul lui ca o vedere de chihlimbării (a) în mijlocul focului și lumină într-însul” (Biblia de la Blaj, 1795); „și am văzut; și, iată, vînt de volbură venia de cătră crivețu și nor mare și foc învolvînd și strălucire împrejurul lui, și din mijlocul lui ca frumseța celui ales, adecă din mijlocul focului” (Vulgata de la Blaj, 1760-1761).

Acest ultim exemplu iese din seria dublei echivalări, dintr-un motiv care ține deopotrivă de traducerea din latină în română și, mai cu seamă, de lectura eronată a termenului latinesc: „frumseța celui ales” dezvăluie alunecarea *species electri* înspre *species electi*.

Putem încheia seria cu o mărturie recentă, literară: „m-am uitat și, iată, a venit de la miiazănoapte un vînt năpraznic, un nor gros și un snop de foc, care răsîndea de jur-împrejur o lumină strălucitoare, din mijlocul căreia scilicet ceva ca un metal incandescent în mijlocul focului” (Mircea Cărtărescu, *Orbitor*, Ediție definitivă, Humanitas, 2007, p. 1287).

## 6. Termenii românești

Sensul curent al termenului *electron/electrum* este cel de aliaj din aur și argint, de culoare galben-deschis pînă la alb-argintiu; se găsesc uneori în el urme de nichel, platină, cupru, rodiu (rhodium), paladiu (palladium) alte metale. Aliajul este maleabil, ductil și conductibil electric. În Antichitate, monedele din electru natural (aproximativ 75% aur și 25% argint) au circulat cu o rată de schimb care le plasa firesc mai aproape de aur decît de argint: aurul pur față de argint era 13,3 la 1, iar electrul față de argint era 10 la 1. Raportul dintre aur și argint în aliajul acesta a variat fie ca o consecință a calităților naturale ale aliajului fie, plauzibil, ca parte a unui proces de depreciere monetară. Aliajul obținut pe cale artificială, din aur și argint, era numit în egală măsură *electrum*.

Mai frecvent decît așa-numitul *electrum* alb (care în Antichitate era considerat argint, fiind de fapt argint cu un mic adaos de aur), aliajul cunoscut sub numele de *electrum* are o culoare care oscilează între galben și alb, fără a se apropia însă suficient de mult de alb: este galben pal sau alb-gălbui. Același termen se folosea pentru chihlimbar, probabil din pricina culorii galben-pal a unor varietăți. Datorită calităților electrostatice ale chihlimbarului s-au creat termenii științifici moderni electron și electricitate, *vide infra*.

Dicționarele oscilează deopotrivă: *electru/ambra*, cu varianta *ilectru*, termen vechi. Ambra, la rîndul său, este substanță ceroasă, brună-cenușie, cu miros de mosc, formată în intestinul unei specii de cașalot și care se întrebuintează în parfumerie. Dacă ambra este echivalată de chihlimbarul cenușiu, ambra galbenă este chiar o denumire pentru chihlimbar.

Etimologia termenilor antici nu este de folos în distingerea aliaj *vs* rășină. Latinescul *electrum* este explicat în relație directă cu grecescul ἤλεκτρον, iar atestările nu permit identificarea certă ca aliaj sau ca rășină (chihlimbar). În greacă, termenul (cu o etimologie, de altfel, obscură) aparține ansamblului de derivați ai lui ἠλέκτωρ (masculin), „strălucitor”, epitet al soarelui (Il. 6.513), al lui Hyperion (Il. 19.398; H. Ap. 369), al focului (Emp. 22.2): ἤλεκτρίς (feminin) epitet al lunii și ἤλεκτρον (neutru)/ ἤλεκτρος (masculin sau feminin, genul gramatical neputând fi dedus din atestările la Homer, Hesiod, Platon): aliaj de aur cu argint și ambră. De aici: ἤλεκτρίδες νῆσοι, Insulele ambrei. Derivații termenului ἤλεκτρον se regăsesc în onomastică (Electra, Ἠλέκτρα) și, cu o descendență viguroasă, în limbile moderne: „electric”, din neolatinul (latina științifică) *electricus*, „asemenea chihlimbarului”, vine de la acest nume al chihlimbarului.

Iez. 1.4, cu certitudine, conține termenul *electrum* cu sensul „aliaj de aur și argint”. Nu este însă mai puțin adevărat că, fiind vorba de o viziune, este favorizat simțul văzului, deci este relevantă culoarea: de aceea este acceptabilă, literar, transpunerea prin „chihlimbar”, mai cu seamă în condițiile în care precizia filologică este contrabalansată de firescul expresiei. Termenul unic care ar trebui să poată reda în limba română (și în limbile moderne) „aliaj de aur și argint”, *electru*, este nu doar explicat în dicționar ca „ambră”, ci face și o inevitabilă trimitere la electricitate. Trimitere care rămâne subiacentă în numeroase traduceri, e.g. „metal incandescent”.

## Bibliografie

- Anchor Bible: *Ezekiel 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* by Moshe Greenberg, Doubleday&Company, Garden City, New York, 1983.
- Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, traduceri de Athanase Negoiaș, Bibliotheca Orientalis, București, 1975.
- Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiél*, texte latin; introduction, traduction et notes par Charles Morel; vol. I (c. I), Cerf, Paris, 1986 (Sources Chrétiennes, 327).
- Halperin, David J., *Seeking Ezekiel. text and Psychology*, Pennsylvania state University, Pennsylvania, 1993.
- Ionescu, Răzvan, *Cînd sfinții mergeau la teatru. Ecouri dintr-un altfel de Bizanț*, București, 2007.
- Klein, Ralph W., *Ezekiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, *Ezekiel. The Prophet and His Message*, University of South Carolina Press, Columbia (South Carolina), 1988.
- Lampe, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1961.
- Lust, Johan, Eynikel, Erik, Hauspie, Katrin (eds), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart, 1992, 1996; ed. a II-a 2003.

- McGregor, Leslie John, *The Greek Text of Ezekiel. An Examination of Its Homogeneity* (Septuagint and Cognate Studies, 18), Scholars Press, Atlanta (Georgia), 1985.
- Petuchowski, Jacob, Thoma, Clemens (eds), *Lexiconul Herder al învățării iudeo-creștine. substraturi, clarificări, perspective*, traducere de Dumitru Ionescu-Stăniloae, Humanitas, București, 2000.
- Plinius, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, Ioana Costa (ed.), 6 vol., Polirom, Iași, 2001-2004.
- Ziegler, Joseph (ed.), *Ezechiel (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum*, vol. 16, pars I), Vandenhoeck und Ruprecht, 1952; ed. a II-a 1977.
- Zimmerli, Walther, *Ezechiel*, seria *Biblischer Kommentar altes Testament*, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn, 1969; *Ezechiel 1. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, traducere din germană în engleză de Roland E. Clemens, 1979.

## NEOFIT CRITEANUL, MITROPOLITUL UNGROVLAHIEI. UN GREC MAI ROMÂN DECÎT ROMÂNII

DRD. CRISTINA CREȚU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

*cristina\_m\_radulescu@yahoo.com*

**Abstract:** Neofit the Cretan spent almost his entire life in Valachia, where he came as a teacher for Constantin Mavrocordat's children, his name entering the long list of Greek monks waiting to receive a title in this country. His ascent is very rapid as he benefits from the lord's total support, which deeply appreciates his high culture and interferes to promote him metropolitan of Mirele Lichiei, and then metropolitan of Valachia, from 1738 until 1753. Even though he was Greek, his actions served the people's interests and his initiatives and dedication made him become more Romanian than the Romanians. He also has an essential role in the process of introducing Romanian language into church, as many books are printed into Romanian during his time. Cultivated, practical and very active, he is no less a stimulating voice to his parishioners, his actions taking sometimes the form of social reforms.

**Keywords:** church, culture, sermon books, printing, reform.

### 1. De la statutul de dascăl și arhiepiscop titular, la cel de mitropolit al Țării Românești

Neofit Criteanul sau Cretanul, sau Neofit de la Crit, sau „Creticos” se naște în 1690, în insula Creta, de unde și toate apelativele mai sus menționate, însă aproape întreaga viață și-o petrece în Țara Românească, venit aici cînd era ieromonah, adus ca dascăl al copiilor domnitorului Constantin Mavrocordat. Acest statut îi dă dreptul să figureze, totodată, în lista lungă a arhiepiscopilor greci din secolul al XVIII-lea, care așteptau primirea unui titlu în Țările Române. Ascensiunea lui în funcții este rapidă, Neofit beneficiind de sprijinul important al domnitorului care, convins fiind de cultura aleasă a ieromonahului și intenționînd să-l răsplătească pentru erudiția împărtășită beizadelelor, intervine pentru a-l promova ca mitropolit titular al Mirelor Lichiei, hirotonit la 27 ianuarie 1737<sup>1</sup>.

Să ne oprim puțin asupra acestui statut de arhiepiscop titular, destul de controversat la momentul respectiv, întrucît se pare că implica doar un titlu, nu

---

<sup>1</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2 (secolele XVII și XVIII), Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 323. Vezi datele și în Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996.

însă și obligații. Patriarhii din Constantinopol trimiteau cu (prea) mare ușurință călugări în Țara Românească, pe care mitropolitul să-i numească arhieriei titulari<sup>2</sup>. Vorbim aici de o invazie a călugărilor greci și de slăbiciunea mitropoliților români, care-i acceptau o perioadă îndelungată sau, de cele mai multe ori, pentru toată viața. Fiind hirotonisiți pe numele unor eparhii de mult apuse, se pare că, în ciuda jurământului pe care-l depuneau<sup>3</sup>, acești arhieriei aveau mai multe avantaje, dar aproape deloc obligații și îndatoriri, așa că erau catalogați „streini de țară și cu inima și cu limba”<sup>4</sup>. Sprijinul pe care Patriarhia îl găsește în Mitropolia Ungrovlahiei, concretizat în suma anuală trimisă, mila domnească, fonduri pentru acoperirea de datorii<sup>5</sup>, titlurile acordate de Mitropolie grecilor trimiși aici, este, am putea spune, necondiționat, mai ales că, pe lângă toate aceste înlesniri, Patriarhia își asigură și alte profituri, mai ales prin sumele importante obținute pentru acordarea vreunui ecdos, binecuvîntarea patriarhului pentru succedarea unui episcop la rangul de mitropolit. Prin urmare, se constată două direcții contradictorii, dar explicabile: pe de o parte, conturarea unei generale aversiuni față de invazia și pretențiile grecilor, însă, pe de altă parte, infiltrarea spiritului grec, în sensul lui bun, prin dascălii greci aduși la curte, înființarea de școli și de tipografii și reorganizarea lor sub influența pozitivă a unor patriarhi ca Dositei și Hrisant Notara, publicațiile grecești<sup>6</sup>, oamenii învățați din preajma domnitorilor, solemnitatea discursurilor<sup>7</sup> etc., deci modelarea culturii noastre prin prisma etalonului grec.

Date fiind condițiile schițate mai sus, o aversiune față de Neofit Criteanul, grec

---

<sup>2</sup> Pe lângă aceștia, mai veneau în Țara Românească, după milă, episcopi și mitropoliți care aveau eparhii reale, precum și alții maziliți care se stabileau în București (G. M. Ionescu, *Istoria Mitropoliei Ungrovlahiei*, vol. II, 1708-1787, Stabilimentul Grafic Albert Baer, București, 1914, p. 56), toți trimiși de Patriarhi, astfel încît în secolul al XVII-lea se formase deja o ostilitate generală față de greci. De aici, și măsurile lui Leon-Vodă sau revolta fățișă a mitropolitului Ungrovlahiei, Teodosie, în 1668.

<sup>3</sup> G. M. Ionescu, *Istoria Mitropoliei Ungrovlahiei*, vol. II, 1708-1787, Stabilimentul Grafic Albert Baer, București, 1914, p.83. Întrucît eparhia dispăruse de mult, jurământul „...să le păzesc neschimbate întru toate eparhia mea” ar fi fost „anticanonic pentru Patriarhie și nul și neavenit pentru Mitropolia Ungrovlahiei. Așadar Arhierul grec nu eră prin nimic legat nici de țara care-l adăposteă, nici de biserica care-l hrăniă.”

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Alexandru Elian, *Bizanțul, Biserica și cultura românească*, Editura Trinitas, Iași, 2003, p. 177: o astfel de solicitare pentru acoperirea de datorii e adresată, în 1739-1740, de patriarhul ecumenic Neofit VI chiar lui Neofit, acum mitropolit al Ungrovlahiei. Se cere ajutor „pentru Marea Biserică împovărată de o datorie de 850 pungi. Apelul se adresa în primul rînd clerului, dar ajutorul era bine primit și de la mireni, în frunte cu domnul țării”.

<sup>6</sup> N. Iorga, în *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, Vol. I, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 55-57, consemnează patru categorii de publicații grecești, între 1688-1716, sub Brîncoveanu: cărți care să ghideze preoții, altele care luptă împotriva ereticilor, publicații instructive și tipărituri „în legătură cu țara sau cu familia domnitoare în București”.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 348: vorbește de modelul grec în discursurile vremii, de o „elocvență religioasă în limbă străină pe pămînt românesc”, oferind ca exemplu pe Macarie Maridakis, la curtea lui Constantin Mavrocordat, talentul lui Antim, sau discursurile lui Nicolae Maurocides și Silvestru de Antiohia, la Iași.

și el, n-ar fi nejustificată, nu însă și îndreptățită. Iată și de ce: proaspătul mitropolit titular al Mirelor Lichiei este străin de limbă, dar putem spune că nu și de țară, întrucât acțiunile lui, ca dascăl, dar mai ales ca mitropolit al Ungrovlahiei, sunt în interesul țării și al oamenilor și, în cazul său, jurământul gol al arhierilor își găsește într-adevăr expresie în măsurile luate și vehemența cu care le vrea aplicate. În plus, majoritatea publicațiilor pe care le-am consultat în legătură cu activitatea acestui mitropolit, nu numai că îi acordă un loc aparte între alți mitropoliți și erudiți ai vremii, dar, în prezentarea lui, e nelipsită formula „deși grec...”. Iată-l, așadar, făcând notă discordantă, încadrat fiind în altă categorie față de confrății săi, adoptat și devenit, pe bună dreptate, român.

## 2. Un grec *devenit* român

Nu puține erau calitățile și inițiativele ce se pretindeau unui mitropolit instalat în scaunul Ungrovlahiei, însă nu multe și prea puțin optimiste erau expectanțele în legătură cu desemnații greci. De aceea, numirea lui Neofit ca mitropolit, petrecută altfel decât după tiparele obișnuite, necesită o nuanțare. Poate că prin avantajul de a fi protejat de domn<sup>8</sup> și propulsat de acesta își obține rangul respectiv și poate că micile strategii adoptate îl etichetează ca un grec profitor, însă, dacă privim dincolo de aceste aspecte, fără a le ignora, întrezărim motivele care susțin numirea sa și-l fac potrivit pentru cinstea acordată. Ceea ce-l recomandă, mai presus de toate, este cultura sa aleasă, pentru care își capătă admirația cuvenită. De exemplu, în lista de „oameni însemnați” a lui Chesarie Daponte, redată de Constantin Erbiceanu<sup>9</sup>, în categoria arhierilor, apare „Neofit Criticul” sprijinit de domn să devină mitropolit al Ungrovlahiei, însă „însemnat prin erudițiune”. De asemenea, N. Iorga<sup>10</sup> relevă cultura și „educația excelentă” dată copiilor de domnitor, Alexandru Elian îl cataloghează ca „o figură de mare relief”<sup>11</sup>, apreciindu-i acțiunile, Mircea Păcurariu

<sup>8</sup> Domnitorul Constantin Mavrocordat, „deși grec”, nu era lipsit nici el de calități, dovadă reformele sale, mai ales cele culturale, enumerate de Constantin Erbiceanu în *Cronicari greci care au scris despre români în epoca fanariotă*, Editura Cronicar, București, 2003, p. 315: înfrumusețarea orașului, reformarea locașurilor sfinte pentru „studiul învățăturilor divine și pentru coregierea vieții”, „școlile tinerilor pentru ornarea cu învățăturile umaniere”. Voievodul ar corespunde astfel, spune autorul, modelului de „bărbat politic” indicat de Plutarh în *Preceptele politice*. Despre reformele domnitorului vezi și I. Minea, *Reforma lui Constantin Mavrocordat. Generalități și păreri vechi*, în „Cercetări Istorice”, II-III, 1926-1927, p. 238.

<sup>9</sup> Chesarie Daponte, *Catalogul istoric a oamenilor însemnați din secolul XVIII, dintre cari marea majoritate au trăit în țările Române Valabia și Moldova*, în Erbiceanu, *op. cit.*, p. 113: „Neofit Criticul, din al Mirelor și profesor al Beizadelilor Domnului meu Constantin Vodă, prin mijlocirea lui a devenit al Ungro-Vlahiei, însemnat prin erudițiune”.

<sup>10</sup> N. Iorga, *op. cit.*, p. 361.

<sup>11</sup> Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 177.

îl arată ca „bun cărturar” și „vrednic urmaș al lui Antim”<sup>12</sup> și chiar tonul deloc părtinitor al lui G. M. Ionescu îl clasează, „deși grec”, ca „un mitropolit dintre cei mai buni”<sup>13</sup> etc.

Neofit devine mitropolit după moartea lui Ștefan II, însă nu prin alegerea soborului Țării Românești, cum era obiceiul, ci printr-un transfer intermediat de domnul Constantin Mavrocordat. Deși această acțiune poate fi luată ca o strategie<sup>14</sup> pentru a asigura obținerea rangului de mitropolit fără alte obiecții sau ca un efect al politicii de atunci<sup>15</sup>, se pare, totuși, că există și în această privință un precedent: primul caz de strămutare la scaunul mitropolitan fiind al lui Mitrofan, în 1718<sup>16</sup>. Protejat de domn și credincios acestuia înseamnă, în acest caz, un om cultivat, de încredere, susținător al măsurilor și reformelor, în special al celor de ordin cultural. Noul mitropolit „a luat păstoria scaunului Ungrovlahiei în 7 d<ni> ale lui

---

<sup>12</sup> Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2 (secolele XVII și XVIII), Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 327.

<sup>13</sup> G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 331.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 202-203: „numai să-l transfere de la arhiepiscopia fictivă a Mirelor, la cea reală și plină de avuții a Ungrovlahiei (...) căci dacă l'ar fi ales, Domnitorul avea teamă, să vede, să nu întâmpine opoziție din partea soborului Țării”.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 330: „tronurile ambelor țări fiind ocupate de greci fanarioți, urma ca și arhierii greci cari mișunau prin țară, după obișnuita milă ori ca egumeni pe la mănăstiri, să rîvnească și la ocuparea acestei înalte situații în Ungrovlahia”. Nu altfel stau lucrurile în Moldova unde, în 1740, domnitorul Grigore al II-lea Ghica are un rol decisiv în alegerea ca mitropolit a lui Nichifor Sidis, într-un anumit context politic (vezi Ruxandra Moașa Nazare, *Nichifor Sidis, Mitropolit al Moldovei (1740-1750)*, în „Analele Putnei”, V, 2009, 1, Editura Mitropolit Iacov Putneanul, p. 208: „Domnul a urmărit să înlăture bănuielile de trădare ale Porții de către el însuși și să se înconjoare de oameni credincioși lui. Decizia de nesocotire a tradiției Bisericii moldovene a fost o soluție politică adoptată sub presiunea momentului”). Nichifor Sidis a fost, de asemenea, un apropiat al lui Constantin Mavrocordat, susținând politica și reformele acestuia, în a doua și a treia domnie (1741-1743 și 1748-1749). Trebuie să menționăm că, după păstoria lui Nichifor, înlăturat din funcție din cauza încălcării angajamentului luat la înscăunare (care prevedea alegerea, în continuarea sa, a unuia din episcopii pămînteni), sinodul hotărăște ca viitorii mitropoliți ai Moldovei să nu mai fie străini, ferind, astfel, țara de eventualele interese și intrigi grecești, mai ales că, aici, Patriarhul din Constantinopol nu trebuia decît înștiințat de alegerea Mitropolitului. Vezi hotărîrea sinodului în N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Ediția a II-a, Vol. II, Editura Ministeriului de Culte, București, 1930, p. 90: „din pămînteni să se aleagă Mitropolit sau episcop, iar strein niciodată să nu se priimească, nici să mai între altul strein la păstoria vreunui Scaun, cu mijlocire de bani, sau măcar și fără bani, sau măcar cu prieteni, să-și isprăvească împotriva pravilei și obiceiului pămîntului”. Situația este alta în Țara Românească, unde grecii au în continuare acces la funcții înalte: „Curentul românesc pornit din multele mănăstiri slobode ale Olteniei fusese biruit acolo, după alipirea din nou la trupul țerii a celor cinci județe, stăpînite peste douăzeci de ani de către Austrieci. Pe cînd dincoace curentul românesc din slobodele mănăstiri bucovinene biruise, păstrînd pentru Români toate locurile de arhierii ale Moldovei” (N. Iorga, *op. cit.*, p. 91).

<sup>16</sup> Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 177: „Sub raport canonic, Mitrofan este primul arhieru titular care prin strămutare ajunge mitropolit al Ungrovlahiei. În aceeași situație se vor afla mai tîrziu mitropoliții Neofit I și Grigorie II, amîndoi mitropoliți ai Mirelor, înainte de a deveni ai Ungrovlahiei.”

Noemvrie, l<ea>t 7246 (=1738) (...) duminică, la 7 ceasuri din zi”<sup>17</sup>.

Oblăduirea voievodului îl ajută, însă nu-l pune în umbră pe noul mitropolit, acesta avându-și inițiativele sale deloc de neglijat. Influența lui Neofit și strânsa legătură a Mitropoliei Ungrovlahiei cu Patriarhia ies cel mai bine în evidență prin alegerile de arhierie titulari din timpul său. Cel puțin două cazuri sunt interesante aici. Un caz este strămutarea, la 18 august 1746, lui Matei Psaltul de la rangul de mitropolit al Libiei la cel de patriarh al Alexandriei, prin mijlocirea lui Constantin Mavrocordat. Întrucât strămutarea unui patriarh nu se putea face decât de către un egal, înseamnă că Mitropolia Ungrovlahiei se bucură de un înalt statut în Patriarhia ecumenică, astfel încât Neofit primește de la patriarhul ecumenic Paisie II ecdosul pentru investirea, la București, a lui Matei ca patriarh: „Am dat și ecdosul nostru pentru voie către sfinția Ta și către ceilalți confrăți ai noștri arhieriei, ca să efectueze o asemenea înaintare Patriarhală”<sup>18</sup>. Alt caz este, în 1752, renunțarea episcopului Climent al Cervenului la episcopie (motivată prin multele îndatoriri ale funcției și prin vârsta sa înaintată), dar nu și la arhierie, ceea ce face ca Neofit I, în calitate de epitrop al mitropolitului de Tîrnova (de care aparținea respectiva eparhie), să numească alt titular, primind ecdosul de la Patriarhie<sup>19</sup>. Aceste acțiuni arată inițiativa și influența lui Neofit și, chiar dacă ar putea fi calificate uneori ca favoritisme sau ca ascunzînd alte intenții, ce ar caracteriza intrigile grecești, nu e mai puțin adevărat că în această perioadă Mitropolia Ungrovlahiei se bucură de „un prestigiu nemaîntîlnit în cadrele bisericii răsăritene”<sup>20</sup>, statut la care participă din plin, prin mijloacele lui, mitropolitul Neofit.

Faptul că Neofit are propriile strategii și intenții reiese și din consecvența cu care își urmărește planurile, chiar cînd domnitorul țării, care îl ocrotea, este schimbat, mitropolitul reușind să obțină încrederea și chiar sprijinul noului domn. Astfel, în 1741-1743, cînd, prin intrigile lui Mihail Racovița, Constantin Mavrocordat este transferat în Moldova<sup>21</sup>, Neofit nu-și trădează principiile și nu este deturnat din activitatea sa, ba chiar obține, pentru prima dată, un privilegiu

<sup>17</sup> Tit Simedrea, *Tiparul bucureștean de carte bisericească în anii 1740-1750*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXIII (1965), nr. 9-10, p. 869.

<sup>18</sup> G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 204. Autorul oferă, mai jos, o explicație pentru acest prestigiu acordat Mitropoliei Ungrovlahiei de Patriarhia ecumenică: „Motivul nu este greu de ghicit. Patriarhia din Alexandria față de celelalte Patriarhii din orientul ortodox, era destul de săracă și deci știa că dacă se va face «ridicarea prin strămutare» de către Mitropolitul Ungrovlahiei, se vor găsi destui boieri bogați și evlavioși și desigur și domnitorul prin stăruința căruia se căpătase acest scaun, ca să-l ajute pe Patriarh, fie cu «elei mosină» ori cu închinarea uneia sau mai multor mănăstiri la sus menționata Patriarhie”.

<sup>19</sup> La p. 178, în *op. cit.*, Alexandru Elian consemnează, într-o notă de subsol, reacția editorului *Condicii Sfinte*, Ghenadie Enăceanu, față de puterea de influență a lui Neofit: „și se confirmă încă o dată că mitropolitul Neofit, cu mijloacele sale, forma pre toți clericii și viitorii episcopi și mitropoliți din dieceza Patriarhiei de Constantinopol. Făcea Valahia pe acele vremuri, minuni...”.

<sup>20</sup> Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 179.

<sup>21</sup> Vezi Constantin Erbiceanu, *op. cit.*, p. 316, N. Iorga, *op. cit.*, vol. I, p. 376-377.



foarte important de la noul domn, anume dreptul de cenzură al bisericii asupra răspîndirii cărților<sup>22</sup>, vizînd publicațiile eretice, prin cartea domnească de la 3 decembrie 1741<sup>23</sup>. Acest drept, reînnoit în 1742 și 1749, consolidează tipografia Mitropoliei<sup>24</sup> și întărește eforturile și interesul mitropolitului pentru tipărirea cărților bisericești, despre care vom vorbi în continuare. Mai mult, în 1765, tot Neofit este cel căruia i se dă dreptul de a confisca, de la negustori, cărți străine<sup>25</sup>.

### 3. Inițiative culturale: tipăriturile bisericești, învățămîntul, școlile

Neofit începuse reorganizarea tipografiei Mitropoliei, recuperînd piese din celelalte tipografii bucureștene, aducînd hîrtie și unelte tipografice noi<sup>26</sup>, iar cartea domnească obținută nu face decît să impulsioneze activitatea de tipărire, punînd-o sub controlul deplin al mitropolitului<sup>27</sup>. Neofit nu neglijează nici aspectul material,

---

<sup>22</sup> Această măsură privilegia tipografiile eparhiale: „Se institua atunci, pentru prima oară în Țările Române, într-o formă oficială, cenzura tiparului bisericesc, ceea ce însemna, de fapt, desființarea oricărei alte tipografii, în afara celor eparhiale” (Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (Secolele XVII-XIX)*, Editura Eminescu, București, 1985, p. 177).

<sup>23</sup> G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 331: „De vreme ce după dumnezeieștile și sfintele canoane, sufletele creștinilor din fieștecare eparhie sunt în miinele Arhierelui, carele este hirotonisit la acea eparhie și acel arhierue are să dea seama la D-l Christos cel mai întîiu arhipăstor. Lîngă celelalte sunt și cărțile sf. Sobornicești, care cărți sunt fintîni mîntuirii sufletului. Pentru aceia dar poruncim D-nia mea, că de acum înainte să nu se mai tipărească nici o carte bisericească, fără de știrea și blagoslovia arhierelui locului, după cum a fost și vechiul obicei aici într'această țară (...). Și mai pre scurt, nimeni să n'aibă voe să mai tipărească cărți bisericești fără numai Arhieruel locului carele are să dea seama pentru turma lui”. G.M. Ionescu menționează data de 10 decembrie, însă cartea domnească se păstrează în documente datată „1741 (7250) decembrie 3”, după cum arată corpusul documentelor despre activitatea tipografică bucureșteană, oferit de Tit Simedrea, *op. cit.*, p. 931. În acest amplu studiu se detaliază atît motivele care au dus la acest decret domnesc, cît și implicațiile sale. Interesat ca tipografia Mitropoliei să funcționeze cît mai repede și cu cel mai bun tipograf din București, anume Stoica Iacovici, Mitropolitul nu iartă reținerile acestuia și nu-i va trece cu vederea greșelile (furtul de stampe pentru tipărit antimise), caterisindu-l și afurisindu-i întreaga familie. Mai mult, pentru a-și atinge scopul, Mitropolitul înțelege să reducă și chiar să desființeze concurența celorlalte tipografii.

<sup>24</sup> Octavian Șchiau, *Cărturari și cărți în spațiul românesc medieval*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978, p. 54.

<sup>25</sup> Mircea Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi pînă la 1918*, Editura Științifică, București, 1968, p. 96: „măsura era menită să oprească intrarea în Țara Românească a tipăriturilor religioase blăjene, considerate ca pline de eresuri”.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 98: tipografia Mitropoliei este una dintre cele mai bine aprovizionate, avînd „pietre de marmură pentru prepararea chinovarului, matrițe pentru turnarea literelor chirilice și grecești”. Tipografia este organizată cu aportul lui Dimitrie Pandovici, tipograf de la Rîmnici.

<sup>27</sup> Aceste măsuri sunt întărite, la 20 iulie 1742, prin *Noua tomeală*, scrisă în greacă și frumos ornamentată, unde se arată sarcina mitropolitului: „este dator să aibă purtarea de grijă, păsul și supravegherea tipării cărților sfinte..., încît cele ce vor fi a se da în tipar să fie întîi încercate și cu scumpătate să se cerceteze de către Preasfinția Sa în privința învățaturii și a înțeleșului (...), apoi să se dea în tipar cele bune și folositoare” (Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demény, *op. cit.*, p. 177).

urmărind să sporească veniturile Mitropoliei, fiind de părere că „tipărirea cărților era nu numai un ajutor dat învățămîntului și Bisericii, ci și o însemnată treabă de negustorie, care ține mai vîrtos de obiceiul afacerilor, decît de gusturile și toanele tipografului”<sup>28</sup>. În tipografia Mitropoliei, numită acum „cea nouă”, dar și în celelalte tipografii, văd lumina zilei multe cărți de slujbă bisericească, dar și cărți de învățătură, pe care le vom enumera în continuare.

Prima categorie, a cărților de slujbă, este cea mai numeroasă. În 1741, în tipografia „de la școala Văcăreștilor”<sup>29</sup>, tipărește *Învățătura bisericească*<sup>30</sup> a lui Antim Ivireanul, *Întrebări bogoslovești*, tradusă din greacă după Sf. Atanasie cel Mare, un *Liturghier* și un *Molitvelnic*<sup>31</sup>. În 1742, tipărește un *Catavasier* și o *Evanghelie*<sup>32</sup>, la București, un *Octoih*<sup>33</sup>, la Rîmnic. În 1743, apare la București *Apostolul*<sup>34</sup>, tipărit pentru a treia oară în românește, blagoslovește tipărirea *Apostolului*<sup>35</sup>, la Buzău, de Metodie Episcopul de Buzău, un *Ceaslov* și *Acatistul Născătoarii de Dumnezeu*<sup>36</sup>, tot la Buzău, tipărește un *Penticostar*<sup>37</sup>, la București, și un *Penticostar*<sup>38</sup>, la Rîmnic, toate aceste cărți, sub domnia lui Mihail Racoviță. În timpul domniei lui Constantin Mavrocordat, mitropolitul continuă seria de tipărituri, în 1745, prin: *Antologhion* și *Ceaslov* la Rîmnic, *Psaltire*<sup>39</sup>, la București. În 1746, apar: *Evanghelia*<sup>40</sup>, la Rîmnic, *Octoihul*, *Triod* și *Liturghia*<sup>41</sup>, la București. În 1747, tipărește la Rîmnic *Apostolul*, *Catavasierul*, *Liturghia* și *Molitvelnicul*<sup>42</sup>; la București, *Liturghia*<sup>43</sup>; la Buzău, *Molitvelnicul*<sup>44</sup>. Sub Grigorie Ghica Voievod, tipărește *Cașani*<sup>45</sup>, la Rîmnic, în 1748, o *Prescurtare de rugăciuni din Psaltire*<sup>46</sup>, la București, 1749, cu o dedicație către domn a mitropolitului și o prefață, *Evanghelia*<sup>47</sup>, la București, 1750, *Octoihul*<sup>48</sup>, la Rîmnic, în același an etc.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 325.

<sup>30</sup> Ion Bîanu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, tom II, p. 54. Iorga o consideră „mai mult o circulară pe înțeles pentru preoți” (în N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Ediția a II-a, Vol. II, Editura Ministeriului de Culte, București, 1930, p. 162).

<sup>31</sup> BRV, II, nr. 219, p. 54, nr. 220, 221, p. 55.

<sup>32</sup> *Ibidem*, nr. 222, p. 56, nr. 224, p. 60.

<sup>33</sup> *Ibidem*, nr. 227, p. 62.

<sup>34</sup> *Ibidem*, nr. 229, p. 64.

<sup>35</sup> *Ibidem*, nr. 230, p. 65.

<sup>36</sup> BRV IV, nr. 78, p. 55, nr. 84, p. 57.

<sup>37</sup> BRV II, nr. 232, p. 70.

<sup>38</sup> *Ibidem*, nr. 233, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibidem*, nr. 237, p. 80, nr. 240, p. 84, nr. 245, p. 88.

<sup>40</sup> *Ibidem*, nr. 246, p. 88.

<sup>41</sup> BRV II, nr. 249, p. 93, IV, nr. 93, 92, p. 59.

<sup>42</sup> BRV II, nr. 251, p. 94, nr. 252, p. 96, nr. 256, p. 99, nr. 259, p. 101.

<sup>43</sup> *Ibidem*, nr. 254, p. 98.

<sup>44</sup> *Ibidem*, nr. 258, p. 100.

<sup>45</sup> *Ibidem*, nr. 263, p. 105.

<sup>46</sup> *Ibidem*, nr. 271, p. 111.

<sup>47</sup> *Ibidem*, nr. 275, p. 113.

<sup>48</sup> *Ibidem*, nr. 277, p. 113.

Pe lângă cărțile de slujbă, Neofit este interesat de cărți de învățătură și tipărește, astfel, în 1742, cu toată cheltuiala sa, *Cazaniile*<sup>49</sup> lui Ilie Miniati, la București, traduse pentru prima dată din greacă, apoi *Pravoslavnica Mărturisire*<sup>50</sup> a lui Petru Movilă, în 1745, *Mărgăritarele*<sup>51</sup> Sfântului Ioan Gură de Aur, în 1746.

În timpul lui Constantin Mavrocordat, Neofit scrie două lucrări originale, care au rămas în manuscris: una despre împărțirea cu Sfintele Taine a celor „cu vise voluptoase”<sup>52</sup> și cealaltă despre rolul ungerii cu mir a credincioșilor. În plus, de la Neofit au rămas și niște note de călătorie, în urma vizitelor canonice<sup>53</sup> efectuate, în 1746 și 1747, în eparhia sa și a Rîmnicului. Și în această direcție este un deschizător de drumuri<sup>54</sup>, întrucât însemnările sale în neo-greacă sunt foarte bogate în detalii, consemnând date istorice, geografice, etnografice, inscripții etc.

Un rol esențial îl are Neofit în procesul de introducere a limbii române în biserică, prin tipărirea în limba română a multor cărți de slujbă, prin efortul tipografilor de a stiliza textul prin căutarea cuvintelor românești care să dea limpezime frazei. De altfel, în predosloviea *Penticostarului* de la București, din 1743, își dezvăluie aceste preocupări: necesitatea introducerii limbii române în biserică „spre înțelegerea tuturor de obște, ca să ia biserica întărire”, motivînd că limba slavonă a *Penticostarului* n-ar fi accesibilă tuturor preoților, iar pentru credincioși fiind „ca o grădină închisă și ca o fîntină pecetluită”<sup>55</sup>. Nu-l putem acuza, așadar, pe Neofit de grecizarea bisericii, cînd e de partea înlăturării slavonei, și nici de introducerea limbii grecești la sate<sup>56</sup>. Să nu uităm că mitropolitul era grec de neam, dar acțiunile sale nu prejudiciază limba română, dimpotrivă. În 1746, înființează în satul Pătroaia (Ilfov) o școală unde copiii de țărani să aibă acces gratuit la învățătură, rînduind pe dascălul Gheorghe să-i învețe pe copii „grecește, slavonește și românește”, în schimbul a 50 de lei pe an, hrană și o haină de postav<sup>57</sup>. Mai mult decît atît, Neofit nu doar vine anual aici, pentru „învățătura norodului”, ci își dovedește și spiritul practic și întreprinzător, gîndind o metodă de a asigura dăinuirea școlii, prin înființarea unui târg anual de 10 zile la Pătroaia, al cărui venit să meargă la întreținerea școlii de aici. Iată o altă inițiativă pe termen lung, școala menținîndu-se aici pînă în 1774.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, nr. 223, p. 57.

<sup>50</sup> *Ibidem*, nr. 244, p. 87.

<sup>51</sup> *Ibidem*, nr. 248, p. 93.

<sup>52</sup> Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 326.

<sup>53</sup> Vezi Mihai Caratașu, Paul Cernovodeanu și Nicolae Stoicescu, *Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlabiei, Neofit I Criteanul*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an XCVIII, nr. 1-2, 1980, p. 281-284.

<sup>54</sup> Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 326: „A copiat pisani, inscripții de pe pietre de mormînt, punînd astfel bazele primului «Corpus» de inscripții la noi, consemnează tradiții locale etc. El ne apare astfel ca un precursor al cercetărilor istorice de mai târziu.”

<sup>55</sup> G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 332

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 214, 219.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 214 și Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 325.

El însuși a fost dascăl al copiilor, e preocupat și de reorganizarea școlilor din București, fiind numit „ispravnic al dascălilor” sub domnul Grigorie Ghica, la 17 ianuarie 1749<sup>58</sup>. De asemenea, preocupările și gustul pentru lectură se reflectă în înființarea și dotarea bibliotecii Mitropoliei.

#### 4. Rolul mobilizator

Spirit cultivat, întreprinzător, practic, mitropolitul nu este mai puțin o voce mobilizatoare, solidarizându-se cu credincioșii, atunci când le face dreptate sau le obține drepturi, dar și sancționând, cu aceeași vehemență, abaterile acestora de la normele bisericii. Astfel, în predosloviea *Penticostarului* de la București, din 1743, despre care am vorbit și mai sus, se declară răspunzător pentru asemenea acțiuni, considerând că are datoria „de a lămuri și a îndrepta, cât ar fi prin puțință cele ce se cuvin Bisericii, cu pravoslavie lepădând și isgonind cele netrebnice și alegând cu priință bună cele folositoare și trebuincioase, cari ni s'a dat de la Tatăl luminelor”<sup>59</sup>. Dorința de a-i câștiga pe români, de a-i determina să respecte o serie de practici, ca spovedania și împărtășania, și de a combate dezinteresul lor (prezent nu doar în Țara Românească) își găsește expresie, deloc blândă, în pastorala din 1739: „cei mai mulți den norod nici ar fi știind ce iaste sfînta Priciaștenie, ci numai la zioa Sfîntelor Paști ar fi mergând la biserică și nu doară ca să asculte slujba Sfîntei Liturghii și să împărtășască cu Sfîntele Taine, fiind mainainte ispoveduit și gătit pentru acea taină sfântă, ci numai ca să ia pâine și vin, Paximan ce să numesc de voi Paști, iar alții cu ani îndelungați nu s-au ispoveduit și alții, iar în toată vremea vieții lor, duple cum am înțeles, ispovedania și sfînta priciaștenie ce iaste nu o știu, făr-de cât aleargă în zioa de Paști pre la bisericile lor de iau atuncea acea pâine și acel vin nesfînit sau iau aghiazmă numind că iaste Paște”<sup>60</sup>.

Mitropolitul știe că cel mai bun exemplu este cel propriu și condicile Mitropoliei consemnează implicarea sa: se interesează direct de preoții din eparhie și pune în vedere tuturor preoților să relaționeze cu enoriașii, sfătuindu-i, ajutându-i, mângâindu-le nevoile. În vizitele sale canonice, slujește alături de preoți, vorbește norodului, face botezuri<sup>61</sup>, îi învață deopotrivă pe preoți<sup>62</sup> și pe

<sup>58</sup> Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 325.

<sup>59</sup> G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 332.

<sup>60</sup> Violeta Barbu, *Contrareforma catolică în Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea*, în Violeta Barbu, Tudós S. Kinga (editoare), *Historia manet. Volum omagial Demeny Lajos*, București-Cluj, 2001, p. 362.

<sup>61</sup> Cu prilejul unei vizite în satul Corbu, la 18 iunie 1746, Neofit botează un copil „în prezența poporului și a preoților, ca să vază preoții și să învețe ordinea sf. botez”, în G.M. Ionescu, *op. cit.*, p. 336.

<sup>62</sup> Îndrumarea și supravegherea preoților de către mitropolit corespunde, în Moldova, eforturilor lui Constantin Mavrocordat care, în a doua și apoi în a treia domnie, își propune o reorganizare a vieții bisericești, insistând pe instruirea preoților și chiar pe verificarea acestora. Domnul nu doar că se ține „de capul preoților”, dar le impune bir celor neinstruiți (în Pseudo-Enache Kogălniceanu, Ioan Canta, *Letopisețul Țării Moldovei de la domnia întâi și pînă la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat*

credincioși. Neofit este cel care repune în funcțiune o practică uitată, anume consultațiile canonice cerute Patriarhului Ecumenic. Alexandru Elian menționează două astfel de consultații cerute, în 1741, Patriarhului Paisie II, în legătură cu „botezul sau mirungerea luterano-calvinilor veniți la Ortodoxie, precum și recunoașterea validității hirotoniilor romano-catolice”<sup>63</sup>.

Inițiativele lui capătă uneori dimensiunile unor reforme sociale. Astfel, alături de domnul Constantin Mavrocordat, semnează, la 5 august 1746, actul de desființare a rumîniei. Chiar de la 15 martie 1746, fără a mai aștepta carte de la voievod, mitropolitul dezrobește pe toți rumîni de pe moșia Mitropoliei, motivînd: „de vreme ce răscumpărarea robilor iaste mai cinstită decît toate celelalte milostenii cîte se fac, pentru aceasta și smerenia noastră iertăm și slobozim pe toți rumîni, atît ai Sfintei Mitropolii de la Tîrgoviște, cît și acești de aici din București, pe ei și pe feciorii lor, pe nepoții și strănepoții lor”<sup>64</sup>. În plus, Neofit răscumpără cu banii săi, nu ai Mitropoliei, eventuala pagubă: cumpără „cu banii noștri (iar nu din veniturile Mitropoliei), moșia ce să chiamă Pătroaia, cu biserică de piatră, cu case de piatră, cu pivniță de piatră și cu pogoane de vie, drept taleri 3.500, care o am lăsat în locul acestor rumîni, pe care i-am slobozit, a căror preț nici pînă la taleri 1.500 nu făcea”<sup>65</sup>.

Simțul gospodăresc și calitățile de administrator le etalează mitropolitul în achiziționarea de diverse proprietăți pentru Mitropolie, de exemplu: moșia Tobolca, în 1744, unde se aflau și grînele Mitropoliei, moșia Pătroaia, moșia Gogoși, casele ot Canela. Tîrguiește prăvălii, pivnițe, vaduri de moară, face în așa fel încît să primească donații locuri, case, biserici<sup>66</sup> sau face schimburi (moșia Dărăști pentru locul „dela Scaune cu prăvălii și pivniță”)<sup>67</sup> etc. Nu ezită nici să recurgă la admonestarea celor care nu-și respectă îndatoririle, dînd unele cărți de blestem<sup>68</sup>.

---

*voievod (1733-1774)*, ediție critică de Aurora Ilieș și Ioana Smeu, studiu introductiv de Aurora Ilieș, București, 1987, p. 15-16).

<sup>63</sup> Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 178.

<sup>64</sup> Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 324.

<sup>65</sup> *Ibidem*. Vezi și G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 334.

<sup>66</sup> De exemplu, biserica Sf. Nicolae-Șelari pe care Anița Știrbeanca, fiica răposatului Vel Spătar Radu Golescu vrea să o cedeze mitropolitului Neofit. Vezi G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 342 și Dan Toma Dulciu, *Istoria Bucureștilor prin Bisericile sale*, p. 232, carte nepublicată, disponibilă doar în format electronic, <http://www.scribd.com/doc/12732318/DAN-TOMA-DULCIU-Istoria-Bucurestilor-prin-Bisericile-Sale-doc>.

<sup>67</sup> Detalii și documente în G.M. Ionescu, *op. cit.*, p. 335-343.

<sup>68</sup> Cărțile de blestem erau o practică veche, „o dovadă *in extremis* pe care orice instanță, profană sau bisericească, o întrebuița pentru a smulge adevărata mărturie din gura celui ce ascundea adevărul” (Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 157). Ioan Bianu și R. Caracaș, în *Catalogul Manuscriselor Românești*, Ed. Academiei, București, 1913, tom II, p. 515, consemnează astfel de cărți de blestem date de Neofit, de pildă la 24 ianuarie 1749 („Carte de blestem a Mitropolitului Neofit către Episcopul Rîmnicului Grigorie pentru locuitorii din Gogoși și împrejurimi, ca să mărturisească dacă satul Gogoși a fost stăpînit în zilele lui Constantin Vodă Brîncoveanu jumătate de Brîncoveanu și jumătate de Golescul sau a fost pe deantregul de Golescul singur”) sau la 9 martie 1751 („Carte de blestem pe care o dă Mitropolitul Neofit Episcopului de Rîmnic Grigore pentru locuitorii din satele Orevița, Bolboșani și Gogoșii, ca să mărturisească asupra hotarelor acestor sate, înpresurate de unii și alții în timpul

Inițiativele mitropolitului Ungrovlahiei culminează<sup>69</sup> la 21 mai 1753, când participă la mișcarea împotriva domnitorului de atunci, Matei Ghica, grec și asupritor. Jalba dată de țaranii și boierii români este susținută de mitropolitul însuși, ceea ce are ca efect înlocuirea domnului rău: „Mitropolitul țării, Neofit, ținând partea boierilor români, deodată au poruncit să tragă clopotele și așa strângându-se tot norodul Bucureștilor la Mitropolie, el a luat crucea în mână și a strigat mulțimii: «Urmați-mă!» (...) Și așa, cu toții mergând la Capegi-Bașa au adevărit jalba”<sup>70</sup>. Iată-l, așadar, pe Neofit un grec mai român decât românii. Trei zile mai târziu însă, mitropolitul se îmbolnăvește, iar boierii greci mituiesc doctorul pentru a-l declara nebun, susținând astfel că acțiunile lui contra domnului Matei Ghica ar fi fost nefondate. Se spune că, participând la mișcarea împotriva domnului Ghica, Neofit ar fi fost otrăvit<sup>71</sup> și moare la 16 iunie 1753.

După 15 ani de păstorie a Mitropoliei Ungrovlahiei, Neofit Criteanul poate fi considerat un continuator al acțiunilor lui Antim Ivireanul, lucrând în interesul țării și al oamenilor. Erudit, interesat de tipărirea cărților și traducerea lor în limba română, voce mobilizatoare pentru enoriașii săi, grec luînd atitudine împotriva asupririlor fanariote și, deopotrivă, dascăl răspîndind și încurajînd învățătura, Neofit este o personalitate a timpului său, secolul al XVIII-lea, în Țara Românească, dar și un portret dezirabil de ierarh.

## Bibliografie

- BRV = I. Bianu, N. Hodoș și D. Simonescu, *Bibliografia românească veche 1508-1830*, tom I-IV, București, 1903-1944.
- Bianu, I., Caracaș, R., *Catalogul Manuscriselor Românești*, tom II, Editura Academiei, București, 1913.
- Caratașu, Mihai, Cernovodeanu, Paul, Stoicescu, Nicolae, *Jurnalul călătoriilor canonice ale mitropolitului Ungrovlahiei, Neofit I Cretanul*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an XCVIII, nr. 1-2, 1980.
- Elian, Alexandru, *Bizanțul, biserica și cultura românească*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
- Erbiceanu, Constantin *Cronicari greci care au scris despre români în epoca fanariotă*, Editura Cronicar, București, 2003.

---

stăpînirii austriace”). Revendicările mitropolitului nu sunt fără urmări, întrucît lucrurile sunt decise printr-o carte domnească, la 6 iunie 1749 („Carte domnească prin care se întărește Mitropoliei stăpînirea asupra moșiei Gogoșii, hotărîre la care se învoiește și Constantin Brîncoveanu”).

<sup>69</sup> Atitudinea protestatară se anunță cu mult înainte de a deveni mitropolitul Ungrovlahiei, Neofit nefind de acord cu închinarea mănăstirii Cernica Patriarhiei Alexandriei, în 1718 (vezi Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 177).

<sup>70</sup> G. M. Ionescu, *op. cit.*, p. 345.

<sup>71</sup> Constanța Vintilă - Ghițulescu, *Moartea unui mitropolit: Neofit Cretanul*, în „Dilema veche”, nr. 183, 13 august 2007, p. 5.

- Ionescu, G. M., *Istoria Mitropoliei Ungrovlabiei*, vol. II, 1708-1787, Stabilimentul Grafic Albert Baer, București, 1914.
- Iorga, N., *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Ediția a II-a, Vol. II, Editura Ministeriului de Culte, București, 1930.
- Iorga, N., *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, Vol. I, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969.
- Minea, I., *Reforma lui Constantin Mavrocordat. Generalități și părerii vechi*, în „Cercetări Istorice”, II-III, 1926-1927.
- Moașa Nazare, Ruxandra, *Nichifor Sidis, Mitropolit al Moldovei (1740-1750)*, în „Analele Putnei”, V, 2009, 1.
- Papacostea-Danielopolu, Cornelia, Demény, Lidia, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (Sec. XVII-XIX)*, Editura Eminescu, București, 1985.
- Păcurariu, Mircea, *Dicționarul teologilor români*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996.
- Păcurariu, Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2 (sec. XVII și XVIII), ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.
- Pseudo-Enache Kogălniceanu, Canta, Ioan, *Letopisețul Țării Moldovei de la domnia întâi și până la a patra domnie a lui Constantin Mavrocordat voievod (1733-1774)*, ediție critică de Aurora Ilieș și Ioana Smeu, studiu introductiv de Aurora Ilieș, București, 1987.
- Simedrea, Tit, *Tiparul bucureștean de carte bisericească în anii 1740-1750*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an LXXXIII (1965), nr. 9-10.
- Șchiau, Octavian, *Cărturari și cărți în spațiul românesc medieval*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978.
- Tomescu, Mircea, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, Editura Științifică, București, 1968.
- Vintilă - Ghițulescu, Constanța, *Moartea unui mitropolit: Neofit Criteanul*, în „Dilema veche”, nr. 183, 13 august 2007.

## HERMENEUTICA ÎNCREDERII ÎN TEXTUL BIBLIC. MOSHE IDEL

DR. NICOLETA DABIJA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

*nicoleta.dabija@yahoo.com*

**Abstract:** The aim of the following study is to delimit the concept of „perspectivism”, essential for the understanding of the hermeneutic of the trust proposed by the brilliant interpret of judaism, Moshe Idel. By continuing the exegesis of the medieval Kabbalists where they left off, the savant is distinguished among the modern specialists by „a separate approach on Judaism”, which is most importantly a hermeneutical one, that applies to the Kabbalistic literature, but which Moshe Idel wishes to extend over other types of texts as well. The positive Hermeneutics, widely used in the sacred text, the scientist believes, is not an exclusivity of the Judaic domain. The classical works of European literature also come with a „completeness of the sense” and are subject, too, to infinite interpretations. The interpreter's lesson can thus be summarized as the idea that negative interpretations which dominate the European space, though only by continuing a way of thinking and a tradition, have something to learn from the exegetic methods of the Kabbalists, such as positivity and confidence in the text.

**Key words:** divine, the *Holy Bible*, profane, sacred, translation.

### 1. Introducere

În termeni occidentali, hermeneuticele negative, rabinice, sunt cele care abordează o ontologie a secretului, care caută ceea ce este ascuns în spatele oricărui discurs, text sau eveniment și care au obsesia complotului și suspiciunii, în timp ce hermeneutica pozitivă vede textul onest și pe autorul lui, de asemenea, spunând exact ceea ce vrea să spună. Pentru Moshe Idel însă, tocmai acolo unde secretul se manifestă plenar, anume în textul Torei, trebuie aplicată o hermeneutică pozitivă, adică una a încrederii, puternică, realizată de un cititor pasionat, puternic pe măsură<sup>1</sup>. Înțelegerea pe care savantul o propune și o dezvoltă se încadrează în spațiul de studiu al misticii iudaice și este percepută drept o „altă abordare a iudaismului”.

De ce o „altă abordare”? Pentru că e o abordare în primul rând hermeneutică, în condițiile în care specialiștii moderni de pînă la Idel nu s-au interesat prea mult de o analiză în felul acesta. În cercetarea modernă sunt delimitate cîteva concepte

---

<sup>1</sup> Expresia „hermeneutica încrederii” este împrumutată de Moshe Idel de la George Steiner.



asupra simbolismului cabalistic (prezente în *Zohar*), dar sunt neglijate metodele de interpretare sau relațiile interpret-text divin (exemplul elocvent sunt lucrările lui Abulafia). Cabaliștii medievali, de exemplu, erau renumiți prin tehnicile și procesele lor interpretative, influențați fiind, în principal, de literatura rabinică, pe de o parte, și de literaturile ezoterice evreiești timpurii, pe de altă parte. Idel își reține atenția asupra literaturii cabalistiche, pe care o consideră exegetică în mult mai mare măsură decât alte tipuri de texte.

Ce face Moshe Idel? Analizează acest corpus medieval și își propune să continue munca cabaliștilor de unde aceștia au lăsat-o. Exact, nu hermeneutica în iudaism, așa, în general, îl preocupă pe savant, ci literatura mistică. El vrea, după cum precizează în lucrarea *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*<sup>2</sup>, poate cea mai importantă carte de pînă acum semnată Moshe Idel și cea care constituie sursa principală pentru studiul prezent, doar să înțeleagă unele procese de interpretare specifice hermeneuticii generale și să vadă cum anume acestea se pot aplica în analiza altor tipuri de literatură. Accentul lui se situează la nivelul limbajului, însă așa cum acesta apare în textele canonice, nu în discuțiile cabalistiche despre importanța unităților lingvistice separate.

Mai în detaliu, Harold Bloom, cel care realizează *Prefața* lucrării numite, consideră că scopul savantului evreu este de a evidenția modalitățile prin care cabaliștii au delimitat valorile centrale ale Bibliei ebraice și tipurile de hermeneutică la care au recurs ei pentru stabilirea acestor valori. Un scop propus înainte de Gershom Scholem, căruia Idel, „cel mai strălucit interpret al misticismului ebraic”<sup>3</sup>, cum îl numește Ioan Petru Culianu, îi face o critică revizionistă. Accesul la mai multe manuscrise, căci unele au fost descoperite abia spre sfîrșitul anilor '60, dar și analiza amănunțită a altora, îl provoacă pe Idel să corecteze perspectiva lui Scholem. Efectele? Cei mai în vîrstă îl acuză de paricid și de „colaborare cu diavolul”, în vreme ce generația de mijloc și tinerii sunt de partea lui, iar unii deja îl urmează.

Într-adevăr, recunoaște și Harold Bloom, să vii în studiul Cabalei după Scholem, ca istoric-exeget, înseamnă „să fii cumva întîrziat”, într-un mod analog celui în care Cabala însăși este întîrziată prin raport cu Biblia ebraică și Talmudul babilonian. Scholem poate fi corectat, completat, nu însă depășit ori neglijat. Din fericire, Moshe Idel este primul care înțelege acest fapt, din moment ce nu-și propune să-l desconsidere, ci îl tratează ca pe oricare altă operă canonică. Hans Jonas vede în preocuparea lui Idel de a iniția „o altă abordare a iudaismului” un eșec iminent, din pricina neputinței interpretului actual de a cunoaște și de a structura cu adevărat religia evreiască arhaică. Bloom e mai încrezător, în opinia lui

---

<sup>2</sup> MOSHE IDEL, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Traducere de Horia Popescu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 22.

<sup>3</sup> IOAN PETRU CULIANU, „S-a născut la Tîrgu Neamț...”, în *Secolul XX. Cultură și spiritualitate israeliană*, nr. 7-1, 1990, ianuarie 1993, p. 79-80.

e posibil ca savantul să găsească în Cabala un instrument decodicator al interpretării<sup>4</sup>.

Cum singur precizează în *Cuvîntul înainte* al cărții menționate, Idel lasă în întreprinderea sa în plan secund abordarea istorică, fiind interesat mai curînd de dezvoltarea temelor mari ale iudaismului (unele aflate desigur în continuitate istorică, dar altele suportînd afectări importante în timp) și de metodele de interpretare. Studiind textele vechi, savantul devine încredințat că proiectarea unui sens secret într-un text antic, îl provoacă pe acesta din urmă să fie viu în alte contexte decît cele în care a fost conceput. Totodată, textul canonic devine mai influent și pentru că se prelungește în prezent, dar și pentru că transformă prezentul, îl îmbogățește deopotrivă<sup>5</sup>.

În alte cuvinte, Moshe Idel este preocupat să contureze stadiile mai importante ale evoluției conceptelor hermeneutice fundamentale în mistica evreiască, care înseamnă natura textului, metodele de interpretare și experiența interpretului mistic. În Introducerea la *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, savantul numește două procese fundamentale prezente în lucrările iudaismului de după Biblia ebraică, și, aș adăuga, pe care le urmează și le dezvoltă el însuși: unul vizează extinderea conținutului textelor canonice la alte domenii, iar al doilea, legat de primul, presupune construirea unor sisteme exegetice complexe și metode pentru decodarea arcanelor ascunse în textele canonice.

Doar că Idel nu crede că arcele pot fi decodate, cum nici arcanizarea nu presupune găsirea unei chei de dezvăluire a secretelor din textele canonice<sup>6</sup>. Transcendentalizarea sau transparența literaturii antice și medievale nu sunt vreodată rezultatele arcanizării. Căci secretetele sunt cel puțin la fel de puternice ca metodele folosite în rezolvarea lor, nu cedează deloc ușor. Pe de altă parte, poate tocmai complexitatea și excentricitatea tehnicilor de decodare a secretelor duc cu necesitate la ideea că trebuie să existe secrete. Altfel, arcanizarea ar fi un simplu joc, fără miză. În alți termeni, completează savantul, există o metodă cu două fețe: textul canonic nu poate fi decodat, dar, pe de altă parte, tehnicile de interpretare a dimensiunilor semantice ale acestuia necesită tehnici sigure, validate în timp<sup>7</sup>.

Sunt două forme de arcanizare aplicate textului canonic, descoperă Idel. Una principală, fundată pe credința că Biblia ascunde anumite secrete, care a dus la apariția de noi autori clasici în literatura iudaică, iar cealaltă, o supra-arcanizare de fapt, compusă dintr-o serie de supra-comentarii, existente în număr mare, care urmăreau decodarea secretelor, dar folosindu-se de analiza aluziilor, sugestiilor formulate în scrierile anterioare. În acest al doilea caz, pe lângă intenția de dezvăluire a secretelor din textele canonice, autorii vin ei înșiși să completeze lista

<sup>4</sup> MOSHE IDEL, *op. cit.*, p. 16.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>6</sup> Conceptul 'arcan' desemnează secretul, iar procesul de „arcanizare” reprezintă interpretarea secretelor existente în textele biblice.

<sup>7</sup> MOSHE IDEL, *op. cit.*, p. 21.

secretelor, cu unele care nu au neapărat legătură cu literatura canonică, pe care nici clasicii medievali ai ezoterismului, care începuseră ei înșiși să arcanizeze canoanele evreiești, nu le-au văzut<sup>8</sup>.

Moshe Idel rămâne însă sceptic în ce privește posibilitatea de a preciza sensul clar al diverselor pasaje din textele antice și medievale, cu atât mai puțin când sunt abordate subiecte complexe, precum cultul secretului, experiența mistică, revelațiile și structura lumii divine etc., care nu pot fi absolvite total de subiectivitate<sup>9</sup>. Recunoaște în literatura ezoterică iudaică situații de arcanizare sistematică, dar care rețin totuși o marcă personală. De exemplu, unele schimbări intervenite în mediul cultural, de regulă cele care au afectat puternic un interpret, au provocat și o viziune aparte a sensurilor secrete dintr-un text. Alteori, textele însele au inițiat comentarii în diferite tipuri de logici ezoterice, cu deosebirea că interpretările lor erau variate în funcție de idiosincrasii personale. Altfel nu se explică faptul că mistici contemporani, din aceeași religie, poate chiar care au trăit în apropiere, au elaborat interpretări distincte asupra aceluiași text. E la fel de adevărat că s-a întâmplat și ca înțelegeri asemănătoare să fie date de mistici evrei din perioade de timp și din spații diferite. În plus, adaugă Idel, un text mistic poate fi parcurs și înțeles în mod distinct de doi savanți moderni, care recurg la aceeași metodologie<sup>10</sup>.

Lectura Torei, urmată de interpretările asupra diferitelor ei pasaje, a depășit adesea și procesul de pătrundere a sensurilor secrete. S-a creat, de exemplu, disponibilitatea pentru înțelegeri emoționale sau de limită ale experienței mistice. Stările modificate de conștiință conduc, de altfel, lucru cunoscut, la o mai adâncă înțelegere a textului sacru. În plus, se pare că pentru a ajunge la straturile profunde ale unui text e necesar ca interpretul însuși să se ridice cel puțin la același nivel de conștiință pe care l-a avut autorul când a primit inspirația pentru a scrie textul respectiv<sup>11</sup>.

Moshe Idel crede că, în realitate, mulți hermeneuți și-au limitat interpretările din cauza punctului de plecare din studiile lor, reduce la un subiect, deci și la o înțelegere, prin urmare. Practic, numai extinzând aria temelor abordate la alte domenii, numai încercând decodarea secretelor prin metode variate, ei și-au putut dezvolta imaginarul asupra textului analizat și au adus iudaismului înțelegeri diferite și complexe deopotrivă. La fel se întâmplă, completează savantul, și în imaginarul laic modern, fundamentat pe o hermeneutică negativă, sau a suspiciunii, care ține deoparte cititorul de varietatea experiențelor<sup>12</sup>.

Prin comparație cu hermeneuții moderni și post-moderni, exegeții medievali pot fi luați ca cititori puternici. În Evul Mediu, autorul și textul erau unul și același.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>11</sup> MOSHE IDEL, *Cabala: noi perspective*, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Nemira, București, 2000, p. 315.

<sup>12</sup> Idem, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare ...*, p. 37.

Interpreții credeau în natura absorbantă a textelor analizate, credință care i-a condus la perspective de înțelegere ieșite din comun<sup>13</sup>. Textele canonice evreiești erau pentru unii atotcuprinzătoare, căci se identificau cu lumea sau cu Dumnezeu. În spațiul european, Dumnezeu „a scris” Vechiul Testament, apoi s-a retras din lume, căci El este, în toate interpretările, diferit de textul biblic. Ricœur ori Derrida spun mai mult, pentru ei autorul e mort, textul are puțină relevanță, doar cititorul e important și voința lui de interpretare manifestată asupra textului. Lecția lui Moshe Idel, care nu ar trebui neglijată de interpreții europeni, constă în a pune accentul pe deplinătatea sensului, care survine doar din abordarea unei hermeneutici a încrederii, și în a lăsa deoparte pe cât posibil caracterul negativ al exegezei<sup>14</sup>.

Idel încredințează de asemenea că hermeneutica pozitivă nu este o exclusivitate a spațiului iudaic, că autorii clasici din cultura europeană, precum Dante, Shakespeare, Tolstoi, Joyce, vin în operele lor cu o „plinătate a sensului”. Altfel spus, ceea ce savantul numește „calitatea absorbantă a Torei” se regăsește deopotrivă în puterea absorbantă a operei lui Dante sau a lui Dostoievski. Un autor puternic are forța de a-și absorbi lectorii, așa cum o fac și textele sacre<sup>15</sup>.

Pentru a înțelege mai bine ce înseamnă natura absorbantă a unui text, în continuarea studiului insist asupra considerațiilor lui Moshe Idel, din lucrarea *Perfecțiunii care absorb. Cabala și interpretare*, asupra Torei ca text absorbant. Biblia ebraică este cartea sfântă, lucru cunoscut, iar textul ei este un dat, divinitatea și-a pus în ea intențiile, o dată pentru totdeauna. Comentatorul de după excluderea Spiritului divin din procesul interpretativ, despre care există credința că este autorul, sau unul din autorii textului canonic, are o misiune complexă, întrucât, o singură ființă umană este pusă față în față cu revelația divină, și nevoită să înțeleagă fără ajutorul divin, în condițiile în care el însuși crede că prezența divină este esențială în decodarea mesajelor conținute în text<sup>16</sup>.

Exegetul s-a confruntat dintr-odată cu un Dumnezeu tăcut și cu un text-autoritate în îndrumarea divină, de secole. Nu-i rămânea decât o cercetare atentă a Torei, însoțită de credința că din lectura ei va cunoaște lumea și din ea vor veni răspunsurile la toate întrebările acestei lumi. Adesea, preocuparea pentru lectura Bibliei a dus la abandonarea studiului altor texte, care doar au continuat, în mod ezoteric, să fie transmise unei elite evreiești. E vorba de unele tratate mistice sau de anumite texte magice. Această „purificare” a literaturii evreiești a condus în cele din urmă la o atitudine aproape uniformă față de textul biblic<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 16. Calitatea de „a absorbi”, după precizarea lui Harold Bloom (din *Prefață*), desemnează în engleza americană câteva procese asemănătoare: ‘a aspira ceva ca prin pori, a capta întregul interes al cuiva sau a asimila complet’.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 48.

Literatura rabinică a creat un mit în jurul Torei. Biblia ebraică era percepută ca o entitate preexistentă, care, pe de o parte, este înainte de creația lumii, iar pe de alta, folosește ca paradigmă acestei creații. Tora este cartea atotcuprinzătoare cunoașterii lumii și tot ea asigură legătura sfântă dintre Dumnezeu și om. Se creează de aceea o necesitate a studiului Torei, necesitatea aceasta este întruchiparea voinței divine, care pretinde deopotrivă dăruirea totală față de analiza textului biblic. În gândirea rabinică, există, ca un leitmotiv, chiar o reprezentare a lui Dumnezeu în chip de student dedicat Torei. În timp ce în alte texte rabinice și în numeroase texte cabalistice, Tora este considerată „fiica” lui Dumnezeu<sup>18</sup>.

După unii cabaliști, în momentul creației, Tora stătea dinaintea lui Dumnezeu ca un creuzet de litere dezordonate și apărea, într-o descriere, sub formă de foc negru pe foc alb (focul negru erau literele Torei, iar focul alb, pielea brațului divin). De aceea, sulul Torei nu conține vocale, nici punctuație, nici accente, întrucât era la început doar o grămadă de litere neordonate. În această înțelegere, dacă n-ar fi fost păcatul lui Adam, literele s-ar fi putut uni altfel, ar fi dus deci la alcătuirea unei alte istorii decât cea pe care lumea a cunoscut-o.

Interesant mi se pare că, în cea mai mare parte a interpretărilor rabinice, spațiul alb, locul inscripționării literelor, este elementul de primă importanță, considerat în fapt o manifestare divină. Spațiul alb reprezintă forma interioară, care, în raport cu litera neagră este precum sufletul ce susține trupul, pentru că-l înconjoară, ca în concepția neoplatonică. În plus, lumina albă este echivalentă cu lumina divină, descrisă adesea drept veșmînt divin.

Oricît de mult sens ar rezulta din întrepătrunderea literelor albe cu cele negre, literele separate au propriul lor sens, independent și indiferent de cum sunt poziționate ele în textul biblic. Două concepte hermeneutice se regăsesc aici: procesul de autonomizare a literelor, pe de o parte, și cel al plenitudinii formei Torei, pe de alta. Cabaliștii au formulat o teorie a literelor ebraice, aceea că pentru a duce la alcătuirea unui text divin fiecare element al lui trebuie să fie plin de sens. Așadar, Tora are un statut divin, dar urmînd teoria literelor ebraice, orice text scris în alfabetul ebraic se apropie măcar de acest statut<sup>19</sup>.

Revin acum la ideea menționată mai sus, asupra formei interioare a textului biblic, adică părțile lui albe. Ea a fost luată de cabaliști atît de în serios încît se cerea evreilor respectarea întocmai a detaliilor copierii sulului biblic. În timp ce spațiile albe ale Torei duc cu gîndul la sursă și tănuire, literele negre și combinațiile dintre ele reprezintă aspectele revelate. Ceea ce apare clar este că Tora infinită și spirituală devine mai corporală prin aducerea ei în lume, prin creație<sup>20</sup>. Deși nu e suficient să studiezi limba ebraică pentru a ajunge la aspectul cel mai misterios al Bibliei, căci literele negre nu sunt destul pentru decodarea mesajului divin, dacă sunt acceptate

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 49-50.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 410.

aspectele formale ale transmiterii ei în scris, așa cum au fost construite de regulile rabinice, se poate nădăjdi apoi la atingerea secretelor ultime ale sulului Torei<sup>21</sup>.

Pentru a rămâne în aceeași direcție de analiză, potrivit ortografiei ebraice cuvintele se compun doar din consoane. Diferența aceasta a inițiat un comentariu hermeneutic, ușor de regăsit la numeroși cabaliști teosofi. Biblia ebraică, în special *Pentateuhul*, este scrisă în mod tradițional fără vocale. Ceea ce implică foarte mult cititorul. Practic, prin lectura textului el devine inevitabil și un interpret al lui. Este ceea ce Moshe Idel numește exegeză ergetică, în sensul că interpretarea produce, afectează într-un fel textul<sup>22</sup>. Consoanele nu se schimbă, forma canonică rămâne aceeași, dar vocalizarea poate fi diferită, ca atare și înțelesurile pot varia, căci se modifică sensul frazelor și al Torei în cele din urmă.<sup>23</sup> În practică însă, introducerea vocalelor în procesul lecturii rituale a Torei a fost una reglementată și nimeni nu-și închipuia că interpretările depind de libera voință a vreunui cititor. Totuși, vocalizarea, chiar stabilită de tradiție, diferă efectiv de la o comunitate evreiască la alta, sau aceleași vocale sunt pronunțate într-un mod de comunitatea sefardă și în alt mod de cea așchenazi<sup>24</sup>.

În vreme ce infinitatea despre care am vorbit pînă acum este legată de natura specială a textului, au existat și cabaliști care au perceput-o ca pe un factor extratextual, echivalat cu înțelepciunea lui Dumnezeu. În termenii lui Moshe Idel, vorbim acum de o abordare „non-ergetică”, care presupune că infinitatea textului sacru este dată de o inteligență infinită. Sursele acestei viziuni sunt anterioare Cabalei. Amintesc numai de Moise de Leon, care credea că încărcătura conceptuală a Torei este asigurată de prezența lui Dumnezeu în calitate de autor.

Tora este infinită, pe de altă parte, întrucît numărul de combinații dintre literele sale, cărora li se aplică tehnicile cabalistice complexe de permutare, este de asemenea infinit. Este numită aici una din cele mai ergetice forme de interpretare. Ordinea literelor din textul supus analizei poate fi schimbată pînă la înțelesuri deloc vizibile în succesiunea obișnuită a literelor. Aceste tehnici ale combinării au fost mult dezvoltate în tratatele medievale scrise sub impactul hasidismului așchenazi și în Cabala profetică. *Ars combinatoria* era considerată o modalitate de a ajunge la o înțelegere parțială a secretelor Torei. Călea permutărilor, a șasea în cadrul sistemului exgetic al lui Abulafia, era destinată celor care încercau *imitatio intellecti agentes*, persoanelor care practicau concentrarea solitară și se presupune că inventau „forme” neobișnuite pentru combinațiile de litere<sup>25</sup>.

Cel de-al patrulea înțeles al infinității Torei se referă la flexibilitatea simbolismului cabalistic. Transformarea cuvintelor și propozițiilor în simboluri afectează perceperea limbajului. Cuvîntul luat separat își menține aceleași

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 111.

caracteristici, adică locul lui în propoziție sau funcția gramaticală, însă proiectarea în el a unui aspect al Divinității, chiar dacă inferior, îl transformă într-o entitate absolută. E ca și cum, precizează Moshe Idel, o lingvistică mistică intervine într-un schelet gramatical. Cuvintele Bibliei, considerate momente din autobiografia lui Dumnezeu, devin deopotrivă mijloacele prin care se produce autorevelarea divinității în domeniile inferioare ale existenței<sup>26</sup>.

Referitor la alfabetul ebraic, mi se pare interesant că în literatura biblică nu găsim o metafizică sau o ontologie în acest sens. Nici distincția dintre limba ebraică și limbile „inferioare” nu se face explicit, deși, crede Idel, se poate presupune că exista o distincție la nivelul gândirii biblice. Evreii sunt moștenitorii de drept ai acestei limbi, ei simțeau asta, chiar dacă înțelegerea nu a fost vreodată prezentată polemic. Era ceva de la sine înțeles, care nu trebuie ca atare dovedit. Parțial, completează Idel, lipsa unei metafizici a limbii ebraice este și efectul oralității ei. Procesele creatoare, secțiunile despre cosmogonie, s-au structurat și s-au transmis prin mijlocirea vorbirii, în vreme ce scrierea s-a limitat la partea juridică a Bibliei, la cele Zece Porunci.

Oralitatea procesului creator predomină și gândirea rabinică. Practic, doar concomitent cu articularea formei orale a limbii literatura rabinică și-a exprimat și forma scrisă a limbii creatoare. Un midraș, foarte influent de altfel, după mărturia lui Idel, spune că Dumnezeu a creat lumea contemplând Tora, nu scriind-o. Articularea ei în limbajul scris exprimă de fapt tranziția de la starea haotică la starea cosmică. Tora scrisă are un statut intermediar, ea trebuie să împartă preexistența cu divinitatea și astfel să participe implicit la procesul creației. În plus, relevanța statutului scris al Torei în actul creației s-a extins pînă la literele alfabetului ebraic. Tot într-un midraș apare ideea că fiecare literă a luptat cu fiecare din celelalte pentru ca Dumnezeu să creeze lumea cu ajutorul ei<sup>27</sup>.

În Cabala teozofică survine o altă înțelegere a creației, una care încearcă să identifice în spatele literelor textului sacru trimerurile la decada Sefiroților. Cele zece Sefirot pot fi considerate zece ipostaze ale divinității în procesul de emanație, adică entități intermediare între Dumnezeu și lume, sau aspecte ale divinității însăși. Oricum ar fi luate, ele sunt canale sau trepte prin care sufletul se poate întoarce la Dumnezeu. Cabalistul percepe textul Torei ca pe un aparat simbolic care, dincolo de literele și evenimentele descrise, dezvăluie realități mistice și metafizice. Ca atare, lectura lui nu este una simplă, sunt patru sensuri care așteaptă să fie identificate: literal, alegorico-filosofic, hermeneutic și mistic<sup>28</sup>.

Se poate distinge, din viziunile asupra creației prezentate, faptul că Tora nu este totuna cu autorul ei, cu Dumnezeu, deși cel care o studiază se întoarce în acest fel la credința divină. Moshe Idel consideră precaută presupunerea că Dumnezeu nu

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 27.

este identic cu „sensul” Torei, precum și credința că Biblia ebraică are un mesaj al ei, independent, care îi conduce pe cei abandonați studiului ei la un mod de viață în care îl vor descoperi în cele din urmă pe Dumnezeu<sup>29</sup>.

Idel se ocupă în mod vizibil de cititorii și interpreții puternici, iar interacțiunea acestora cu textele sacre nu se reduce nici la „fuziunea orizonturilor”, în sens gadamerian, nici la înțelegerea de sine a cititorului, cum s-ar exprima Ricœur. Ea presupune restructurări mult mai relevante ale textelor antice. Interpretarea trebuie înțeleasă mai curînd ca o întrepătrundere a exegetului cu textul, ca o înlănțuire a orizonturilor lor spirituale diferite. Cititorii și interpreții nu au abordat literatura sacră doar pentru o mai bună înțelegere a ei ori pentru o mai bună înțelegere de sine. Nu urmăreau modificarea identității scripturilor prin introducerea identității interpretului<sup>30</sup>. Nu fuziunea lor îi preocupa, nici intervenirea unuia în structura celuilalt, ci co-fuziunea orizonturilor spirituale.

Concluzia lui Idel este cu atît mai aproape de adevăr cu cît se înțelege că misticul evreu nu se preschimba în chiar momentul întîlnirii cu Biblia, textul sacru contribuia la religiozitatea hermeneutului și-l conducea la o experiență fundamentală, care, susține savantul, este întotdeauna o a doua întîlnire, „o întîlnire reînnoită”, asta întrucît primul și principalul subiect de studiu în prima copilărie a viitorului mistic este Biblia<sup>31</sup>. Un text care pretinde o interpretare extensivă, de lungă durată, mai mult decît oricare dintre textele religioase, și asta tocmai datorită stilului eliptic și diversității subiectelor sale<sup>32</sup>.

În sfîrșit, mai adaug, urmîndu-l pe Idel, că Tora nu ajută nici la transcenderea unei experiențe obișnuite pentru a ajunge la o divinitate complet distinctă de text. Nu putem uza de ea în traversarea dincolo de cotidian prin abandonarea textului sau prin considerarea autorului ca separat de acesta. Textul și autorul se împletesc strîns. Revelarea lui Dumnezeu ține de susceptibilitatea unei persoane de a-L vedea în unele fragmente sacre, opace înainte de revelație. În vreme ce Gershom Scholem crede că „textul sacru își pierde forma și ia una nouă pentru mistic”, Idel optează pentru o schimbare de ordin epistemic, una care intervine cu o contemplare intensă a profunzimilor textului dat al Torei<sup>33</sup>.

Este aproape evident că înfinitatea interpretărilor existente în mistica iudaică provine din credința în limba ebraică, însă, consideră Moshe Idel, nu e doar atît, ea trebuie înțeleasă ca rezultatul mai multor factori. Există în acest sens explicații variate, sugerate de surse relevante. Hermeneutica polisemică, impusă de teoria sfințeniei alfabetului ebraic, poate fi concurată de explicații la fel de bune, ca reticența unor cabaliști de a admite interpretările filosofice alegorice sau presupunerea existenței unei înțelegeri subtile între natura autorului și text. După

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 86.



cum, sunt teorii care au dominat istoria academică a Cabalei și au dus la neglijarea unor subiecte relevante, dar la fel de simpliste precum încercarea de a pătrunde în conceptele diverse asupra infinității textuale<sup>34</sup>.

În religie nu se poate utiliza o singură metodă. Toate sunt, în fond, relative, fondate pe anumite psihologii, uneori teologii sau ideologii explicite, aceasta este convingerea lui Moshe Idel. Când, orice perspectivă ai aborda, ea rămâne aproximativă, e firesc să încerci să o completezi cu altele. Religia nu poate fi privită ca o entitate de sine stătătoare, deci nu poate fi nici supusă unei analize dintr-un singur unghi interpretativ, fie el teologic, istoric, textual-literar, tehnico-ritualist, comparatist, fenomenologic sau cognitiv<sup>35</sup>. Recomandarea pe care savantul evreu o face este deci cea a utilizării eclecticismului metodologic, necesar tocmai datorită complexității fenomenului religios. Totodată, perspectivismul este și o modalitate de a restrânge pe cât posibil riscul înșelării, inevitabil altminteri<sup>36</sup>.

Pe de altă parte, nu prea există cercetători adepți convinși ai unei singure metode. Aspectele variate ale religiei pretind metodologii distincte. Conceptului de eclecticism, Idel i-l adaugă pe cel de perspectivism. „Desemnez cu acest termen posibilitatea de a interoga o anumită literatură religioasă din perspectiva familiarizării cu o altă literatură religioasă”<sup>37</sup>. La baza acestei ipoteze este viabil principiul conform căruia lecturile erudite diverse pot fi fertile în analiza aceleiași religii. Specificitatea unei religii, dincolo de scrieri, credințe și practici, constituie un efect al felului în care a fost înțeleasă de cei dinafara ei, oricât de deformate ar fi aceste percepții. Iar un cercetător care vrea să înțeleagă complexitatea fenomenului religios nu neglijează ipoteza celui din afara religiei<sup>38</sup>.

În chip de concluzie, subliniez meritul extraordinar al comprehensiunii oferite de Idel, care constă în temperarea caracterului radical cultivat de hermeneutica modernă, prin introducerea pentru comparație a corpusului cabalistic-ezoteric. În studiile din ultimii ani, pe savant îl preocupă puțin să compare, fiind mult mai interesat să plaseze deconstrucția derridiană, prin înțelegere, în cadrul firesc al evoluției gândirii europene. Doar că, hermeneutica încrederii, fructificată de Moshe Idel, atrage atenția asupra faptului că fenomenologia lecturii este puțin valorificată prin ipotezele moderne despre moartea autorului, dar deosebit cultivată în situațiile în care interpretul crede că autorul unui text este viu și încearcă să intre într-un

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>35</sup> De altfel, și în regim mai strâns vorbim tot de interpretări diferite, varietate care vorbește, până la urmă, de frecvența și importanța unei teme. Nu există, de exemplu, o viziune cabalistică despre eros, sex, androginitate. Pe de altă parte, coexistența unor modele diferite, chiar adverse în cadrul aceleiași școli, cărți, poate arăta că în jurul acestei teme au fost adunate diferite interpretări, datorate valorizării ei. *Vesji MOSHE IDEL, Cabala și Eros*, Traducere de Cătălin Patrosie, Editura Hasefer, București, 2005, p. 508.

<sup>36</sup> Idem, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, Traducere din limba engleză de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 9-10.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 27.

dialog cu el, chiar peste secole. Lucrurile se întâmplă astfel mai ales atunci când cititorul percepe autorul ca etern, divin și metafizic. Hermeneuticii moderne îi este la îndemână exercițiul despărțirii autorului de text, radicalismul ei nu este însă și o realitate, iar Idel are grijă să argumenteze în cărțile sale acest fapt și să îndemne pe deconstrucțiștii europeni la recunoașterea atitudinii lor încă teologice.

## Bibliografie

- Eco, Umberto, *În căutarea limbii perfecte*, Traducere din italiană de Dragoș Cojocaru, Editura Polirom, Iași, 2002.
- Idel, Moshe, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, Traducere din limba engleză de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Polirom, Iași, 2008.
- Idel, Moshe, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, Edition Continuum, London-New York, 2007.
- Idel, Moshe, *La Cabbalà in Italia*, Traduzione di F. Lelli, Edizione Giuntina, Firenze, 2007.
- Idel, Moshe, *Cabala: noi perspective*, Traducere de Claudia Dumitriu, Editura Nemira, București, 2000.
- Idel, Moshe, *Cabala și Eros*, Traducere de Cătălin Patrosie, Editura Hasefer, București, 2005.
- Idel, Moshe, *Cabaliștii nocturni*, Traducere din limba engleză de Ana-Elena Ilinca, Editura PROVOPRESS, Cluj-Napoca, 2005.
- Idel, Moshe în dialog cu Sorin Antohi, *Ceea ce ne unește*, Editura Polirom, Iași, 2006.
- Idel, Moshe, *Chaines enchantées*, Traduction par J.-F. Sené, Éditions Bayard, Paris, 2007.
- Idel, Moshe, Malka, Victor, *Les Chemins de la Cabale. Entretiens*, Éditions Albin Michel, Paris, 2000.
- Idel, Moshe, *Golem*, Traducere de Rola Mahler-Beilis, Editura Hasefer, București, 2003.
- Idel, Moshe, *Hasidism, între extaz și magie*, Traducere de Any Florea, Editura Hasefer, București, 2001.
- Idel, Moshe, Ostow, M., *Jewish Mystical Leaders and Leadership*, Edition Jason Aronson, Northvale, 1998.
- Idel, Moshe, *Language, Torah and Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press, 1989.
- Idel, Moshe, *Maimonide și mistica evreiască*, Traducere de Mihaela Frunză, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
- Idel, Moshe, *Mesianism și mistică*, Traducere de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 1996.
- Idel, Moshe, McGinn, B., *Mystical Union and Monoteistic Faith. An Ecumenical Dialogue*, Edition MacMillan, New York, 1986.

- Idel, Moshe, *Mystiques Messianiques*, Traduction par Cyril Aslanov, Éditions Calmann-Levi, Paris, 2005.
- Idel, Moshe, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Traducere de Horia Popescu, Editura Polirom, Iași, 2004.
- Moldovan, Petru, *Moshe Idel. Dinamica misticii iudaice*, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2005.
- Scholem, Gershom, *Cabala și simbolistica ei*, Traducere de Nora Iuga, Editura Humanitas, București, 1996.
- Scholem, Gershom, *Despre chipul mistic al divinității. Studii privitoare la conceptele fundamentale ale Cabalei*, Traducere din germană de Viorica Nișcov, Editura Hasefer, București, 2001.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York, 1946.
- \*\*\*, *Enciclopedia iudaismului*, Redactor coordonator Geoffrey Wigoder, Traducere de Radu Lupan și George Weiner, Editura Hasefer, București, 2006.

## PERSONAJUL CENTRAL AL ROMANULUI *ANTICHRIST* DE ION GHEȚIE\*

DR. MIOARA DRAGOMIR

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

**Résumé:** Parmi les oeuvres écrites par Ion Gheție, le roman *Antichrist* est une création littéraire complexe dont le message est orienté vers la construction du monde intérieur de l'individu et de la société. Dans tous les aspects qui le définissent, à commencer avec son nom, le personnage est construit en antithèse avec la structure et les préceptes bibliques. Ses traits sont reconnaissables dans la réalité, tout comme le monde du roman qui est construit aux moyens d'une technique de la narration très minutieuse. Le discours dans son ensemble, ainsi que les images ont une grande force artistique, soutenue par une excellente valorisation des ressources de la langue roumaine. On est en face d'un roman réel dans le sens le plus profond du mot, car il reflète artistiquement le monde réel. L'action se passe au début d'un siècle où l'humanité a vécu deux guerres mondiales et plusieurs dictatures, dans un monde qui a la tendance d'annuler les individualités, de renverser les valeurs et de les confondre avec leurs opposées.

**Mots-clés:** personnage antithétique, choix d'être, choix de vivre, préceptes bibliques, construction artistique, roman réel.

Bogată sub aspect tematic, profundă prin analiză și mesajele pe care le transmite, complexă și vie în construcția epică și a personajelor, captivantă prin stil, literatura scrisă de Ion Gheție se integrează în familia creațiilor literare de mare valoare din literatura română și universală. Dacă cele nouăsprezece romane, din care, din păcate, opt sunt încă netipărite, și cele patru sute de texte de proză scurtă<sup>1</sup>, din care,

---

\* În memoria lingvistului, filologului și scriitorului Ion Gheție, la 80 de ani de la naștere.

<sup>1</sup> Până în prezent au fost publicate următoarele romane ale autorului, a căror listă o dau după necrologul *Ion Gheție* (1930-2004), de Carmen-Gabriela Pamfil, din „Anuar de lingvistică și istorie literară”, t. XLIV-XLVI, 2004-2006, București, p. 329-331, și articolul *Ion Gheție* din *Dicționarul general al literaturii române*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005, vol. E-K: *Drumul*, București, Editura Cartea Românească, 1983, *Pomul vieții*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1987, *Skepsis*, Timișoara, Editura de Vest, 1991, *S. O. S.*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1991, *O lume pentru fiecare*, vol. I-II, București, Editura Cartea Românească, 1992, *Agonia*, Galați, Editura Porto-Franco, 1997, *Încotro?*, Iași, Editura Institutul European, 1999, *Birătorii*, vol. I-II, Editura Litera Internațional, trilogia *Sub călcâiul vremii: Taina cea mare*, Timișoara, Editura Mirton, 2002, *Fructul oprit*, București, Editura Universal Dalsi, 2004, *Nodul gordian*, București, Editura Universal Dalsi, 2005, *Antichrist*, București, Editura Litera Internațional, 2009. Redau lista scrierilor nepublicate, de asemenea după

iarăși, scriitorul a reușit să tipărească doar un singur volum, ar fi tipărite integral și traduse, această operă ar fi recunoscută și apreciată la justa valoare și, bineînțeles, îndrăgită de publicul cititor; în fiecare epocă de decadentă – ca aceasta pe care o trăim – întotdeauna a existat o parte a omenirii pentru care literatura (beletristică) a constituit o coordonată vitală și a modelat conștiințe. O astfel de scriere, care se impune cititorului cu o forță de creație pe cât de discretă prin naturațea stilului, pe atât de puternică, este romanul *Antichrist*. Printr-o tehnică proprie vie, cinematografică, pe care scriitorul o preferă în toate romanele sale și care este aici tot atât de amplu folosită pe cât e de complex subiectul, cartea surprinde tendințele acestei lumi, tot mai evidente în realitatea imediată. Acțiunea se desfășoară în anii 1908-1909, la începutul secolului al XIX-lea, când se puneau bazele lumii moderne, se conturau noile repere umane ale societății, dar, în același timp și reversul lor. Locul acțiunii este un oraș „de șapte ori secular” (8) din Ungaria de nord, aflat la granița cu Transilvania și Galiția, locuit în majoritate de maghiari și austrieci, de evrei, români, ucraineni, polonezi, multiconfesional, de al cărui istoric și descriere luăm cunoștință chiar în primele două capitole ale cărții. Autorul îl numește K.

Personajul central al romanului este nu un anume personaj negativ, ci prototipul negativ prin excelență, construit pînă în cele mai mici detalii cu atenție de filigran, ce denotă o cunoaștere extrem de profundă, pe de o parte a lumii, pe de alta a preceptelor și structurii biblice, cu intuiții uimitoare asupra ființei umane. În literatură, forța malefică este reprezentată în diverse forme, în general prin creaturi cu arătare umană, dar trăsături și manifestări bizare, ca cele din scrierile lui Poe și Bulgakov, uneori însoțite de animale care, și ele, au elemente ciudate în constituția fizică și în comportament. Personajul lui Gheție este un om. Sintetizînd datele din roman, el poate fi descris astfel: „Un tînăr potrivit de statură, slab, cu umerii strîmți [...], cu capul acoperit de un păr blond-arămiu” (14), cu „ochii căprui cu stropi aurii” (16), cu „buzele subțiri” (19). Român de origine, vorbește curent mai multe limbi, dar preferă să-și scrie gîndurile în nemțește. Este de religie greco-catolic. Orfan de mamă de la naștere și de tată din primul an de studenție, se înscrie, din îndemnul acestuia, împotriva dorinței proprii, la cursurile Facultății de Drept din Lemberg, dar renunță și urmează ceea ce-și propusese inițial, Teologia, la Viena. După doi ani, neputînd respecta rigorile seminarului, abandonează. Este întreținut printr-o rentă lunară de matusa dinspre mamă, baroana Malvina Hirsch, foarte bogată, una din vocile autoritare ale urbei, dar un om cu totul lipsit de credință în Dumnezeu (vezi *Partea întâia*, capitolul IX, și *Partea a doua*, capitolul I). Dintr-un monolog interior aflăm că tînărul împlinește 23 de ani (60). În transmiterea mesajului cărții, opțiunea scriitorului pentru această perioadă a vieții nu este deloc

---

necrolog: *Înăuntru, Năvălirea tătarilor, Facă-se voia mea* („pe care autorul îl considera cel mai bun”, scrie autoarea necrologului la p. 330), *La început era cuvîntul, Punct și de la capăt, Detenție perpetuă, Pasărea cu clonț de oțel și Atentatul*. Din aceeași sursă aflăm și că autorul „se specializase însă în proză scurtă, de vreme ce a scris peste 400 de texte aparținînd acestui gen” (p. 331), din care a publicat volumul *Alfa și Omega*, București, Editura Cartea Românească, 1986.

întâmplătoare. Este o perioadă de răscruce, definitivă în drumul spre maturitate, de întrebări asupra acestei lumi, a rostului propriu, de decizii pentru un anumit fel de a trăi. De asemenea, numele personajului, – pe care îl aflăm chiar în incipitul romanului – Emanuil Gherman, este sugestiv, constituind un alt detaliu semnificativ, gândit, în tehnica romanului, în același scop: Emanuil este unul din numele biblice ale lui Iisus Hristos, însemnând „Dumnezeu este cu noi”<sup>2</sup>, iar *gherman*, un cuvânt folosit în dialectul din Banat și Ungaria, are semnificația „cumpăna de la fântână”<sup>3</sup>. Personajul este creat cu atâta autenticitate, încât avem impresia că se construiește sub ochii noștri și, pe măsura înaintării în lectură, înclină cumpăna devenirii sale, din ce în ce mai mult spre unul din cele două feluri de a fi și de a trăi pentru care, în cursul existenței sale, optează orice om.

Structura intimă, trecutul și intențiile lui Emanuil Gherman ni se dezvăluie prin tehnica introspecției, în capitolul VIII al primei părți, în care personajul se destăinuie numai pentru sine (nu și pentru cei din jur), în scris: „N-am spus nimănui nimic despre taina mea, o păstrez ascunsă în adîncul sufletului. Rîndurile acestea nu vor fi niciodată trădătoare, deoarece îndată după recitirea lor, le voi da flăcărilor” (61). Prin excepție, acest capitol are și un titlu – *Confesiune /fragmente/*. Ni se înfățișează un om într-o continuă căutare de sine, autodirijată după dezideratul necesității unei „stăpîniri a spiritului” (71) în lume, pe care, însă, o concepe numai într-o formă absolutistă: „puterea e o entitate de sine stătătoare, care se mulțumește cu ea însăși. Nu altfel e acela ce stăpînește puterea” (72). Constată că se poate sluji de o anumită forță, care i se revelează o dată în copilărie și a doua oară la vârsta de șaptesprezece ani, cînd, rătăcit într-un cîmp de secară, intră într-o bisericuță. Acesta este momentul în care aflăm pentru prima dată despre o dominantă a naturii sale, trufia, luciferismul:

Lumina săracă ce se filtra printre ferestrele colbuite cădea asupra unei icoane ferecate în argint a Mîntuitorului, aflată în dreapta altarului. M-am apropiat pînă am simțit privirea celui zăgăzuit întîlnindu-se cu a mea. Nu am căzut în genunchi, deoarece știam că nu-i sunt mai prejos și nu e nevoie să mă umilesc înaintea lui. I-am spus cu voce tare ceea ce mi se spusese și mie prin lanurile de secară: „Tu îmi vei arăta calea!” Nu m-am închinat nici atunci, nici mai tîrziu cînd am părăsit biserica. (69)

Scriitorul construiește personajul antitetic structurii biblice, cu referire la momente și elemente referitoare la Iisus Hristos, precum acesta: „Steaua ciobanului, coborîta spre mieznoapte, deasupra Cetățuui, își trimitea, nemișorată, lumina rece, albastră. «Semnul» gîndi el, cu o exaltarea abia stăpînită. «Oare se va

<sup>2</sup> Vezi și Felicia Dumas, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși român-francez*, Iași, Editura Doxologia, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, 2010.

<sup>3</sup> Vezi *Dicționarul limbii române* al Academiei, seria veche, Tomul II, Partea I, F – I, București, Monitorul oficial și imprimeriile Statului Imprimeria națională, 1934, s.v. *gherman*.

lumina cerul și pentru mine?»” (60). După reperele biblice sunt concepute inclusiv replici și dialoguri „în oglindă”, în diferite momente ale evoluției firului epic.

În planul său de a se autoeduca într-un anume fel, Gherman crede că Hristos este „cel mai desăvârșit om din cîți s-au născut și se vor naște vreodată” (146), dar îi tăgăduiește divinitatea<sup>4</sup>. Își exprimă convingerile în discuții cu polonezul Andrei Mularz, unul din pușinii oameni din jurul său care îl interesează. Stăpînit de aceste convingeri, își construiește „calea” într-un fel premeditat. Caută „cu furie” în Evangheliile trăsăturile celui pe care vrea să-l urmeze pentru a afla cum să manifeste și să ducă la împlinire ceea ce crede că sunt puterile sale. Respingîndu-l pe Iisus Dumnezeu, își interzice în mod voit accesul la pleroma divinității lui Iisus și vede în acesta fațete din diverse prototipuri umane, la care ajunge prin interpretări pe care mintea sa le poate obține numai pe rînd. Într-o primă fază a căutărilor, în timpul studiilor la seminarul din Viena, își creează o imagine despre Hristos Consolatorului: „cel ce năzuise să îmblînzească sufletele oamenilor, picurînd un strop de dulceață în viețile lor învrăjbite de patimi, strîngîndu-i laolaltă, într-o singură mare familie, înăuntrul nesfîrșitei sale iubiri” (154) și intenționează să scrie despre această morală o lucrare, *Cartea înmățăturilor*. La întoarcerea în K., părăsește această cale. Singura problemă care îl preocupă de aici înainte este aceea a felului în care Iisus și-a manifestat puterea prin minuni. Reluînd cu înverșunare sporită studiul *Evangheliilor*, iscodește atitudinea lui Hristos în tot ce este gest și manifestare umană, cu scopul expres de a o prelua, și se gîndește să scrie o *Carte a minunilor*: „minunile [...] trebuiau cercetate cu spirit lucid și nepărtinitor, dar nu pentru a le admite sau a le contesta natura reală, ci numai în scopul de a cunoaște felul de a gîndi și de a se purta al celui ce săvîrșea miracolele, atitudinea lui față de acestea” (252). Din această perspectivă își construiește alte imagini ale lui Iisus: „S-ar putea într-adevăr ca imaginea lui Christos să fie înșelătoare, murmură Gherman pe gînduri. Sub straietele mohorîte și sub cununa de spini se ascunde omul puternic, neînduplecat, Atletul, Stăpînul. Acesta să fie Christos? Dar *celălalt*, Visătorul, Poetul? Și care dintre ei este cel adevărat, Christosul meu?” (147). Această interpretare este dusă la extrem printr-o întrebare cutremurătoare: Visătorul și Atletul ar fi două suflete „zăvorîte în trupul lui, două ființe îndușmănite care au vrut să-l călăuzească pe drumuri atît de diferite?” (154).

---

<sup>4</sup> Desigur, această negare ne duce cu gîndul la prevestirile din *Epistola întâi a Sf. Apostol Ioan*: „2.21: V-am scris nu pentru că nu știți adevărul, ci pentru că-l știți; și știți că din adevăr nu vine nici o minciună. 22. Cine este mincinosul, dacă nu cel ce tăgăduiește că Iisus este Hristos? Acela este antihrist, cel ce tăgăduiește pe Tatăl și pe Fiul.” Sf. Apostol Ioan prevestește și o altă tăgadă, a naturii umane a lui Iisus: „7. Pentru că mulți amăgitori au ieșit în lume, care nu mărturisesc că Iisus Hristos a venit în trup; unul ca acesta e amăgitorul și antihristul”; vezi *Biblia sau Sfînta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneli, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001. Toate trimiterile sunt după *Concordanța biblică*, s.v. *Antihrist*.

Interesat de manifestările puterii, cu aceeași fanatică credință își plăsmuiește din ce în ce mai înverșunat imaginea făcătorului de minuni, interpretând pasajele evanghelice după scopurile sale. Pe de altă parte, negînd divinitatea lui Hristos și asumarea lumii, inevitabil, aceste interpretări îl duc într-o stare de confuzie, din care crede că se salvează printr-o încredere oarbă în sine. În același timp, ținînd să fie stăpînul unei puteri „care se mulțumește cu ea însăși”, deci el însuși să devină la fel, Emanuil Gherman devine un egolatriu, interesat numai de sine. Alegînd această cale, el își stabilește precepte după care se formează în acest chip. Unul din acestea este exprimat într-o discuție cu Mularz: „Da, puterea e libertate, ca să fie liber, omul are nevoie de singurătate [...]. Libertatea înseamnă independență: să nu atîrni de nimic – asta e totul” (36-37). Călăuzindu-se după acest precept, Gherman se însingurează voit, devine un izolat. Faptul sîrînește nedumerire printre puținii oameni din preajma sa și reacția mătusei sale.

În concepția sa, la independența totală în relațiile cu oamenii ajunge eliminînd, pe de o parte, orice liant social, în afara celor strict necesare și, pe de alta, despoindu-se de sentimente și de trăiri:

Porunca momentului de față este să nu răspund în nici un fel la ceea ce vine din afară, în măsura în care, răspunzînd, mi-aș pierde stăpînirea asupra propriei mele persoane. [...] A suferi înseamnă a lua o atitudine sufletească și morală, căci suferința nu e decît o împotrivire, mai mult sau mai puțin ascunsă. A rămîne indiferent, iată cea mai înaltă treaptă spre care poate aspira cineva. (72-73)

Luptîndu-se cu sine pentru a-și reprima sentimentele și trăirile, refuză să lase loc iubirii pentru altcineva, de aceea, atunci cînd o întîlnește pe Elsa, pornirea de a o cunoaște este urmată automat de retractilitate: „Își explica cu greu acea sporire a interesului pentru o persoană necunoscută” (83). În timpul concertului ei are trăiri profunde, cu totul noi pentru el, pe care vocea Elsei și muzica i le-au putut aduce în suflet: „Un val de căldură îl înmuiașe din creștet pînă în tălpi, ceva necunoscut, ca un îndemn fierbinte, palpită în adîncul lui” (101). Își reprimă și emoțiile care, în felul de a fi închis, autoimpus, îl tulbură: „Aerul răcoros al serii îl înviorase. Emoția era undeva departe. Acum se simțea din nou sigur pe sine” (103). În programul devenirii sale, consideră sensibilitatea și sentimentele o piedică: „Îi apăreau neîncetat înaintea ochilor chipurile sutelor de oameni [...], silueta uscățivă a părintelui Lewandowski care, de la altarul bisericii își îndrepta rugăciunile spre el. Era încă vulnerabil, platoșa în care își ferecase ființa mai prezenta un loc neapărat [...]. Credința îndărătnică și nesupusă mai șovăia îndepărtînd zalele de neștrăbătut tocmai în dreptul inimii” (530). Singurul om față de care Gherman se deschide este Elsa Weprzyk, pe jumătate poloneză, româncă dinspre mamă, cu care comunică în românește. Dar sentimentul iubirii fiindu-i străin, nu poate simți și exprima decît o stare bună în prezența ei: „Îi ținea mîna într-a lui și o examina cu o expresie nouă, în care se citea mulțumirea că o are alături și se bucură din toată inima de prezența



ei” (374). Concepția ei despre viață și structura sufletească sunt total opuse felului în care Emanuil Gherman vrea să se construiască: „Fire deschisă, părea gata să mărturisească gânduri sau întâmplări asupra cărora altcineva ar fi păstrat tăcere” (175). Îl iubește pe Emanuil „din tot sufletul” și este singura care, observând drumul pe care a apucat-o, îl îndeamnă, cu toată ființa ei, să se oprească: „De mine vrei să te ferești? Când îți spun să rămii, te am în vedere întâi de toate pe tine. N-ai să găsești nimic la capătul drumului pe care ai pornit. Cu fiecare pas te cufunzi într-o prăpastie din care nu te va scoate nimeni, iar prăpastia se află înăuntrul tău și e cu atât mai adâncă” (442). Inevitabil, această relație, în care Gherman alege să meargă pînă la extremul egocentrism, pe un drum fără întoarcere, nu se împlinește. Distrugerea ei înseamnă și lupta împotriva vieții, reprezentată prin moartea copilului lor încă nenăscut și apoi a Elsei, iar deznodământul ei este exprimat în comentariul naratorului: „Luni de zile se luptaseră amîndoi din răspuțeri împotriva pasiunii care punea treptat stăpînire pe ei, fără a înțelege de ce se tem și ce anume are fiecare dintre ei de apărut. Răspunsul, pentru amîndoi tîrziu, îl primea acum, ea murind, iar el privind-o cum se duce” (549).

Gherman își pune problema dăruirii de sine, a ceea ce trebuie dat și a ceea ce trebuie păstrat pentru sine și o dezvoltă în discuții cu diverse personaje. Fiecare dă soluția și o înfăptuiește după măsura sufletului său. Pe măsură ce înaintează în felul de a fi pe care se luptă să și-l clădească, el își apără egoismul tot mai încrîncenat. În discuțiile cu Elsa se mărginește să și exprime gândurile care, ele însele, sunt inumane:

- Nimic nu e mai plăcut în viață decît să dai din inimă.
  - Așa susțin unii, comentă Emanuil, cu un suris care ei nu-i plăcu. De fapt, nici unul dintre noi nu dă decît ceea ce îi prisosește.
  - Să fie într-adevăr așa? se îndoi ea, ridicîndu-se de la masă.
  - Firește, altminteri fiecare act de generozitate ar fi egal cu o mică sinucidere.
- Elsa nu-i comentă vorbele. (163)

Autoanalizîndu-se, după ce oamenii din jur îi arată sentimente de prețuire și Elsa i se dăruie, ajunge în punctul în care trebuie să incline balanța și din această perspectivă, interpretată după criteriile dictate de drumul spre puterea suficientă sieși, pe care și-o dorește: „Ceva străin i se furișase în viață, adus de oamenii lîngă care trăise. I s-au deschis uși, iar el le-a deschis pe ale sale. A învățat să dea, el care pînă atunci știuse numai să primească [...]. Dîndu-i-se, lumea îl cerea, închinîndu-i-se, încerca să-l stăpînească. Iar el avea de ales între a da și a păstra. Între cele două laturi ale săbiei se afla un singur tăiș” (450). Hotărîndu-se, devine tot mai suficient sieși, după cum se exprimă într-un dialog cu preotul Lewandowski:

- Trebuie [...] să dai din dragoste ceea ce ai oamenilor, întocmai precum Christos [...].
  - Părinte, interveni Emanuil, singurul bun al omului e el însuși. Dîndu-se, se pierde.
- (484)

Egotismul dus la extrem generează, evident, ură, pe care o arată într-o altă discuție, la același îndemn al preotului:

Împărțind, se pierde întregul. Dînd, te dai, ți-am mai spus-o. Cui anume să dau? Unei haite de cîini turbați? N-ar însemna oare să azvîrlim mărgăritarele înaintea porcilor? Și-apoi iubirea de care-mi vorbești atât! Iubirea e risipă, nu iubesc decît cei slabi. Cu ce s-a ales Christos, lăsîndu-se străpuns de iubire și dăruindu-și pînă și hainele de pe el? [...] Dar învățăturile sale? (544)

Singurul sentiment pe care îl are față de semeni este disprețul, pe care și-l înrădăcinează tot mai adînc și-l sporește. Deși neexprimat inițial, îl percepem din comentariul naratorului, care surprinde personajul într-o imagine premonitoare, de asemenea de sorginte biblică, cea în care Satana îl ispitește pe Iisus cu împărățiile lumii. Oamenii sunt numiți prin cîteva sinonime care definesc ființa umană ca fiind lipsită de însemnătate: „La picioarele sale, pe esplanada de la poarta Cetății, se deplasau într-o mișcare abia perceptibilă minuscule ghemotoace multicolore” (19). Și, tot în același loc: „Nu-și dezlipi privirile de pe întinderea netedă de la poale și de pe mogîldețele care se mișcau neîncetat pe suprafața ei” (20) și constatarea care este exprimată tot prin vocea naratorului: „La urma urmei, totul depinde de înălțimea la care te ridici și de distanța pe care o așezi între tine și oameni. Contemplați de sus, oamenii sunt asemenea unor gînganii. Îi vezi cum se mișcă, însă nu le auzi vocile. Nici prin minte nu ți-ar trece că acele mărunte animale pot gîndi” (20). Același atitudine manifestă și în interpretarea acțiunilor lui Iisus, în care caută să se vadă pe sine: „Ești uriaș, ochii tăi privesc de la mare înălțime mulțimea de insecte care mișună la picioarele tale. Nimic mai ușor decît să-i strivești cu talpa sandalei și, cu toate acestea, ei te ignoră” (298). Același sentiment este exprimat cu intensitate mai mare, pe măsură ce personajul evoluează, în monologuri interioare:

Proștilor! gîndi Gherman, dispărînd după colț. Ce ușor înghițiți orice, tu și alții de seama ta, așa pe nemestecate, neavînd habar ce vi s-a pus în farfurie. A nu depinde de nimic! Ți-am dat o formulă pe care ai prins-o din zbor și ai mestecat-o pe loc. Nici măcar nu te-ai întrebat unde vei ajunge, străduindu-te să nu depinzi de nimic. (38)

Concepînd o asemenea formă de stăpînire a spiritului, „suficientă sieși”, neagă orice formă de manifestare a spiritului în istorie, în religie sau în literatură, rostul acestora și, totodată, reperele umane care le reprezintă. Este autodidact, disprețuiește școala, nu vede rostul adevărat al învățaturii și nici pe acela de a împărtăși celor din jur cele aflate: „Dar întotdeauna m-am întrebat: ce rost are să dovedesc altora ce știu? Cui slujește asta și în ce măsură atîrn eu de notele profesorului?”(66). Pentru planul pe care și l-a propus studiază cu încrîncenare *Evangelhiile*, într-un mod haotic, și, în paralel, ebraica. La început neutră cînd îi

descrie gândurile și acțiunile, cu cât înaintează în epic, vocea naratorială intervine<sup>5</sup>, caracterizându-le și cenzurându-i-le:

Se apucase să citească cărțile sfinte la întâmplare, urmînd unor imbolduri de moment, cu convingerea că-l așteaptă revelații grabnice și însemnate. Cu cât își continua drumul înșelător, simțea într-un fel care nu lăsa loc îndoielii că se rătăcește în amănunte lipsite de preț și trece fără putință de a se mai întoarce pe lîngă adevăruri covîrșitoare. Trebuia să se întorcă din acea înaintare furioasă, dar încăpățînarea și trufia îl purtau îndărătnice mai departe. Se îndîrjea să rătăcească pe o cale greșită, fără speranțe de a ajunge în locul dorit și nici măcar într-un loc anume. (242)

În același mod, încrezător în posibilitățile rațiunii proprii de a interpreta, Gherman minimalizează pînă la negare tradiția patristică: „Dar dogmele? Caracterul sacrosanct al revelației divine? [...] eu m-am întrebat demult și mă întreb și acum: de ce ar fi interpretat mai bine cuvintele Domnului niște bărbați, altfel vrednici de toată lauda, care au trăit în veacurile II, IV, V, adică la granițele barbariei, decît am putea-o face noi, cincisprezece secole mai tîrziu.” Această atitudine ne trimite cu gîndul la versetul din profetul Daniel<sup>6</sup> și din Apocalipsă<sup>7</sup>.

Încredințat în sine, în paralel își pune în aplicare concluziile la care ajunge și, în firea pe care o capătă urmîndu-și programat preceptele, forța căreia îi poruncește pare că începe să-l asculte. Travestit în preot, intră în confesionalul de la catedrala Sf. Ignác, una din bisericile catolice din oraș, și ascultă spovedania mai multor femei. Scopul său este de a stăpîni, de a domina, manipulînd conștiințele oamenilor și neasumîndu-și urmările:

Era firesc, în asemenea împrejurări, să descopăr taina unor suflete în restriște [...], am înțeles că ființele acelea au devenit ale mele. Le-am poruncit să mi se supună și ele mi-au ascultat poruncile. A fost un joc amețitor. Ca să le schimb viețile, le-am dat iluzii, i-am făcut să se simtă tari, pentru ca apoi să-i pun să-și calce în picioare cele mai scumpe credințe [...]. Bieții de ei, își imaginau că le fac pe toate după capul lor, nu știau că ascultă de o voință străină [...]. Slugile mele mă ascultasera orbește, fără abatere. Învățasera pe dinafară, dar nu au vrut s-o spună mai frumos decît mine, cel care pentru ei eram soarta oarbă [...]. Ca și cele trei ființe omenesti, dar *în chip conștient*, eu am transformat istoria lor într-o chestiune de orgoliu. (64)

---

<sup>5</sup> Vezi și în alt loc: „Nu credea în posibilitatea ca toate acele *pretinse* [s.m.] miracole să se fi săvîrșit fără știința sa, dar nu uita, totuși, clipa de emoție trăită la vederea fetiței desfigurată și nici atingerea părului ei cu degetele” (528).

<sup>6</sup> „7.21. M-am uitat și cornul acela făcea război cu sfinții și i-a biruit, 22. pînă ce a venit Cel-Vechi-de-Zile și le-a făcut dreptate sfinților Celui Preainalt; și a venit vremea și sfinții au ținut împărăția.”

<sup>7</sup> „13.7. Și i s-a dat să facă război asupra sfinților și să-i biruie; și i s-a dat ei stăpînirea peste toată seminția și poporul și limba și neamul.”

Numele Antichrist apare pentru prima dată atunci când preotul anunță oamenii despre cele ce întîmplate: „Biserica fu cuprinsă de spaimă, ca și cum însuși Antichrist s-ar fi arătat, dintr-o dată, vederii obștești” (168).

Cu cît înaintează în faptele sale se autosupraveghează, pentru a observa când îl ascultă puterea de care a constatat că se poate folosi. Se roagă, împreună cu una din femei, și în oraș se propagă vestea că copilul acesteia, pe patul de moarte, s-a însănătoșit. Din acest punct, acțiunile sale, ca și replicile față de cei care i se supun, perfect mimetice acțiunilor hristice din *Evangelie*, se înmulțesc și culminează cu vindecarea orbului Boldiszár. Oamenii, convingși de „semne și minuni”, i se supun și reacționează ca atare<sup>8</sup>. Preotului Lewandowski, cu care are îndelungi discuții, îi destăinuie că el este „Sfîntul” pe care lumea îl așeaptă. Aflat într-o criză mistică, în care este condus de propriile îndoieli, preotul este cucerit de carisma lui, de formele de manifestare exterioară, – remarcînd inclusiv coincidența de nume –, de darul înnăscut de a convinge, pe care i-l observase și Mularz: „Rămii în singurătate și lasă-te ispitit. Ispita e întotdeauna rodnică atunci când se află în noi și nu în afara noastră [...]. E fără număr ceata celor ce nu știi de dumneata și te așteaptă [...]. Mulțimea nu crede decît în ceea ce vede cu ochii și simte cu pipăitul. Trebuie să-i convingi, dacă vrei să te urmeze [...]. Dezvăluie-mi mărturia credinței celei noi, iar eu o voi repeta vorbă cu vorbă” (483)<sup>9</sup>.

În devenirea sa pe calea pe care și-a ales-o, în căutarea sinelui pe care și-l construiește, într-un final ajunge la ținta pe care și-o propune. Scriitorul compune momentul magistral, cu o mare forță de sugestie, folosind motivul dublului din oglindă:

Cine sunt eu? Rosti el cu voce tare. Se ridică cu încetinelă, cuprins de o tulburare adîncă [...]. Ochii îi căzură asupra oglinzii dreptunghiulare de Murano [...]. Se opri la un pas de oglindă și își lăsă privirea să se piardă în adîncul propriei priviri. Rămase așa, călăuzit de necontenita ducere și întoarcere a luminii reflectată în sticla poleită, pînă cînd cei doi oameni aflați față în față se contopiră într-unul singur. Atunci adevărurile descoperite în ultimul timp se încheagară la un loc, iar în mintea lui străluci lumina.

– *Eie așer eie!* Auzi el o voce puternică în apropiere.

Îi trebui o vreme ca să-și dea seama că glasul lui rostise cuvintele ebraice: „Eu sunt cel ce sunt.” Limpeziți dintr-o dată, ochii întîlniră în dreptunghiul de lumină din față un bărbat străin, înalt de statură, drept și puternic, cu barba aurie-roșcată. O strălucire stranie, izvorîată dinăuntru, îi lumina trăsăturile. Un val de cucernicie îi năpădi ființa. Voi să se plece înaintea străinului, dar genunchii refuzară să se curbeze. Întinse mîna dreaptă

<sup>8</sup> Acest moment ne duce cu gîndul la cuvintele din *Epistola a doua către tesaloniceni* a Sf. Apostol Pavel: „2.9. Iar arătarea aceluia va fi prin lucrarea lui Satan, cu toată puterea și cu tot felul de semne și minuni mincinoase.”

<sup>9</sup> Episodul amintește de cuvintele din *Sfînta Evanghelie după Matei*: „24.4. Și, răspunzînd, Iisus le-a zis: Luați aminte să nu vă amăgească cineva. 5. Că mulți vor veni în numele Meu, zicînd: Eu sunt Hristos! și pe mulți îi vor amăgi”; „24.10 [...] Atunci mulți se vor poticni și unii pe alții se vor vinde și unii pe alții se vor urî.”

cu sfială și își trecu degetele peste obraz, pînă cînd acestea îl recunoscuseră. Și dintr-odată se simți uriaș și neschimbător, mutat într-un loc înalt, apropiat de ceruri, de unde privea cu un ochi rece și necruțător. (433-434)<sup>10</sup>

În dialogurile lui Gherman cu alte personaje, Andrei Mularz sau Repka, se pune problema felului cum ar trebui condusă și organizată omenirea. Într-o concepție pe care nu o mărturisește, Gherman își imaginează o orînduire construită pe tema biblică a turmei și a păstorului sub un raport inversat, stăpînitor-stăpîniți: „Omenirea va fi unită și omogenă, lipsită de individualități, asemenea turmei. Și, pe deasupra, docilă, mărginită, răbdătoare, căci în metaforele lui Christos, animalele turmei sunt întotdeauna oile [...]. Trăind în afara turmei, omul e pîndit de primejdia de a se rătăci și a se pierde. El trebuie readus în rîndul mulțimii. Numai în mijlocul celorlalți își poate dobîndi fericirea. Spiritul de turmă, absolut necesar mîntuirii, va fi sădit în sufletele omenirii numai aducînd în prealabil indivizii la cea mai desăvîrșită egalitate” (364). Imaginea revine la finalul cărții cînd, ținîndu-și ultima predică, după ce i se cere retragerea la pensie în urma celor întîmplate în biserică, de la amvon, vorbește oamenilor despre o apocalipsă prezentă și viitoare. Discursul este un fel de purgatoriu propriu și descrie imaginea devenirii lumii așa cum se va fi supus unui stăpînitor ca cel pe care el îl încurajase:

Două mari păcate săvîrșește omul împotriva Speranței. Unul este deznădejdea, adică îndoiala în bunătatea fără de sfîrșit a lui Dumnezeu, care împinge pe atîția nenorociți să-și curme într-un moment de nesăbuință firul zilelor. La fel de neiertat este celălalt păcat, prezumția, cu alte cuvinte, îndrăzneala omului de a se bizui numai pe propriile puteri și nu pe harul și bunătatea nesfîrșită a lui Dumnezeu [...]. Stăpînit de orgoliul său nedomolit ca de o febră mistuitoare, omul și-a dărîmat cetatea de apărare, numind-o temniță, și s-a proclamat liber și de sine stătător [...]. L-a izgonit pe Dumnezeu, ajungînd singur și părăsit [...]. Cum nu avea cui să i se închine, și-a făcut chip cioplit din propria făptură. Trufia s-a răspîndit ca rîia, a năpădit toate sufletele, pînă și pe ale noastre, frați

---

<sup>10</sup> Acest moment amintește de cuvintele din *Epistolei a doua către tesaloniceni*. „2.3. Să nu vă amăgească nimeni în nici un chip, căci ziua Domnului nu va sosi pînă ce mai întîi nu va veni lepădarea de credință și nu se va arăta Omul-nelegiurii, Fiul-pierzării, 4. Potrivnicul [notă Anania: Aceste trei apelative se referă la una și aceeași persoană. După Sfîntul Ioan Hrisostom, această persoană nu va fi Satana, ci un om care se va folosi din plin de puterile înșelătoare ale Satanei], cel ce se înalță mai presus de tot ce se numește Dumnezeu sau e făcut pentru-nchinare, așa ca să se așeze el în templul lui Dumnezeu și să se arate pe sine că este Dumnezeu.” Prevestirea din aceste versete este reprezentată și în partea finală a romanului, într-o imagine de mare forță compozițională: „Preotul se întoarse spre asistență spre a rosti: *Ite, missa est* [...]. Ecoul cuvintelor cîntate nu se stinsese de-a binelea, cînd se albi vizibil la față, ochii-i ieșiră din orbite, iar trupul păru că i se schimbă într-o stană de piatră. Ceva tainic, ceva greu de rostit se petrecuse în naosul cufundat în fum stătut de tămîie, unde sute de priviri se zgîiau spre el, speriate de ceea ce avea să urmeze. Holbă și mai tare ochii, un spasm îi înțeleștă gîtlejul. O fîiță uriașă, neînchîpuit de mare și de puternică, pe care o simțeau înainte de a o zări, umplea treptat naosul, înălțîndu-se pînă în tavanul boltit, ca să coboare apoi asemenea unui suflet copleșitor asupra sa. «A veni», gîndi el, înainte de a se prăbuși pe treptele altarului?” (526).

și surori, cei ce ne-am adunat astăzi în casa Domnului [...]. Mulți dintre noi se mai lasă amăgiți de liniștea mincinoasă a cetății, mănîncă, beau și petrec fără grijă, căci peste ochii lor s-a lăsat un vâl des, iar urechile le-au fost înfundate cu ceară [...]. Chipul lăuntric al omului se va schimba, iar lumea se va face deopotrivă lui [...]. Se vor ivi proroci mincinoși [...]. Unii vor fi crunți la înfățișare, pe cînd alții vor zîmbi tot timpul, săvîrșind cele mai mari mîrșăvenii [...]. Pe măsură ce-și va schimba chipul lăuntric, omul se va schimonosi și pe dinafară. (552-557)

Motivul dublului este utilizat, pe de o parte, în reprezentarea în oglindă, ca dublul sinelui, sau, mai bine zis, sinele care se transformă și devine un alt ego, dar și în altă formă de expresie: a personajului dintr-un tablou, descris în carte, cu care personajul cărții se aseamănă. Pictura, numită într-un mod sugestiv și propriu „icoană”, atunci cînd naratorul face referire la Maica Domnului cu Pruncul, și „tablou” cînd se referă la un personaj străin, aflat în interior. Scriitorul a gîndit acest detaliu în tehnica narativă pentru a sugera și cealaltă lume, paralelă, veșnic în iscodire, care se opune spiritului divin, pe care, însă, îl copiază în diverse forme: „În spatele tronului, în al doilea plan spre stînga, se zărea o siluetă bărbătească, un tînăr de vreo douăzeci și cinci de ani, cu o mică barbă blondă, îmbrăcat într-un costum de mătase înflorată, cu mîneci bufante, avînd în cap o tocă de catifea cu pană de șoim. Putea fi donatorul, în ciuda vîrstei tinere, dar atitudinea lui contrazicea o asemenea presupunere. Nu stătea în genunchi, cum s-ar fi convenit, ci, întors cu urechea într-o parte, asculta neliniștit o vorbă ce i se șoptea de undeva din afara tabloului” (112). Înfațișarea lui fizică e izbitor de asemănătoare cu a lui Emanuil Gherman și este observată de mai multe personaje.

Cartea se încheie cu un gest final al preotului Lewandowski și cu o imagine care reprezintă lupta veșnică, dar concretă, reală, între bine și rău și greșeala celui ce merge pe calea răului:

– Seductor! țipă el cu vocea ascuțită și zvîrli cu putere cartea de rugăciuni pe care o ținea în mînă.

Învîrtindu-se în aer, volumul legat în coperte negre izbi chipul Pruncului Isus, sfîrtecînd pînza uzată de vreme. În stînga găurii zdrențuite, scăpat de mînia preotului, tînărul cu barbă blondă și pălărie cu pană de șoim, asculta mai departe vorba tainică pe care i-o șoptea cineva nevăzut, aflat în afara tabloului. (558)

Departea de a fi naturalist și ocolind capcanele verismului, *Antichrist* este un roman realist, în sensul cel mai profund al cuvîntului, întrucît cuprinde trăsăturile dominante ale lumii reale, prezentată esențializat și artistic. Scriitorul creează portretul unui stăpînitor al puterii, care își propune să domine, să accedă, deținînd o putere absolutistă: asupra lui însuși și asupra celor din jur. Trăsături ale personajului sunt recognoscibile în lumea înconjurătoare, în pondere diferită, și ele au existat dintotdeauna. Pe de altă parte, nu întîmplător, acțiunea se petrece la începutul unui secol în care urmau să se pornească două războaie mondiale și mai

multe dictaturi, într-o lume care tinde spre anularea individualităților și răsturnarea ierarhiilor, confundând valorile cu opusul lor: conștiința de sine cu egoismul, tainele sacre cu secretele (meschine), banalitatea cu normalitatea, absolutismul cu absolutul și exagerează importanța bogăției materiale, considerată ca o formă de independență, reducând-o pe cea spirituală<sup>11</sup>.

Tocmai de aceea, *Antichrist* este un roman cutremurător, lăsînd, la sfîrșitul lecturii, un sentiment apăsător. Dar, în paralel, se simte o prezență indicibilă. Scriitorul oferă cu generozitate dezlegarea problemei: cartea în sine și însuși faptul de a fi scris-o, adică de a fi biruit acest subiect și de a fi transmis mesajul. Pentru cine va avea temeraritatea de a citi.

## Bibliografie

*Biblia sau Sfînta Scriptură*, versiune diortosită după *Septuaginta*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, arhiepiscopul Clujului, sprijinit pe numeroase alte osteneți, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

*Dicționarul general al literaturii române*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005, vol. E-K.

*Dicționarul limbii române* al Academiei, seria veche, Tomul II, Partea I, F-I, București, Monitorul oficial și imprimăriile Statului Imprimeria națională, 1934.

Felicia Dumas, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși român-francez*, Iași, Editura Doxologia, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, 2010.

Carmen-Gabriela Pamfil, *Ion Gheție* (1930-2004), în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, t. XLIV-XLVI, 2004-2006, București, p. 329-331.

---

<sup>11</sup> În cheia cărții, desigur că recunoaștem prevestirea din *Epistola întâi* a Sf. Apostol Ioan: „4.2. Întru aceasta să cunoașteți voi duhul lui Dumnezeu: fiecăruia care-l mărturisește pe Iisus Hristos ca venit în trup, este de la Dumnezeu 4.3. și fiecăruia care nu-l mărturisește pe Iisus, nu este de la Dumnezeu; el este al lui Antichrist, despre care ați auzit că vine și acum chiar, este în lume.”

## PERSONAJE NEOTESTAMENTARE ANONIME DEVENITE SFINȚI ÎN CALENDARUL ORTODOX: ROLUL NUMELUI PROPRIU ÎN CONSTRUIREA UNEI IDENTITĂȚI CREȘTINE

CONF. DR. FELICIA DUMAS  
Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași  
*felidumas@yahoo.fr*

**Résumé:** Nous proposons une réflexion sur le rôle sémiotique des noms propres attribués à trois personnages anonymes du Nouveau Testament dans la construction d'une nouvelle identité de ceux-ci, de saints (en général martyrs) mentionnés dans le calendrier orthodoxe et commémorés par l'Église: la samaritaine, l'hémoroïsse et le centurion qui a assisté à la Passion du Christ. Nous montrerons de quelles façons leurs faiblesses bibliques sont transformées au niveau du processus de leur conversion (mentionnée par la Tradition) en déterminants référentiels qui font partie du syntagme complexe de leurs noms de saints du calendrier liturgique et des synaxaires orthodoxes, en roumain et en français. Nous essaierons de voir également si leur origine biblique est connue par les fidèles pratiquants des deux espaces culturels – roumain et français – et quelles sont les représentations qu'ils ont quant à la récupération de leur statut de personnages néo-testamentaires au niveau de celui de saints chrétiens orthodoxes.

**Mots-clés:** nom propre; saints; personnages bibliques; Orthodoxie; construction identitaire; sens et signification.

Ne propunem să urmărim în lucrarea de față rolul numelui propriu atribuit unor personaje neotestamentare anonime în construirea unei noi identități, de sfinți – în general martiri – menționați în calendarul ortodox și comemorați de Biserică: femeia samarineancă, femeia care suferea de scurgerea sîngelui de doisprezece ani, sutașul care a asistat la patimile și răstignirea lui Hristos. Vom încerca să vedem felul în care „slăbiciunile” și defectele lor biblice sunt transformate la nivelul procesului de convertire (menționat de Tradiție) în determinante referențiale care fac parte din sintagma complexă a numelor lor de sfinți din calendarul și sinaxarul ortodox. Ne vom referi la limbile română și franceză.

Ne propunem să studiem de asemenea în ce măsură originea lor biblică este cunoscută de către credincioșii practicanți din cele două spații culturale (român și francez) și care sunt reprezentările acestora referitoare la recuperarea statutului lor de personaje neotestamentare la nivelul aceluia de sfinți creștini ortodocși.



## 1. Sfinții din calendarul ortodox și numele lor

Înainte de toate, să vedem cine sunt sfinții în creștinism și, respectiv, în Ortodoxie. Menționăm aici trei definiții – dintre cele mai reprezentative –, una din spațiul teologiei catolice franceze și două din spațiul românesc, al teologiei ortodoxe:

- „Homme, ou femme, entré dans la gloire du ciel – Bărbat sau femeie care au intrat în slava cea cerească.”<sup>1</sup>
- „Oameni pe care Biserica îi cinstește pentru viața lor curată, pentru felul în care s-au luptat uneori pînă la moarte pentru biruința creștinismului în lume.”<sup>2</sup>
- „Creștini cu profundă viețuire duhovnicească, plini de fapte de bunătate și pietate pilduitoare, pe care Biserica îi socotește vrednici a fi venerați în evlavia creștină.”<sup>3</sup>

Pornind de la acestea, propunem la rîndul nostru o definiție care să ne servească argumentativ în lucrarea de față: *Creștini care au dus o viață (morală, duhovnicească) deosebită, pe care Biserica îi consideră vrednici să fie cinstiți de evlavia credincioșilor, comemorați la slujbe și să apară în calendar cu numele lor.*

Altfel spus, este vorba despre persoane care au trăit în mod cu totul exemplar din punct de vedere creștin, al căror nume a fost păstrat prin Tradiție<sup>4</sup> de către Biserică, în sinaxare și calendare, transformate în obiect de cult și de comemorare. Numele lor este, după cum vom vedea în continuare, deosebit de important pentru identitatea fiecăruia dintre ei.

Ne vom referi în continuare numai la cei trei sfinți menționați, care se regăsesc în calendarele liturgice (ortodoxe) din limbile română și franceză, în sinaxare și a căror biografie duhovnicească este consemnată în Mineie (în ambele limbi). Pentru limba română, ne referim la calendarele publicate de editura Doxologia (a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași), de Arhiepiscopia Rîmnicului, precum și la un calendar electronic, al cărui autor și administrator este părintele Iulian Nistea, de la catedrala ortodoxă română din Paris: [www.calendar-ortodox.ro](http://www.calendar-ortodox.ro). Pentru limba franceză, avem în vedere calendarele liturgice publicate la mănăstirile ortodoxe Sfîntul Antonie cel Mare (metoc francez al mănăstirii athonite Simonos Petra) și de la Cantauque (mănăstire francofonă de jurisdicție românească consacrată Născătoarei de Dumnezeu – Théotokos și Sfîntului

---

<sup>1</sup> Dominique le Tourneau, *Les Mots du Christianisme, catholicisme, orthodoxie, protestantisme*, Paris, Fayard, 2005, p. 560.

<sup>2</sup> Pr. Prof. Ene Braniște, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura diecezana Caransebeș, 2001.

<sup>3</sup> *Sfinți ocrotitori ai Moldovei canonizați în perioada 1992-2009*, ediție îngrijită de părintele arhimandrit dr. Emilian Nica, Doxologia, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 2009, p. 7.

<sup>4</sup> Înțelegem aici prin Tradiție, cel de al doilea izvor de învățătură al Bisericii, alături de Scriptură: Felicia Dumas, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși român-francez*, p. 298. Numeroși teologi o consideră o adevărată „memorie a Bisericii”: *Vocabulaire théologique orthodoxe*, p. 193.

Martin), precum și versiunea în limba franceză a aceleiași calendar electronic: <http://www.calendrier.egliseorthodoxe.com>.

Să vedem cum se numesc sfinții la care dorim să ne referim în continuare:

**Fotinia**, sfință muceniță, femeia samarineancă – **Photine**, sainte, la Samaritaine et ses compagnons, 26.02;

**Longhin Sutașul**, sfânt mucenic – **Longin le Centurion**, saint martyr, 16.10;

**Veronica**, sfință, cea vindecată de scurgerea singelui – **Véronique (Bérénice) l'Hémoroïsse**, sainte, 12.07.

După cum se poate observa, din numele lor – păstrat în tradiția liturgică a Bisericii- face parte referința la statutul lor de personaje din Noul Testament, care solicită o cultură biblică a cititorului calendarului și respectiv, a credinciosului practicant. Ca și în cazul celorlați sfinți din calendarul ortodox, numele lor propriu este format din prenumele lor (antroponimul propriu-zis) și din substantivul care precizează statutul sfințeniei lor confirmat de Biserică: *sfântă muceniță*, *sfânt mucenic* și respectiv *sfântă* (în franceză: *sainte*, *saint martyr*, *sainte*). În marea majoritate a cazurilor, antroponimul este însoțit de un determinant referențial care precizează tipul de asceză a sfântului sau sfinței respective (de exemplu: *le Reclus – Zăvorîtuș*; *le fol en Christ – nebun pentru Hristos*<sup>6</sup>; *le Stylite – Stîlpnicul*<sup>7</sup>), locul martirajului lor (*sainte Agnès, martyre à Rome – sfînta muceniță Agnes Romana*), locul ascezei, adică în care s-au nevoit (*le Sinaïte – Sinaitul*; *l'Athonite – Athonitul*), locul de unde erau originari (*Xenie la Romaine – Xenia Romana*; *Paul de Thèbes – Pavel Tebeul*) etc.<sup>8</sup> În cazul celor trei sfinți la care ne referim, acest determinant referențial precizează o identitate discursivă neotestamentară care reprezintă simburile noii lor construcții identitare, de sfinți mucenici.

Identitatea de origine este exprimată de determinanți care desemnează slăbiciunile și defectele lor biblice, menționate în Noul Testament: o boală incurabilă – cazul femeii numită în evanghelii cu «scurgere de sânge de doisprezece ani» (*l'hémoroïsse*), apartenența la o comunitate etnico-religioasă provenită din amestecul evreilor cu coloniștii aduși de cuceritorii asirieni și de aceea profund disprețuită de evrei – cazul femeii samarinence (*la samaritaine*) și respectiv, participarea la răstignirea lui Hristos și apartenența la armata romană opresivă –

<sup>5</sup> Se numește zăvorît un sfânt a cărui formă de asceză constă în zăvorîrea sa de bunăvoie într-o grotă, într-o peșteră, cu scopul de a se consacra în exclusivitate rugăciunii.

<sup>6</sup> Nebunia pentru sau întru Hristos reprezintă un tip de sfințenie dobîndită de unii oameni care simulau nebunia în fața celorlați, din dragoste pentru Hristos, acceptînd toate consecințele atitudinii lor; este tot o formă de asceză: Felicia Dumas, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși român-francez*, p. 200.

<sup>7</sup> Stîlpnicul este un ascet care trăia în izolare de lume în vârful unui stîlp, într-un spațiu extrem de redus, fără un acoperiș deasupra capului, nevoindu-se astfel în rugăciune în voia tuturor intemperțiilor: Felicia Dumas, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși român-francez*, p. 285.

<sup>8</sup> Felicia Dumas, *L'Orthodoxie en langue française – perspectives linguistiques et spirituelles*, avec une Introduction de Mgr Marc, évêque vicair de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, Iași, Casa editorială Demiurg, 2009.

cazul sutașului (*le centurion*). Aceste personaje biblice suferă un proces de transformare identitară creștină, de convertire, de la statutul de om stigmatizat (fizic sau social) și necreștin la cel de sfânt, mărturie a unei mari deschideri duhovnicești și ontologice a creștinismului în general. Complet anonime în Noul Testament, în textele evanghelice ele sunt transformate în sfinți cu nume în calendar (deci recuperate de memoria liturgică a Bisericii), aceste nume proprii devenind mărcile lexicale doveditoare ale noii lor identități. Ce înțelegem însă prin identitate, noțiune extrem de complexă, disputată la ora actuală de mai multe tipuri de discursuri științifice, deși foarte bine înrădăcinată încă în psihologie? În cazul nostru, am putea propune cu mare prudență definiția următoare: un ansamblu de trăsături caracteristice care permit recunoașterea acestor personaje ca sfinți, stabilindu-le individualitatea personală și liturgică alături de și față de ceilalți sfinți din calendarul creștin ortodox. Trăsăturile caracteristice sunt consemnate în structura complexă a semnificantului numelui lor propriu (cu referire la originea lor neotestamentară) și prezentate discursiv în sinaxare.

Să îi urmărim pe fiecare în parte, la nivelul acestei transformări identitare dinspre omenescul stigmatizat și consemnat în evangheliile înspre sfințenia cinstită în Biserică și consemnată în calendar.

## **2. Femeia samarineancă devine sfința Fotinia**

Femeia samarineancă este menționată în calendar pe 26 februarie; în această zi se face „pomenirea sfintei mucenițe Fotinia samarineanca, cu care a vorbit Domnul Hristos la fântână, și cei împreună cu dînsa”<sup>9</sup>. Sinaxarul nu cuprinde istoricul convertirii sale, menționînd numai faptul că pe vremea împăratului Nero îl mărturisea pe Hristos în Cartagina, împreună cu fiul ei Iosi. Din el aflăm însă originea numelui sfintei, din propria-i mărturisire, în fața împăratului prigonitor: „Iar sfînta i-a zis: eu am fost numită Fotini de Iisus Hristos, Dumnezeuul meu”<sup>10</sup>. Prin urmare, numele pe care îl prezintă a fi de origine divină este marca lexicală doveditoare a unei transformări identitare de tipul convertirii (sau al botezului creștin, din femeie samarineancă în mărturisitoare a lui Hristos), nume care a fost păstrat de Biserică și consemnat în calendar, legitimat de tradiția conservatoare a relatării muceniciei suferite de Fotinia pentru credința sa creștină. Așadar, dintr-o femeie complet anonimă în scrierile evanghelice<sup>11</sup>, ea devine sfința Fotinia (sau Fotini), cunoscută de creștini din calendar. Cîți dintre ei cunosc însă originea ei neotestamentară este greu de spus... Desigur, mulți credincioși practicanți sunt inițiați în cunoașterea textelor evanghelice, datorită practicii lor liturgice și

---

<sup>9</sup> <http://www.calendar-ortodox.ro/luna/februarie/februarie26.htm>

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Este vorba despre evanghelia de la Ioan 4, 5-42. În celelalte evangheliile, nu găsim nici o mențiune la episodul acesta, al întîlnirii dintre Hristos și femeia samarineancă.

religioase. În spațiul cultural și geografic francez, această inițiere este mult mai însemnată – din câte am putut constata (din discuțiile avute cu mai mulți ortodocși francezi), în primul rînd datorită specificității Ortodoxiei de expresie franceză bazată pe un demers de cunoaștere căutată a practicii liturgice. În spațiul românesc, datorită sincopei catehetice din perioada comunistă, inițierea s-a făcut altfel sau deloc. În prezent, din acest punct de vedere, un rol important îl are discursul omiletic al preotului, care atrage atenția (în zilele respective) asupra legăturii dintre personajele din Noul Testament și sfinții respectivi. Putem însă afirma că puține persoane cunosc originea neotestamentară a acestor sfinți și mai cu seamă legătura dintre femeia samarineancă și sfînta Fotinia, deși ea este menționată în numele acesteia. Un nume complex, din care face parte – după cum spuneam – un determinant referențial de precizare a acestei origini. Sinaxarul dezvoltă acest determinant, iar la nivelul practicii liturgice a Bisericii, sfînta Fotinia este pomenită împreună cu cele cinci surori ale sale (Anatoli, Foto, Fotida, Paraschevi și Chiriachi), cei doi fi (Iosi și Foti) și încă doi însoțitori (Sebastian și Hristodul), „care de sabie s-au săvîrșit”.

### 3. Sfînta Veronica sau femeia care suferea de scurgerea sîngelui

Femeia care suferea de scurgerea sîngelui de doisprezece ani apare în trei din cele patru evanghelii canonice ale Noului Testament, la Matei 9, 20-22, la Marcu 25-34 și la Luca 8, 43-48, unde se istorisește felul în care se atinge de haina lui Hristos, cu credință, în timp ce acesta mergea să o vindece pe fiica lui Iair : „Și iată o femeie cu scurgere de sînge de doisprezece ani, apropiindu-se de el pe la spate, s-a atins de poala hainei lui. Căci zicea în gîndul ei: Numai să mă ating de haina lui și mă voi face sănătoasă; Iar Iisus întorcîndu-se și văzîndu-o i-a zis: Îndrăznește fiică, credința ta te-a mîntuit. Și s-a tămăduit femeia din ceasul acela.”<sup>12</sup>

Sintagmei biblice din limba română „cu scurgere de sînge de doisprezece ani” (și variantelor sale din celelalte evanghelii: „care avea de doisprezece ani curgere de sînge”, „care de doisprezece ani avea scurgere de sînge”) îi corespunde în franceză determinantul *l'hémorroïsse*<sup>13</sup>, un substantiv de genul feminin, pe care dicționarul *Trésor de la langue française* îl menționează numai pentru această ocurență biblică („femme malade d'un flux de sang guérie pour avoir touché la robe du Christ”<sup>14</sup>). Termenul este folosit așadar în franceză exclusiv pentru desemnarea acestui personaj feminin din Noul Testament. Viitoarea sfîntă Veronica este deci – conform Tradiției (menționată în Sinaxar) – această femeie care avea o suferință incurabilă, potrivit istorisirii biblice. Ea face parte din categoria de bolnavi

<sup>12</sup> Matei 9, 20-22.

<sup>13</sup> Le 12 juillet, mémoire de Sainte Véronique l'hémorroïsse guérie par le Christ, morte en paix : <http://calendrier.egliseorthodoxe.com/sts/stsjuillet/juillet12.html>.

<sup>14</sup> <http://atilf.atilf.fr>

incurabili vindecați în mod miraculos de Hristos, în diferite locuri și momente ale existenței sale istorice, alături de slăbănogi, orbi din naștere, demonizați... Credința ei în puterea vindecătoare a lui Hristos, manifestată în demersul curajos și inedit de a-și „fura vindecarea” prin atingerea de haina acestuia, reprezintă germenele și respectiv actul declanșator al transformării sale identitare – în creștină convertită și apoi în sfântă -, relatată în sinaxar și consemnată de Tradiție. Spre deosebire de ceilalți doi sfinți la care ne referim aici – care au murit ca mucenici –, Veronica și-a câștigat statutul de sfântă prin firescul unei vieți desăvârșite duse prin respectarea preceptelor vieții creștine<sup>15</sup>. În cazul ei, transformarea interioară care este precizată în evanghelii (dobândirea credinței și mai ales vindecarea obținută prin aceasta) a fost legitimatoră pentru viitorul statut de sfințenie.

Din observațiile și anchetele noastre sporadice (făcute pe subiecți care frecventează biserica), reiese că Sfânta Veronica este asociată de cele mai multe ori cu tradiția latină menționată în sinaxar și cu Sfânta Față<sup>16</sup> și mai puțin sau deloc pusă în legătură cu femeia care suferea de scurgerea sîngelui menționată în trei din cele patru evanghelii din Noul Testament.

#### 4. Sutașul Longhin

În armata romană, sutașul era comandantul a o sută de ostași, un centurion, echivalentul franțuzescului *centurion*. În textele evangheliilor de la Matei, Marcu și Luca (la Ioan nu apare), el nu are nici un nume, fiind desemnat numai prin precizarea categoriei sale socio-profesionale (deloc iubită de iudei) – comandant de soldați în armata romană asupritoare. Și în cazul său, motorul transformării interioare și apoi implicit identitare este tot credința, recunoașterea lui Hristos cel mort pe cruce prin răstignire drept Fiul lui Dumnezeu, adoptarea creștinismului: „Iar sutașul și cei ce împreună cu el păzeau pe Iisus, văzînd cutremurul și cele întîmplate s-au înfricoșat foarte, zicînd: Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu era

---

<sup>15</sup> Sinaxar: „Sfânta Veronica era de loc din Cezareea lui Filip (Paneas). Ea a fost cea tămăduită de Domnul nostru Iisus Hristos de curgerea de sînge care o chinuia de mulți ani (cf. Matei 9, 20). În semn de mulțumire și slavă adusă lui Dumnezeu, ea a turnat o statuie de bronz ce-l reprezenta pe Mîntuitorul ținînd mîna unei femei îngenunchiate înaintea lui. La picioarele statuii - unde pe o placă se putea citi : Lui Dumnezeu, Mîntuitorul lumii – creștea o plantă tămăduitoare de orice boală. Veronica a așezat această statuie în fața casei ei, așa încît toți trecătorii să o cinstească și să-și aducă aminte de modelul ei, Dumnezeu-Omul. Ducînd o viață sfîntă, Veronica s-a dus la Dumnezeu, ca și în ceruri să se bucure de Chipul Domnului...” (<http://www.calendar-ortodox.ro/luna/iulie/iulie12.htm>).

<sup>16</sup> „După o tradiție latină, sfînta Veronica a fost femeia care a șters fața însîngerată a Domnului, cînd își purta El Crucea spre Golgota. Chipul Domnului ar fi rămas astfel imprimat pe mahramă, care a fost considerată astfel o icoană „nefăcută de mîna omenească”: [www.calendar-ortodox.ro/luna/iulie/iulie12.htm](http://www.calendar-ortodox.ro/luna/iulie/iulie12.htm).

acesta<sup>17</sup>, la Matei<sup>17</sup> și, respectiv, la Marcu: „Iar sutașul care stătea în fața lui, văzînd că astfel și-a dat duhul, a zis: Cu adevărat omul acesta era Fiul lui Dumnezeu!”<sup>18</sup>

Sinaxarul prezintă biografia sfîntului Longhin sutașul, care a renunțat la poziția sa de soldat în armata romană, devenind propovăduitor al creștinismului (învățătura lui Hristos) și sfîrșind mucenicește, prin jertfirea pentru credință (i s-a tăiat capul din porunca împăratului Tiberiu)<sup>19</sup>. Tradiția care a transmis biografia consemnată în sinaxar precizează aspecte care nu apar în evangheliu, precum faptul că nu a fost singur în demersul său de convertire (fiind comemorat împreună cu încă doi sfînți mucenici- anonimi: „Tot în această zi, sfînții doi Mucenici cei tăiați împreună cu Sfîntul Longhin”) și refuzul său de a accepta banii propuși de iudei în schimbul negării învierii lui Hristos cel mort și îngropat în mormîntul pe care îl păzea. În ceea ce privește cunoașterea originii sale biblice de către credincioșii practicanți, din anchetele sporadice efectuate am putut constata că ea este mai cunoscută în cazul său decît în celelalte două, datorită menționării imediate în structura numelui propriu (lîngă antroponim) a determinantului individualizator care face parte din acesta, deși unii dintre subiecții interpelați nu făceau clar distincția între acest sutaș și un altul, care apare tot în Noul Testament și căruia Hristos îi vindecă sluga în Capernaum<sup>20</sup>. Nici acesta nu are nume, fiind cunoscut drept smeritul sutaș, sau sutașul din Capernaum. Pentru ca lucrurile să fie și mai complicate la nivel de reprezentare, un alt sutaș figurează ca sfînt în calendarul ortodox: Corneliu sutașul, sfînt sfînțit mucenic, pomenit pe 13 septembrie, care a trăit în vremea apostolilor (după Învierea și Înălțarea lui Hristos, după cum citim în *Proloagele sfînților*) și l-a propovăduit pe Hristos și învățătura creștină... În aceste condiții, cum putem vorbi despre o individualizare a primului dintre sutași, cel care ne interesează aici din perspectiva trecerii lui dinspre anonimatul discursului neotestamentar în calendarul sfînților comemorați de Biserică, cu numele de

<sup>17</sup> Matei 27, 54.

<sup>18</sup> Marcu 15, 39.

<sup>19</sup> 16 octombrie: „În această lună, în ziua a șaisprezecea, pomenirea Sfîntului Mucenic Longhin sutașul. Acesta a fost pe vremea lui Tiberiu cezarul din Capadochia, sutaș sub ascultarea lui Pilat, guvernatorul Iudeii și a fost rînduit din porunca aceluia să slujească la cinstitele patimi ale lui Hristos, și la răstignire și să păzească mormîntul cu strajă, adică cu ceata sa de ostași ce avea sub ascultarea lui. Văzînd el minunile ce se făceau, cutremurul și întunecarea soarelui, mormintele ce se deschideau, morții care ieșeau afară și pietrele care se despicau, a strigat tare, zicînd: „Cu adevărat Acesta a fost Fiul lui Dumnezeu.” Acesta și cu alți doi ostași care mai pe urmă împreună cu el au mărturisit, n-a primit arginții care i s-au dat de către iudei ca să tăgăduiască învierea. Apoi lăsîndu-și slujba ce era pe seama lui și mergînd în țara sa, propovăduia apostolește pe Hristos Dumnezeu. Deci plecîndu-se Pilat, mai virtos fiind stricat prin făgăduința de bani de la iudei, a pîrît pe Longhin cu scrisori către Tiberiu cum că și-a lăsat slujba și se afla în patria lui propovăduind pe Hristos Dumnezeu. Și Tiberiu îndată a trimis cu porunca lui de i-a tăiat capul și lui și celor doi ostași ce erau cu el și i-au adus capul din Capadochia la Ierusalim ca să se încredințeze Pilat și iudeii de moartea lui și pentru ca să ia Pilat cele ce i se făgăduiseră”: <http://www.calendar-ortodox.ro/luna/octombrie/octombrie16.htm>.

<sup>20</sup> Matei 8, 5-14.

Longhin? Individualizarea se face tocmai prin intermediul funcției de identificare referențială a numelui propriu, sau de desemnare „rigidă”, în sensul de fixă și precisă, despre care vorbește Saul Kripke în lucrarea sa *La logique du nom propre*<sup>21</sup>.

## 5. Sens și semnificație: rolul semiotic al numelor proprii de sfinți

Accesul la sensul acestor nume de sfinți se face prin inițierea în biografia lor de personaje devenite sfinte, biografie consemnată în sinaxare. Acest sens se construiește la nivelul unei semiotici a culturii religioase ortodoxe, prin valorizarea vieții lor de sfinți (consemnată în sinaxare), la nivelul practicii liturgice a Bisericii la care participă omul credincios (practicant). Procesul de construire a sensului celor trei nume proprii de sfinți, cu structura semnificantului complexă – din care face parte referința la statutul lor de personaje biblice, neotestamentare – este identic în cele două limbi, română și franceză, datorită unui „decupaj” referențial și semantic identic, specific Ortodoxiei și caracterului ei universal. Înțelegem aici prin sensul numelor proprii conținutul descriptiv al semnificantului lor complex, punerea în scenă și actualizarea semnificațiilor specifice ale determinanților referențiali care alcătuiesc acest semnificant. Recuperăm astfel *à notre manière* o deosebire făcută de Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus* între sensul definit drept conținutul descriptiv al expresiilor și semnificație, înțeleasă ca obiectul desemnat<sup>22</sup>. În semiotica sa a culturilor, François Rastier afirmă că sensul unui semn cultural nu este în obiectul cultural desemnat, nici în interpretul său, ci în colaborarea acestora la nivelul unei practici sociale<sup>23</sup>. În aceeași direcție, putem afirma că sensul numelui propriu al acestor sfinți este exprimat nu numai la nivelul actualizării semnificațiilor contextuale ale semnificantului, ci și al coroborării dintre acestea și o cunoaștere de tip cultural-biblic a cititorului/utilizatorului unui calendar sau al unui sinaxar, al articulării lor la nivelul unei explicitări a referentului în contextul vieții lor sfinte, la nivelul practicii liturgice. Practică liturgică ce valorizează acest context, comemorându-i pe sfinți și insistând asupra transformării lor identitare radicale, din personaje anonime neotestamentare cu slăbiciuni și stigmate, în sfinți. François Rastier vorbește despre o semiosferă definită ca spațiul semiotic ocupat de o cultură precisă. În cazul nostru este vorba despre o cultură ortodoxă tradițională de tipul celei române, în care devenirea întru sfințenie a unor personaje istorice sau biblice este menționată în sinaxare și comemorată de Biserică și respectiv, de cultura franceză secularizată, în care Ortodoxia s-a înrădăcinat la începutul secolului trecut. Acest proces de înrădăcinare s-a făcut cu succes, după cum o dovedesc – între altele – formele adaptate fonetic la limba franceză ale numelor de

---

<sup>21</sup> Saul Kripke, *La logique des noms propres (naming and necessity)*, Paris, Minuit, 1995.

<sup>22</sup> Traducere de Alexandru Surdu, București, Humanitas, 1991.

<sup>23</sup> François Rastier, *Arts et sciences du texte*, Paris, P.U.F., 2001, citat în *Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, sous la direction de Driss Ablali et Dominique Ducard, Paris, Honoré Champion, 2009, p. 256.

sfinți, meționați în același fel în calendare și comemorați de Biserică. În lumina unei semiotici a culturii, numele proprii de sfinți pot fi definite ca semne lingvistice complexe cu specificitate cultu(r)ală-liturgică. În cazul celor trei nume de sfinți la care ne-am referit aici, din punct de vedere lingvistic și cultural, numele proprii reprezintă adevărate mărci lexicale de exprimare a procesului de transformare identitară menționat. Credința în Hristos și în noua sa învățătură i-a salvat din anonimatul necomemorativ al statutului lor discursiv de personaje neotestamentare, transformându-i în personaje exemplare, devenite prin cîștigarea sfințeniei, demne de a fi cinstite la nivelul practicii liturgice, prin comemorare.

### Bibliografie

- Biblia sau Sfînta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfîntului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982.
- Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura diecezană Caransebeș, 2001.
- Calendar creștin ortodox 2010*, Iași, editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Doxologia, 2010.
- Calendar creștin ortodox 2010*, Editura Arhiepiscopiei Rîmnicului „Sfîntul Antim Ivireanul”, 2010.
- Calendrier liturgique 2010*, Monastère Saint-Antoine-Le-Grand, métouchion de Simonos Petra.
- Calendrier liturgique dans Divines liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile de Césarée*, traduites du grec par l'archimandrite Jacob, le hiéromoine Elisée et le père dr. Y. Goldman, éditées avec la bénédiction de S. Em. L'archevêque Joseph, Métropolitte de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, seconde édition corrigée et complétée, Monastère de la Théotokos et de Saint Martin, domaine de Cantauque, 2006.
- Dumas, Felicia, *L'Orthodoxie en langue française – perspectives linguistiques et spirituelles*, introduction de Son Excellence Mgr Marc, évêque vicaire de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, édité avec la bénédiction de Son Eminence l'Archevêque Joseph, métropolitte de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, Iași, Casa editorială Demiurg, 2009.
- Dumas, Felicia, *Dicționar bilingv de termeni religioși ortodocși: român-francez*, Iași, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Editura Doxologia, 2010
- Kripke, Saul, *La logique des noms propres (naming and necessty)*, Editions de Minuit, 1995.
- Le Tourneau, Dominique, *Les mots du christianisme, catholicisme, orthodoxie, protestantisme*, Paris, Fayard, 2005.



*Mineiul pe iulie*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune ale Bisericii Ortodoxe Române, 2002.

*Mineiul pe octombrie*, București, Editura Institutului Biblic și de misiune ale Bisericii Ortodoxe Române, 2004.

Rastier, François, Bouquet, S., *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF., 2002.

*Sfinți ocrotitori ai Moldovei canonizați în perioada 1992-2009*, ediție îngrijită de părintele arhimandrit dr. Emilian Nica, Doxologia, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Iași, 2009.

*Vocabulaire des études sémiotiques et sémiologiques*, sous la direction de Driss Ablali et de Dominique Ducard, Paris, Honoré Champion, 2009.

*Vocabulaire théologique orthodoxe*, par l'équipe de Catéchèse orthodoxe, Paris, Cerf, 1985.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, traducere de Alexandru Surdu, București, Humanitas, 1991.

[www.calendar-ortodox.ro](http://www.calendar-ortodox.ro)

[www.calendrier.egliseorthodoxe.com](http://www.calendrier.egliseorthodoxe.com)

**SUBSTANTIVUL *κιβωτός* ('CHIVOT') ȘI PRNUMELE AFERENTE  
ÎN TRADUCEREA BIBLICĂ DIN MS. 45.  
UN DEZACORD CARE REFLECTĂ EXEGEZA PATRISTICĂ A  
TERMENULUI VETEROTESTAMENTAR**

**DRD. IOAN-FIORIN FLORESCU**  
Centrul de Studii Biblico-Filologice  
„Monumenta linguae Dacoromanorum”, Iași  
*ioanflorinflorescu@yahoo.com*

**Résumé:** Dans la première traduction roumaine de la Septante (XVIIe siècle, le Manuscrit roumain no. 45 de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, la filiale de Cluj), le nom *κιβωτός*, 'arche', au féminin en grec, a été traduit par les noms neutres *săcriiū* et *chivot*, tandis que les pronoms afférents ont été traduits littéralement par des pronoms féminins, comme en grec. Ce désaccord manifesté quasi-systématiquement dans la version roumaine représente un cas de „traduction exégétique”, c'est-à-dire une traduction qui reflète l'exégèse biblique patristique pour laquelle le *κιβωτός*, l'arche de l'Alliance, est un symbole de la Vierge Marie.

**Mots-clés:** la Septante, MS. 45, l'exégèse patristique, *κιβωτός*, la Vierge Marie.

1. După alegerea sa ca rege și cucerirea Ierusalimului din mâna iebuseilor, David hotărăște strămutarea chivotului Legii din cetatea Cariathiarim<sup>1</sup>, unde rămăsese în urma războaielor cu filistenii, la Ierusalim, noua capitală a regatului. Prima încercarea se va solda însă cu un eșec, întrucît un om din mulțime, Oza, atinge chivotul și, ca urmare a acestui sacrilegiu, este omorît de Dumnezeu, iar procesiunea este suspendată. Întregul episod este relatat în 2 Regi 6:1-11 și reluat în 1 Paralipomena 13.

În versiunea *Paralipomenei întâi* din MS. 45 (traducerea revizuită a lui Nicolae Milescu), hotărîrea de a aduce chivotul la Ierusalim este relatată în aceste cuvinte:

13 <sup>2</sup> Și dzise David la toată adunarea Israil: „Dă ție preste voi bine și de la Domnul Dumnezăul nostru să va spori, să trimitem cătră frații noștri cei rămași întru tot pămîntul Israil și, împreună cu înșii, preuții și leviții – întru cetățile ținerii lor, și să vor aduna cătră noi. <sup>3</sup> Și să înmutăm *săcriiul* Domnului cătră noi, căci n-au cercatu-o *pre ea* dentru dzilele lui Saul.” (s.m.)

---

<sup>1</sup> Toate referințele biblice sunt după Septuaginta de la Frankfurt (1597), ediția care a stat la baza traducerii din MS. 45.

Secvența „să înmutăm *săcriiul* Domnului cătră noi, căci n-au cercatu-o *pre ea*” conține un evident dezacord în gen. Situații de acest fel pot apărea într-o traducere mai ales atunci când anumiți termeni din textul-sursă și determinanții acestora comportă valori gramaticale diferite de cele ale termenilor corespondenți în limba traducătorului. Este și cazul de față, în care termenul *săcriiul* echivalează substantivul feminin *κιβωτός*, determinat în text de pronumele *αὐτή* în acuzativ (‘pe ea’), pe care traducătorul l-a transpus ca atare, fără a mai realiza acordul cu subst. neutru *săcriiul*.

Desigur că dezacorduri în gen mai apar în traduceri ale lui Milescu și ele au atras atenția mai multor cercetători, care le-au considerat chiar o particularitate stilistică a textelor Spătarului (URSU, 2003, p. 320; DIMA, 2010, p. XXXIII). Spre deosebire însă de cazurile care, în MS. 45, survin în mod accidental, dezacordul în gen între subst. *săcriiul* (sau *chivot*, pentru că, în MS. 45, ele traduc alternativ gr. *κιβωτός*) și pronumele aferente lui *caracterizează* în mod *cvasisistematic* traducerea lui Nicolae Milescu. De altfel, numai în capitolul 13 din 1Paralip., la care ne referim, dezacordul se repetă de trei ori:

13<sup>6</sup> Și o sui *pre ea* David și tot Israelul s-au suit la cetatea David carea era a Iudei, ca să suie de acolo *chivotul* lui Dumnedzău...<sup>9</sup> [...] și au întinsu Oza mâna lui ca să ție *săcriiul*, căci au abătut *pre ea* vițalul. 12 [...] Și n-au întorsu David *săcriiul* cătră sine la cetatea David și o abătū *pre ea* la casa lui Aveddará, hetteului. (s.m.)

Și mai surprinzător este faptul că, de-a lungul traducerii păstrate în MS. 45, dezacordul se produce, s-ar putea spune, sub ochii și, într-un fel, cu consimțământul revizorilor izvodului lui Milescu, care, uneori, lasă în text formele gramaticale greșite, mulțumindu-se doar să semnaleze în notele marginale formele corecte: e.g. „Cîndu veți vedea *săcriiul* făgăduinței... și pre *leviți* rădicîndu *pre ea* [notă marginală: *el*]” (Iis. Nav. 3:3); „Și veți lua *săcriiul* Domnului [...] și o [notă marginală: *el*] veți trimite *pre ea* [notă marginală: *el*]...” (1Reg. 6:8). Alteori, cel mai des, se întîmplă exact invers: revizorii corectează în text formele greșite, dar le notează marginal pe cele incorecte (în ce scop?), cu o consecvență exasperantă: „Și au luat *săcriiul* Domnului... și-l puseră *pre el* [notă marginală: *ea*] lîngă Dagon” (1Reg. 5:2); „... și întinse Oza mâna lui preste *săcriiul* Domnului ca să-l [notă marginală: *o*] ție *pre el* [notă marginală: *ea*], și-l [notă marginală: *o*] ținū *pre el* [notă marginală: *ea*]...” (2Reg. 6:6); „Și aduseră înlontru *săcriiul* Domnului și-l [notă marginală: *o*] puseră *pre el* [notă marginală: *ea*] la locul *lui* [notă marginală: *ei*]...” (2Reg. 6:17). În sfîrșit, în alte cazuri, cum este și cel al capitolului de față în întregime, dezacordul apare în text fără nici o explicație marginală: „n-au cercatu-o *pre ea*” (13:3), „și o sui *pre ea* David” (13:6), „au abătut *pre ea*” (13:9,12).

Chiar dacă în traducerea Spătarului mai pot fi detectate, cum am spus, dezacorduri de acest tip, nu mai există totuși, în acest manuscris, nici un alt exemplu în care o astfel de situație să se repete cu atîta consecvență și, mai ales, cu

„complicitatea” revizorului care adnotează în marginea paginii variația gramaticală a unui banal pronume. Mai mult, MS. 45 nu reprezintă, după cum se știe, autograful traducătorului, ci un text revizuit, corectat și recopiat, așadar, cele mai multe dezacorduri ar fi trebuit să dispară!

Această *perseverantia in errore* este îndeajuns pentru a ne atrage atenția asupra faptului că ne aflăm nu în fața unei greșeli accidentale, ci a unei opțiuni de traducere, așadar a unui gest deliberat și asumat de traducător. Departe de a fi o simplă greșeală sau, cum a fost caracterizată de către, altfel, un avizat comentator al exegezei biblice ortodoxe, „o nouă dovadă de urmare servilă a LXX” (vezi MLD VII, comentariile lui Adrian Muraru la 2Reg. 6:6 și 2Reg. 6:17), acest dezacord reprezintă unul dintre cele mai interesante cazuri de traducere exegetică a Bibliei, altfel spus, o traducere care reflectă exegeza tradițională a textului, cu prețul transpunerii defectuoase a acestuia în limba-țintă.

În exemplele citate mai sus, rostul pronumelui *ea* în traducerea românească, atunci când acesta determină substantivele *săcriiu* sau *chivot*, este de a atrage atenția asupra interpretării termenului *κιβωτός* ca simbol al Fecioarei Maria, în hermeneutica ortodoxă.

2. În Septuaginta, *κιβωτός* desemnează atât chivotul Legii, cât și arca lui Noe. Este încă un argument în sprijinul ipotezei mele faptul că, în versiunea din MS. 45, atunci când termenul *săcriiu* traduce grecescul *κιβωτός* cu referire la arca lui Noe, acordul gramatical este întotdeauna făcut corect, iar în marginea paginii nu mai este semnalată diferența de gen între pronumele românesc și cel grecesc: e.g. *fă ție săcriiu de lemn... și-l vei smoli* (Gen. 6:14), *închise... săcriiul denafara lui* (Gen. 7:16) etc. În aceste contexte, în care subst. *săcriiu* nu o simbolizează pe Fecioara Maria, pronumele feminin ca sugestie exegetică mariologică nu are de ce să mai „transpară” în traducerea românească și nici în notele marginale. În schimb, începînd cu prima mențiune biblică a chivotului Legii (simbolul Fecioarei), în Ex. 25:10 (FRANKF.), dezacordul se manifestă aproape în mod sistematic: „Și vei face săcriiu a mărturiei... și denafară vei polei pre *însă*” (Ex. 25:10-11), „cortul mărturiei și săcriiul făgăduinței și acoperemîntul ce-i preste *însă*...” (Ex. 31:7), „și săcriiul mărturiei și pârîngele *ei*, și ceriul *ei*... și stîlpîii *ei*” (Ex. 35:12), „și făcu Veseleil săcriiul... și o ferecă pre *însă* cu aur curat” (Ex. 37:1-2); „Cîndu veți vedea săcriiul făgăduinței... și pre leviți rădicîndu pre *eu*” (Iis. Nav. 3:3); „Întru acêea dzi luîndu fîii lui Israil săcriiul făgăduinței Domnului *o* purta prentre *ei*” (Iis. Nav. 24:33) etc. Există totuși și cîteva locuri în care acordul cu pronumele este făcut corect (e.g. Num. 4:5, Deut. 10:5), fără nici o mențiune în notele marginale, dar în ansamblul traducerii din MS. 45 acestea reprezintă mai degrabă excepții, corecturi făcute în mod automat sau datorate, probabil, copistului.

3. Asocierea Fecioarei Maria cu chivotul Legii (pe temeiul că, precum chivotul a purtat în el cuvîntul lui Dumnezeu, i.e. tablele Legii, Fecioara a purtat Cuvîntul în

pîntecul ei) reprezintă, neîndoielnic, una dintre cele mai cunoscute interpretări tipologice ale Vechiului Testament, cu o îndelungată și universală tradiție în teologia și cultul Bisericii. Această interpretare se regăsește în toate epocile exegezei patristice, de la Hipolit (secolul al III-lea) pînă la Ioan Damaschinul (secolul al VIII-lea), iar în cultul Bisericii (atît al celei Ortodoxe, cît și al celei Romano-Catolice) este reafirmată pînă astăzi în cele mai uzuale rugăciuni adresate Fecioarei, precum litanile rozariului („Foederis Arca, ora pro nobis!”) sau *Acatistul Bunei-Vestiri* („Bucură-te, chivot poleit cu Duhul!”).

Fecioara-Chivot este și una din temele predilecte ale iconografiei creștine. Nu mai departe de Moldova lui Nicolae Milescu, într-una din scenele pictate pe fațada de sud a bisericii Mănăstirii Sucevița (la începutul secolului al XVII-lea), este reprezentat Cortul adunării. După cum se știe din Ex.40:2-3, în mijlocul acestuia ar fi trebuit să se afle chivotul Legii, în spatele unei perdele menite să-l ferească de orice indiscreție profană. În fresca de la Mănăstirea Sucevița, perdelele Cortului sunt ușor ridicate, atît cît să descopere „chivotul” Noului Legământ: Fecioara cu Pruncul. Este interesant de constatat că, într-un alt colț de lume, un secol și jumătate mai devreme, Pierro della Francesca picta celebra Madonna del Parto într-o scenă asemănătoare, în care pînzele cortului sunt ridicate chiar de cei doi heruvimi care străjuiau chivotul Vechiului Testament, descoperind imaginea noului chivot, Fecioara însărcinată cu Pruncul divin.

În mod special însă, vechii exegeți ai Scripturii s-au oprit asupra capitolului 6 din 2Reg. (corespondentul capitolului 13 din 1Paralip.) și a capitolului 8 din 3Reg., în care se relatează aducerea chivotului Legii la Ierusalim, în timpul lui David (2Reg.), respectiv depunerea sa în Templu, de către Solomon (3Reg.). Avînd ca punct de plecare interpretarea tipologică a chivotului ca simbol al Fecioarei, aceste episoade vetero-testamentare au constituit modelul după care tradiția ecleziastică a celebrat Adormirea Născătoarei de Dumnezeu, procesiunea biblică a chivotului constituind pandantul procesiunii funerare în care racla Fecioarei este purtată prin cetatea lui David. Într-o celebră omilie consacrată acestei sărbători (*In Dormitionem II*, PG XCVI, IX), Ioan Damaschinul reia figurile simbolice ale textului biblic și chiar termenii acestuia. Apostolii care poartă spre „locul de odihnă” chivotul inteligibil, i.e. trupul Fecioarei, se aseamnă leviților care purtasera odinioară chivotul material spre a-l depune în Templu, la „locul de odihnă – unde își aflase odihna” (κατάπαυσις, 1Paralip. 6,31). Și exact ca în episodul în care Oza își întinde mîna nesfințită spre chivotul Legii care era gata să se răstoarne, iar pentru cutezanța sa este tăiat de Dumnezeu (δέκοψεν, 2Reg. 6:8; 1Paralip. 13:11), în procesiunea „chivotului duhovnicesc” un necredincios își întinde mîinile spre racla Fecioarei, încercînd să o răstoarne, dar mîinile îi sunt tăiate tot atunci de către îngerul Domnului.

În lumina acestui tip de exegeză biblică (o sinteză a dezvoltărilor ei mariologice se regăsește în lucrarea pr. prof. Ioan G. Coman, „*Și cuvîntul trup s-a făcut*”. *Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara, 1993) trebuie înțeleasă și opțiunea traducătorului

versiunii păstrate în MS. 45 de a echivala literal pronumele feminin grecesc atunci când acesta determină subst. *săcriiu* sau *chivot*, cu referire la chivotul Legii. Scopul traducătorului a fost să atragă atenția asupra interpretării mariologice a pasajelor respective, interpretare, desigur, cunoscută și revizorilor traducerii, de vreme ce, atunci când nu au lăsat dezacordul chiar în textul principal, cel puțin au notat în marginea paginii schimbarea valorii gramaticale a pronumelui. Raportarea simbolică la Fecioara Maria, sugerată în textul Septuagintei de genul gramatical feminin al subst. *κιβωτός*, nu putea să transpară într-o traducere în care toți referenții ar fi fost echivalați prin termeni de genul masculin.

4. Un asemenea artificiu, evaluat în termenii teoriilor recente ale traducerii, este, desigur, inacceptabil în ochii modernității critice. Dar ar fi o greșeală să raportăm vechile traduceri la aceste principii moderne. Pentru traducătorii din epoca lui Nicolae Milescu, Septuaginta, adevărata Scriptură „dentru care se izvorăscu toate” și pe care „toată legea noastră să întemeliază” (MS. 45, *Cuvîntu înainte cătră cititori*), era înainte de toate Cartea unei tradiții (sau, după expresia lui Paul Ricœur, a unei „comunități de lectură și interpretare”<sup>2</sup>), căruia acești cărturari îi aparțineau prin instrucție, credință și cultură. Pentru această tradiție, textul biblic nu are existență „în sine”, ci în cadrul eclezial al exegezei, iconografiei, literaturii teologice și cultice, doctrinei etc. Subst. *κιβωτός* înseamnă ‘chivot’, dar „înseamnă” și ‘Fecioara Maria’, pentru că, în cadrul „comunității de lectură și interpretare” ortodoxe semnificațiile Bibliei nu se stabilesc doar la nivel lingvistic, ci și hermeneutic. O traducere a Scripturii e „mai bună” sau „mai proastă” în măsura în care reflectă cât mai multe din elementele polisistemului literar eclezial. Din această convingere temeinică provine în bună parte și literalismul vechilor traduceri biblice. Asumîndu-și litera Cărții, aceste tălmăcirii își asumau de fapt exegeza sa tradițională, încît, dacă e să admitem un „servilism” al traducătorului, acesta nu se manifestă față de litera textului grecesc, ci, în mod paradoxal, față de spiritul său.

## Bibliografie

DIMA, 2010 = Ioan Cantacuzino, *Patru apologii pentru religia creștină și Patru orații. Traduse în limba română la mijlocul secolului al XVII-lea de Nicolae Spătarul (Milescu)*. Ediție critică, studiu introductiv, notă asupra ediției, note și comentarii, glosar de Eugenia Dima, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010.

<sup>2</sup> André LaCocque, Paul Ricœur, *Cum să înțelegem Biblia*, traducere de Maria Carпов, Polirom, Iași, 2002, p. 10.

- FRANKF. = *Τῆς Θείας Γραφῆς, Παλαιάς Δηλαδῆ καὶ Νέας Διαθήκης ἀπάντα – Divinae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recogniata et emendata* [...], Frankfurt am Main, 1597.
- MLD VII = *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars VII, Regum I, Regum II*, coordonatori: prof. dr. Al. Andriescu, prof. dr. Paul Miron, dr. Gabriela Haja, autori: Tamara Adoamnei, Mădălina Andronic, Mioara Dragomir, Gabriela Haja, Elsa Lüder, Paul Miron, Alexandra Moraru, Mihai Moraru, Adrian Muraru, Veronica Olariu, Elena Tamba Dănilă, consultant științific prod. dr. Eugen Munteanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2008.
- Ms. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, *Manuscrisul românesc nr. 45* (conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*).
- URSU, 2003 = N. A. Ursu, *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Editura Cronica, Iași, 2003.

## ÎNCEPUTURILE EXEGEZEI BIBLICE ÎN LIMBA ROMÂNĂ

PROF. DR. ALIN-MIHAI GHERMAN

Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia

*alinmibaigherman@yahoo.com*

**Abstract:** In opposition with the slavo-byzantine tradition, based mainly on the reinterpretation of the patristical theology, a research on the theological texts (homilies, marginal comments on translations of the Holy Bible in Romanian and real biblical interpretations) written in Romanian in the 16th and 17th centuries proves that a special interest for the biblical interpretation is induced by the influence (or polemics) with the Reformation theological thought.

**Keywords:** biblical interpretation, the Reformation.

Constituită sub modelul literaturii slavo-române, literatura noastră a preluat de la bun început lecțiunile Bibliei făcute de Sfinții Părinți, multe din manuscrisele slavone păstrate sau copiate pe teritoriul țării noastre conținând interpretările biblice de la cele ale lui Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigorie din Nazianz pînă la altele mai recente, dar intrate și ele în teritoriul literaturii patristice, precum cele ale lui Theofilact al Bulgariei. Într-o cultură evident axată pe conservarea valorilor creștine deja stabilite de reperele patristice și, mai ales, de autoritatea celor șapte sinoade ecumenice, nu se simțea nevoia unei reveniri la o nouă lecțiune și interpretare a textului biblic. Dincolo de nivelul cultural al elitelor intelectualității românești de pînă în secolul al XVI-lea și, bineînțeles, de lipsa unei baze științifice necesare acestui act – cunoașterea limbii grecești nu era una de nivelul atins de filologii preumaniști ai culturii Bizațului tîrziu, iar limba ebraică, în măsura în care a fost cunoscută la noi, era inoperantă, din moment ce autoritatea Septuagintei era universală în mediul răsăritean.

Doar un impuls exterior, care să determine aplecarea cărturarilor români asupra textului propriu-zis al Sfintei Scripturi, putea să scoată cultura noastră din această atitudine de susținere cu obstinație a unor valori consacrate deja de tradiție. Acest impuls a venit din partea Reformei.

În primele ei decenii de existență, atît Reforma luterană, cît și cea calvină își argumentau discursul cu exclusive accente anticatolice prin nevoia de revenire la Biserica simplă de la începuturile creștinătății, prin sublinierea necesității înțelegerii textului biblic în litera și spiritul său original, care se manifesta, pe de o parte, pentru cei mulți prin folosirea limbilor naționale, iar, pe de alta, pentru o elită intelectuală, care conducea această democratizare a actului religios, prin revenirea la



textul original, ebraic și grec, și prin traducerea acestuia fie în limbile naționale, fie în latină – văzută ca limba de cultură a Europei, ca o limbă a intelectualității. Luther a tradus astfel Biblia în germană din varianta latină a Vulgatei datorată sfântului Ieronim, iar, puțin mai târziu, Theodor de Bèze a tradus Noul Testament din greacă în latină<sup>1</sup>. În căutarea argumentării polemicii cu teologii catolici, reformații (luterani, în special) au revenit la cercetarea literaturii patristice răsăritene, ignorată până atunci aproape cu desăvârșire de teologia occidentală<sup>2</sup>.

Încercarea de atragere a românilor la Reformă se susține încă din secolul al XVI-lea prin apelarea la textul biblic și la literatura patristică, interpretarea acestora fiind făcută întotdeauna din perspectiva tezelor pe care reformații doreau să le susțină, dar întotdeauna cu motivarea restaurării Bisericii autentice.

Prelucrat în românește – dar nu tradus! – după un original maghiar, *Tîlcul evanghelilor (Cazania I)* a diaconului Coresi conține copios asemenea pasaje:

Întîiu învățăm cît de milostiv și de meserearnic iaste [Hristos]: nu uraște, nici goneaște de la sine pre nimea care vin la el, avînd măcară cît mică credință întru el. Să va fi netare încă omul, elu-l întăreaște, neci caută ce fel de om iaste, jidov sau păgîn, cinstit au rușinat, drept au păcătos, destoinic au ba, bogat au mișel cum era și cel sutaș. Derept cela zice (la Ioan): „Cine vine la mine nu-l voi scote afară!” Și iară (la Matei) zice: „Veniți la mine toți!” Și la Timothei: „Dumnezeu ară vrea pre toți a ispăsi!”<sup>3</sup>

sau:

„Ce carei propoveduim drept, pacea noastră iaste în ceastă lume”, cum iaste scris la Matei 10: „Ferecați goniții pentru dereptate, că acestora iaste împărăția ceriurilor. Ferecați sînteți cînd îputa-vor voao și goni-vor pre voi și zice-vor toate reale cuvinte pre voi, mint pentru mine. Bucurați-vă și vă veseliți că plata voastră multă e în ceriure.” Și în 39: „Și cine nu ia crucea lui și după mine să meargă nu e mie destoinic.” Și iară la Matei 36: „Iată, eu tremeț voi ca oile în mijloc de lupi. Fiți amu mîndri ca șerpui și și întregi ca porumbii. Feriți-vă de oameni că vor da pre voi în sfeat și în săboară și vor bate pre voi.” Și iară Matei 37: „Nu vă teamereți de ceia ce ucig trupul, – sufletul nu-l pot ucide” și la Ioan 52: „E să lumea voi va urî, știți că mine mainte de voi au urî” și în 53: „Că vine ceasul ca toți cine v-au ucis, pare-le-se [că] slujbă aduc lui Dumnezeu” și în 54: „Adevăr, adevăr grăiesc voao că plînge-veți și suspina-veți voi e lumea bucura-se-va e voi în grije fi-veți, ce grija voastră întru bucurie fi-va.” Și în Matei 38: „Toți amu ce

---

<sup>1</sup> Contemporan cu aceștia, dar anticipîndu-i cronologic, Erasmus din Rotterdam a făcut o traducere nouă în latină a Noului Testament, însoțind-o de ample comentarii (numite de el parafraze), dar care se doreau să fie o operațiune științifică făcută în spiritul umanist.

<sup>2</sup> De aici se explică numărul mare de ediții ale sfinților părinți răsăriteni apărute în mediul german în secolul al XVI-lea, dar și de căutarea unor scriitori necunoscuți Occidentului. De pildă, primele ediții ale comentariilor biblice ale lui Theofilact al Bulgariei au apărut în mediul german luteran din prima jumătate a secolului al XVI-lea.

<sup>3</sup> Coresi, *Tîlcul evanghelilor și Molitvenic românesc*, ediție critică de Vladimir Drimba. Studiu introductiv de Ion Gheție, București, Editura Academiei Române, 1998, p. 71.

mărturisesc înaintea oamenilor, mărturisii-voiu el eu înaintea Tatălui meu ce e în ceriure, iară cine se va lepăda de mine înaintea oamenilor, lepăda-mă-voiu și eu înaintea tatălui meu ce e în ceriure.” Și în 39: „Și cine nu ia crucea lui și după mine să meargă, nu e mie destoinic.” Și iară la Matei 36: „Iară eu tremet voi ca oile în mijloc de lupi. Fiți amu mindri ca șerpui și întregi ca porumbii. Faceți-vă de oameni, că vor da pre voi în sfeat și în săboară și vor bate pre voi.” Și iară la Matei 37: „Nu vă teamereți de ceia ce ucig trupul, – sufletul nu-l pot ucide; teamereți-vă mai virtos de cela ce sufletul și trupul piarde într-adînc.” Și la Ioan 52: „E să lumea voi va urî, știți că nime mainte de voi au urit” și în 58: „Că vine ceasul ca toți cine v-au ucis pare-le-se că slujbă aduc la Dumnezeu” și 54: „Adevăr, adevăr grăiesc voao că plînge-veți și suspina-veți și lumea bucura-se-va e voi în grije fi-veți, ce grija voastră întru bucurie fi-ț-va”<sup>4</sup> etc.

Că folosirea acestei modalități de argumentare este conjuncturală în textele coresiene, ne dovedește faptul că nu o găsim cu aceeași consecvență în *Evangelhia învățătoare (Cazania a II-a)* tipărită la Brașov în 1580-1581. Aici, mergînd pe urmele modelului său bizantin, textul cazaniilor face o adevărată interpretare textologică a diferitelor fragmente din evanghelie, exegeza făcîndu-se în primul rînd în ceea ce privește conținutul:

„Că va veni vremea cînd nici în codrul acesta, nece în Ierusalim închina-vă-veți părintelui.” Aceasta grăi Domnul, spunea de perirea samareaninilor și a jidovilor împreună, de ce vrea ei să pață și să piară împreună de rimleani după uciderea lui Hristos. „Voi vă închinați ce el nu știți.” E să amu și aceluiași Dumnezeu închinare-se, că crezură samareaninii și iudeii, însă samareaninii nu știau că a tuturor limbilor iaste domn Dumnezeu. Că le părea că pre samareanini și iudei, numai că nu birui, iară jidovii ștîia că tot-țitoriul iaste Dumnezeu.<sup>5</sup>

Uneori, *Cazania a II-a* a diaconului Coresi își propune să lămurească pasaje obscure ale textului biblic, într-o perspectivă de interpretare textologică a textului:

„Cu tine proslăvii la pămînt, lucrul sîrșii, ce-ai dat mie de să fac.” Pe pămînt, zice, proslăvit-au părintele Hristos, derept ce amu că în ceriu proslăvit era și de îngeri închinat. Iară această slavă grăiaște ce e din oameni slujbă și închinăciunea ce va fi să aducă lui.<sup>6</sup>

Această metodă euristică (de susținere a afirmațiilor cu citate) abuzată de Reformă a obligat, totuși, la o lectură atentă a Bibliei pentru extragerea citatului care pare a fi cel convingător și a impus o interpretare textologică a Scripturii, fiind o primă etapă în exegeza biblică. Și această etapă a fost indusă în mediul

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 64-65.

<sup>5</sup> Diaconul Coresi, *Carte cu învățătură (1581)*, publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, vol. I, București, 1914, p. 161.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 185.

românesc în primul rînd de canonul retoric reformat, care revenea cu obstinație la textul biblic împotriva autorității teologice a tradiției postbiblice.

Aceeași metodă euristică, de dovedire a celor afirmate prin citatul biblic, o găsim în *Catehismul calvinesc*:

17. Despre Fiul Dumnezeu. Pentru ce să chiiamă Fiul lui Dumnezeu Isus, ce să zice ispășitoriu? Pentru ceasta că pre noi ne-au spăsit și ne-au răscumpărat din toate păcatele noastre, cum zice singur Hristos (la Math. 1, stih 21): „Și vei chema numele lui Isus, că acel va izbăvi pre oamenii săi den păcatele lor” și (la Deecanie 4, stih 12 zice): „Nu iaste într-altul în mine spăsenie și nu iaste alt nume dat supt ceriu între oameni, pentru care se cade noao a ne mîntui.”<sup>7</sup>

Replica dată Reformei a antrenat discursul în respectarea aceluiași canoane retorice, astfel că nu surprinde faptul că mitropolitul Varlaam în *Cartea carea se chiamă răspunsul împotriva catibismului calvinesc*, tipărită la Mănăstirea Dealu în 1647, răspunde afirmațiilor din *Catehismul calvinesc*, invocînd hotărârile „săborului a două țări” (Moldova și Țara Românească):

Arătat iaste din toată Scriptura Svîntă că fii mîniei nu sîntem, să nu putem ținea poruncile lui Dumnezeu. Ce această neputință să nu poată omul nu-i de la Dumnezeu, ce-i de la nedestoinicia și leanea omului, cum spune singur Hristos de zice: „De la om iaste această neputință, iară de la Dumnezeu toate să pot.” (Mat. gl. 19. zac. 79). Și Pavel apostol încă zice: „Toate le poci cu putearea celuia ce mă întărește, Hristos.” De aicea poți cunoaște că împlerea legii și voiei lui Dumnezeu nu se poate face fără de darul și de mila lui Dumnezeu, ce izvoraște noao din muncile Domnului Hristos, de ne tîmpină și întărește neputința noastră cea slabă, ajutînd și rădicînd gîndul și inima noastră cătră împlerea legiei lui Dumnezeu. Iară după neputința noastră, cumu și scrie „că din tinerețele omului iaste lunecătoriu gîndul lui cătră toate răutățile, de să și tîmplă a nu putea ținea întregi poruncile lui Dumnezeu” (Bit. Gl. 7), cum scrie în *Catibizym* mai sus, trebuiaște iarăș cu pocăința și cu din destul facere pentru greșeala noastră să ne îndireptăm. Că nu pentr-altă, ce iaste pentru lipsa acestora a pocăinței și din destul facerei să știrbesc întru noi, de nu să pot face deplin poruncile lui Dumnezeu. Cum zice Sfîntul Pavel: „Deacă nu ispitiră să aibă pre Dumnezeu întru înțeleagere, pentr-acea-i deade pre ei în mente neiscusită să facă cealea ce nu să cad.” (*k rîm*, g. 1, zac. 81), adecă deaca nu s-au cercat să aibă întru sine frica lui Dumnezeu, carea să chiamă și iaste începătura înțelepciunei (Psal. 101), ce s-au ținut ei mai înțelepți, cum zice și Pavel apostol: „Că înțelepciunea lumiei aceștia iaste nebulie lui Dumnezeu.”<sup>8</sup>

sau

---

<sup>7</sup> George Bariț, *Catehismul calvinesc impus clerului și poporului românesc supt domnia principelui Gheorghe Rakoczy I și II*, Sibiu, Tipografia lui W. Kraft, 1979, p. 37.

<sup>8</sup> Varlaam, *Răspuns împotriva catibismului calvinesc*. Ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mirela Teodorescu, București, Editura Minerva, 1984, p. 43.

Pentru popa să hie bărbat numai unii muieri, să nu ia a doa, învață iarăși Svîntul Pavel de scrie cătră Tit și-i dzice: „Pentr-aceaea te-am lăsat în Crit, ca să pui pre toate cetățile popi, cum te-am învățat, cum va fi neștine fără de prepus unii muieri bărbat.” (2 Tit., glav. 1, zac. 300). Așijdere și cătră Timotei scrie de-l învață așea credincios cuvînt: „De pohteaste neștine preuția, bun lucru pohteaste. Ce să cade preotului să hie fără de prepus, unii muieri bărbat.” (1 Tim. Glav. 3., zac. 283)

Pentru bolnav să cheame popii besearcei învață Iacov apostol în poslania sa, de zice: „De va boli neștine, să cheame popii besearcei să facă rugă pentru dîns, să-l ungă cu unt întru numele lui Dumnedzeu. Și ruga cu credință va vindeca bolnavul și-l va rădica Dumnedzău și s-are hi făcut și păcatele ierta-se-vor lui.” (3 Iacov., glav 5, zac. 57)<sup>9</sup>

Că acest lucru a fost indus de polemica anticalvină, ne dovedește și faptul că nici în *Cartea românească de învățătură*, nici în *Șapte taine* mitropolitul Varlaam nu apelează decît foarte rar la citatul din textul biblic necesar susținerii afirmațiilor sale. Replica calvinilor nu se lasă nici ea așteptată, afirmînd apăsător că adevărata credință, deștinută de ei, se bazează pe lectura cu atenție și analiza textului Bibliei:

Vreare-am și noi bucuroși a fi întru credință cu voi, de ați fi și voi întru credință cu apostolii, cum îndemnă și Pavel apostolul zicînd: „Nevoiți-vă a ține împreunare duhului prin legătura păcii: un trup sînteți și un suflet, cum și chemați sînteți întru nădeajdea chemării voastre, un Domn, o credință, un botez, un Dumnezeu și tată tuturor” i prociia (Efes. 4, stih 4, 5, 6). „Ce sminteală iaste den voi de v-ați depărtat de credință apostolilor, țîind obiceiurile oamenilor? Apostolii nu și-au căutat spăsenia într-altul, fără numai în Isus Hristos, știind că la dînsul sînt cuvintele vieții.” (Ioan, 6, stih 68). „Că nici iaste alt nume supt ceriu pentru care să ne ispășim.” (Deanie 4, stih 12). Știind aceastea apostolii, n-au căutat a se îndrepta într-altul întru nime, ce numai care-i în Isus Hristos. Și noi am am crezut în Isus Hristos ca să ne îndereptăm den credința lui Hristos, iară nu den faptele legiei, pentru că nu se va îndrepta den faptele legiei nice un trup (Efes. 2, stih 16). „Iară voi căutați ispășeniia voastră den multe eresuri și aflături de oameni carele-s împotiva și a Scriturii Svinte, carele voi bine știți și nu-s neci cuvinte a le pomeni.”<sup>10</sup>

Această modalitate o putea cunoaște la fel de bine Varlaam și din modul polemicii Contrareformei catolice, studiile recente arătînd apropierea reacției antireformate ortodoxe de discursul contrareformei catolice.

Tradusă din slavonă, *Evanghelia învățătoare* de la Govora conține și ea fragmente în care se face exegeză a textului biblic. De exemplu, în încercarea de a găsi argumente pentru a susține călătoria lui Isus Hristos în iad, se spune:

Și iară, să va zice cineva den cei priceavi cu necredință: „De unde știți aceastea, că au pogorît Hristos în ad?”, cade-se a răspunde de loc: „Den dumnezeieștile Scrituri știm pentru ce grăiaște prorocul chiar de taina aceasta den fața Părintelui cătră Fiul: Da-te-

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 507.

<sup>10</sup> George Bariț, *Catebismul calvinesc...*, p. 71.

voiu, zice, întru leage rodurelor și întru lumină laturelor să deșchizi ochii orbilor, să scoți pre cei legați den legătură și den casa temniței și pre ceia ce șed întru întunecare!” „Casa temniței” nemică altă nu semnează, numai locul adului. Și, iară, și alt proroc grăiaște: „Și tu în sîngele legiei tale slobozit-ai legații den groapa carea nu avea apă”, cum se zice dentr-adîncul adului, unde apă vie a bucuriei nu iaste și darul Duhului Svînt.<sup>11</sup>

Un cu tot alt model al exegezei biblice îl oferă textul *Noului Testament de la Bălgrad*. Traducerea în sine a textului a fost o operațiune de durată, la care s-au folosit, după cum ne mărturisește predoslovia mitropolitului Simion Ștefan, atît textul grecesc, cît și cel slavon, dar și un izvod latinesc. Majoritatea cercetătorilor au optat pentru folosirea textului Vulgatei. Cercetări personale ne-au dus la identificarea celei mai științifice ediții a Bibliei apărute în lumea Occidentului: este vorba de *Biblia sacra* al cărei Vechi Testament a fost tradus din ebraică de cel mai mare specialist în ebraistică al celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea, Immanuel Tremellius<sup>12</sup>, iar Noul Testament tradus din greacă de marele umanist francez Theodore de Bèze. Cele două traduceri au fost asamblate de un alt reputat specialist al epocii în exegeza biblică, Franciscus Iunius (Maior, „cel Bătrîn”)<sup>13</sup>. Influențe ale textului *Bibliei sacra* se pot găsi în *Noul Testament de la Bălgrad*, dar scoliile lui Iunius la textul biblic sunt traduse aproape integral. Prin această acțiune, suntem în fața primei încercări sistematice de exegeză biblică în limba română: „(Matei, cap 3) 1. Ion propoveduiaște. 4. Veșmîntul și hrana lui. 5. Botează. 8. Rodul pocîinței. 10. Săcurea la rădăcină. Lopata și pleavele. 13. Hristos să botează de Ioan. (Cap 4): 11. Îngerii slujesc lui. 12. Povesteazăte pocaaniia. 18. Chemarea lui Pătru și a lui Andrei. 21. Chemarea lui Iacov și a lui Ioan. 23 Povesteazăte Evangheliia și vindecă beteagii” etc.

Predosloviile sau summa care însoțește fiecare text în parte (a căror sursă nu a fost încă identificată) sunt o adevărată exegeză a lui. Dacă a fost făcută după vreuna din exegezele biblice reformate (ale lui Iunius?) interpretarea este adusă, însă, în limitele credinței ortodoxe, ceea ce presupune categoric o atitudine creativă față de eventualele surse. Astfel, în fața *Apocalipsului* se află următorul text:

---

<sup>11</sup> *Evanghelia învățătoare*, Govora, 1642, p. 364-365.

<sup>12</sup> Ioannes Immanuel Tremellius (Tremelio) (1510-1580), evreu italian, convertit întii la catolicism, a trecut ulterior la Reformă. A peregrinat prin Franța, Anglia și Țările de Jos (a fost profesor la Louvain), ajungînd între 1561 și 1577 profesor de ebraistică și Vechiul Testament la Universitatea din Heidelberg.

<sup>13</sup> Cunoscut și sub numele Francis Junius, Franz Junius, François du Jon (1546-1602), valon hughenot, ginerele lui Tremellius, căruia i-a definitivat traducerea Vechiului Testament, adăugînd scoliile care au însoțit în prima și a doua jumătate a secolului al XVII-lea edițiile *Bibliei sacra*, care reuneau traducerea lui Tremellius și a lui Bèze, fiind și autor al unei impresionante opere teologice, profesor de ebraică și de studiul Vechiului Testament la Tübingen.

În ceastă carte să cuprindă întâi îndemnăturile lui Isus Hristos la besoarecile din aceale vremi (în 3 cap dentii). A doao oară scrisă-i prorocia despre firea lunei și a besoarecii lui Dumnezău de acmu și pînă la giudeț, din începeniia al 4-lea cap pînă la al 11 veaș al 20-lea de cap și de giudecata de apoi, pînă la sfîrșitul acestui cap. După aceastea scrie de fericăciunea credincioșilor carea-i venitoare în ceale 2 capete ce-s mai pre urmă. După aceastea laudă această prorocie în 8 stih a capului dentii. Cînd au fost scris această carte? Cărtularii cei mai mari și mai credincioși, grecii și rimleanii, toți dempreună scriiază că Apocalipsis au fost scris în anul după Hristos 96, după alalte cărți după toatea a Testamentului Nou, că Ioan apostolul, pre toți apostolii și sfinți i-au întrecut cu viața, că el au custat pînă la al treilea an al lui Traian împăratul, cum scrie Sofronie, carele au fost 100 și al doilea an de la nașterea lui Hristos, după patimile lui Hristos 68 de ani, cum scrie Ieronim, din pustiirea Ierusalimului 25 de ani. [...] Această carte foarte-i de folos în besareca lui Dumnezău, că cuprindă învățătura prorocilor și a apostolilor și arată aiave dumnezăirea lui Hristos, zicînd că elu-i cel dintii și cel de apoi și că-i putearnic spre toate, într-o destoinicie cu Tatăl și că iaste mielul carele stă în scaunul dumnezăirii și-l cinstesc toți ai ceriului.<sup>14</sup>

Polemica sau distanțarea de Reformă atrage în cadrul culturii noastre folosirea aceleiași metode euristice de demonstrare a adevărilor susținute prin folosirea citatului biblic. Acest fapt scoate cultura noastră din lecțiunile patristice instaurate de cultura bizantină și induce o cercetare reinnoită a Bibliei în vederea găsirii citatului potrivit susținerii unei anumite idei. Dar, acest lucru se face prin preluarea unei retorici occidentale, care caracteriza atât Reforma, cât și Contrareforma<sup>15</sup>.

„Predoslovia către cititori” (*слово къ читателю*) a *Psaltirii în versuri* a mitropolitului Dosoftei este prima teoretizare în limba română a nivelurilor exegezei biblice; ea vorbește despre cele patru sensuri ale Sfintei Scripturi:

*писмительный, фетикос* (pozitiv, afirmativ – n. ed.), pre istorie; *обычный, феникос*, pre obicei; *иносказаемый, алигорикос*, pre altă plăzuitură; *преносительный, метафорикос*, pre mutare. Patru înțelesuri are Svînta Scriptură: *писмительный* este cuvîntul cela ce nu te lasă să-l zici într-alt chip de cum este scris (...); *иносказаемый* iaste ca și cimiliturile, cînd altă grăiești și altă să-nțălege (...); *преносительный* este ca neștine ce va să-i să-nțălegă cuvîntul dintr-altă sămănătură de poveaste etc.<sup>16</sup>.

Un pas important în drumul spre o exegeză biblică originală o face mitropolitul Dosoftei atât în *Psaltirea slavo-română*, cât și în *Psaltirea în versuri*, în ambele făcînd

<sup>14</sup> *Noul Testament de la Bălgrad*, 303r.

<sup>15</sup> De altfel, multe din aceste elemente ale acestei retorici erau folosite încă din literatura patristică, găsind elemente ale acesteia începînd cu *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, dar, în aceeași măsură, și în cronicile slavone moldovenești din secolul al XVI-lea și chiar în documentele epocii, care începeau și se încheiau de multe ori cu un citat biblic, care să justifice emiterea respectivului act. Polemica Reformă-Contrareformă le redescoperă, însă, și le ordonează într-un mod de demonstrație care fusese deja în mod curent folosit în scolastica medievală.

<sup>16</sup> Dosoftei, *Psaltirea în versuri*. Ediție critică de N. A. Ursu, 1974, p. 17-21.

ample exegeze ale unor psalmi. Avem, de această dată, exegeza biblică în adevăratul înțeles al cuvîntului, începînd cu cea lexicală (explicîndu-se prin apelul la textul original cuvinte, construcții frazeologice sau noțiuni), cît și o prezentare a conținutului separat al fiecărui psalm, dar și al contextului în care acesta a fost scris.

În *Psaltirea în versuri*, ca răspuns distihului „Cu ce preț de răscumpărare / Sufletul de pierzare?”, Dosoftei glosează marginal: „La giudeț nime nu s-a putea plăti să scape de certarea cea vecinică”<sup>17</sup>, iar în dreptul versului „Și te glăsești tare, ca marea cînd rage” Dosoftei notează cu litere chirilice, într-o transcriere aproximativă, textul ebraic: *или, или, лама самадан* „Dumnezeule, Dumnezeule, de ce m-ai părăsit?”<sup>18</sup>.

Predoslovia *Psaltirii în versuri* se deschide cu o expunere generală asupra întregului text: „Această svîntă carte au făcut-o svîntul proroc David de ne arată într-însa dumnezăirea și omenirea Domnului Hristos și muncile și de moartea și de învierea și suirea svînții sale în ceriu și de toate ce au socotit a face svînția sa pentru spăseniia noastră și de svînții apostoli și de toată svînta besearică, de războiul și de izbînda ei și de giudețul ce vine, de muncile păcătoșilor și de binele dreptilor și de bunățile lui Dumnezău și de laudele lui. Are în psalomi 150.”<sup>19</sup>

Exegeze particulare găsim în mai multe situații. De exemplu, cea de la Psalmul 50 spune:

Fiind războaie dese prin multe prilejiuri în zilele lui David, una pentru că era multe cetăți nedobîndite, alta pentru sîngele lui Urie ce-au răscumpărat Dumnezău de pre casa lui David cu asupra, pentr-aceaea poftiia cîndva să să-ntoarcă svînția sa cu bine de pace, ca să zidească Ierusalimul. Dat-au Dumnezău pace în zilele lui Solomon, hiiu-său, de-au zidit pregiur Ierusalim și au făcut și besearica cea mare. Cu aceasta au procestvuit de Ierusalimul cel suflețasc, adeca svînta besearică a leagii noauă, că în vremea lui Hristos au stătut toată pre pace pînă s-au întemeiat svînția sa besearica cu zidituri nalte de svînții apostoli și proroci și mucenici și de toți svînții în toată lumea, că în din vreme ce-au născut svînția sa în patrudzăci de ai după voznesenie au oprit războaiele.<sup>20</sup>

În continuare, ilustrează cele afirmate mai sus cu cîteva versete particulare: „Pune-mi capăt războaielor pînă la marginea pămîntului, arcul va sfărîma și va frînge arama. Ca să înțāleagă toți să-l cunoască. (Îndeletniciți-vă și cunoașteți că eu sînt Dumnezău.) Iară pentru vițāii oltariului de atunce acmu sînt mielușeii lui Dumnezău cel cuvîntareț pregiur masa Domnului Hristos.”

Cel mai amplu comentariu îl găsim în fața Psalmului 86, întinzîndu-se pe mai multe pagini:

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 359.

(Urdziturile lui în cel svînt), adecă svinții apostoli și prorocii, că l-au luat Dumnedzău din munții cei svinți ca pre nește pietri scumpe de ș-au urdzitu-ș svînta besearică Domnul Hristos. Luatu-i-au den munții cei svinți, adecă svintele doaosprădzeace sâminții, năroade mare din sâmința cea svîntă a lui Avraam, adecă izrailteani, creștinii den leagea veache și munții cei svinț, adecă năroadele și țările creștinești. (Iubeaște Domnul poarta Sinaiului mai presus decît toate satele lui Iiacov.) Poarta Domnului și mpăratului dă giudeț în toată țara. În poarta Sionului, în svînt oraș Ierusalim, îș întreba giudeț toate neamurile lui Izrail la împăratul și la Dumnedzău, c-acolo lăcuia împăratul izrailtenesc la Ierusalim, acolo lăcuia Dumnedzău în svîntul munte<sup>21</sup> etc.

Odată cu Dosoftei, exegeza biblică în limba română primește drept de cetate în lumea cărturarilor de la noi, devenind un mod de autentificare a tradiției ortodoxe a interpretării biblice, dar și un exercițiu științific. Indusă la noi de influența Reformei sau în confruntarea cu aceasta, la fel cu începuturile sale, ea s-a dezvoltat în permanență în dialog cu știința filologică occidentală.

## Bibliografie

- George Bariț, *Catebismul calvinesc impus clerului și poporului românesc supt domnia principelui Gheorghe Rakoczy I și II*, Sibiu, Tipografia lui W. Kraft, 1979.
- Coresi, *Tîlcul evangheliilor și Molitvenic românesc*, ediție critică de Vladimir Drimba. Studiu introductiv de Ion Gheție, București, Editura Academiei Române, 1998.
- Diaconul Coresi, *Carte cu învățătură (1581)*, publicată de Sextil Pușcariu și Alexie Procopovici, București, 1914.
- Dosoftei, *Psaltirea în versuri*, ediție critică de N. A. Ursu, Iași, 1974.
- Varlaam, *Răspuns împotriva catibismului calvinesc*, ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic de Mirela Teodorescu, București, Editura Minerva, 1984.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 605.



## VALOAREA ARTISTICĂ A PSALMILOR ÎN ROMANUL *BISERICA ALBĂ DE ION DRUȚĂ*

DR. ANA GHILAȘ

Universitatea de Stat din Chișinău

*ana\_ghilas@yahoo.com*

**Abstract:** The article „Artistic values of Psalms in the novel *White Church* by Ion Druță” is dealing with the relationship between Bible and Literature. The piece highlights the roles of the Psalms in Druță’s narrative art: text structuring, characterisation of the characters, atmosphere creation, and the ethical-cognitive function.

**Key-words:** the *Bible*, literature, Ion Druță, neoism, Paisie Velicicovski.

Relația Biblie-literatură a devenit actuală în special în țările Europei de Est, unde mult timp a fost o temă interzisă nu doar în cercetare, ci și în valorificarea artistică. Totuși, la începutul anilor ’80 ai secolului XX unii scriitori din spațiul exsovietic au abordat motive biblice în texte literare cu teme istorice, etico-filosofice, ecologice, dezvăluind nu atât criza lumii moderne în general, ci, mai ales, starea de incertitudine a individului într-o societate totalitaristă. În acest sens, Cartea Sfântă și valorile etnice au constituit un reper axiologic și o soluție împotriva maladii spirituale, aspecte asupra cărora au stăruit, în special, scriitorii Ion Druță – în romanele *Clopotnița*, 1972 și *Biserica albă*, 1982, nuvela *Samariteanca*, 1988, piesele *Căderea Romei*, 1995 și *Apostolul Pavel (Harul Domnului)*, 1996 – și Cinghiz Aitmatov în romanul *Eșafodul*, 1986.

Se știe că, din punct de vedere literar, influența Bibliei rezidă în diversificarea literaturii pe genuri, în complexitatea combinației genurilor și speciilor literare, iar „toate topos-urile religioase reprezentative devin progresiv și topos-uri poetic-literare”<sup>1</sup>, invocația, incantația, rugăciunea, formele de adorație verbală ale divinității fiind „preliterare și convertibile în poezie și în literatură”<sup>2</sup>. În valorificarea estetică a Bibliei esențial este totuși ceea ce Henri Bremond numea „istorie literară a sentimentul religios”, or, așa cum observa în 1995 Bartolomeu Anania, „nu orice ton de invocare a divinității poate semnifica un sentiment religios [...]. Sunt poeți pentru care religia e un simplu act de cultură și devine „o sursă de inspirație” și sunt alții care trăiesc religia ca act de spiritualitate, ea devenind poezia

---

<sup>1</sup> ADRIAN MARINO, *Biografia ideii de literatură*, Vol. IV, Secolul 20, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 72.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 79.

însăși. Mai există și poeți pentru care noțiunile religioase sunt simple piese de laborator, instrumente ale procesului artistic. Oricum, a vorbi despre poezia religioasă dintr-o literatură înseamnă a selecta nu numai poemele care exprimă direct un sentiment religios, ci și pe cele ce îl implică în structura lor intimă”<sup>3</sup>. Un exemplu elocvent rămâne a fi, în primul rând, poezia lui Vasile Voiculescu, poet care trăiește religia ca act de spiritualitate în sensul creștin de funcționare și/sau manifestare a chipului divin în om.

Experiența individuală a relației dintre om și divinitate este exprimată în Psalmi, numiți și rugăciuni poetice, sinteză a Vechi Testament despre Dumnezeu și opera lui. Psaltirea include trăirea și emoția religioasă, transfigurată în versuri și cântece, sublimând „năzuințele și eforturile sufletului omenesc de a se ridica de la cele pămîntești către cele înalte ale cerului, prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu”<sup>4</sup>. În psalmi se exprimă - direct, sincer, emoțional - stările, speranțele, dezamăgirile, bucuria și tristețea omului. Se știe ca psalmii se cântau, iar cântărețul (la început regele David) era acompaniat la instrumentul cu coarde numit chifară, psalterion. Termenul „psalmodie” indică asupra unui gen muzical vocal, acompaniat de instrument cu coarde, iar „psalmodiere” înseamnă ‘a cânta monodic, pe o singură voce’, un fel de recitare pe același sunet. Uneori se cânta și la antifon – o interpretare a melodiei, pe rând, de două coruri sau de solist și cor, sau de voci bărbătești, de maturi și de tineri. Mai târziu, antifon era numită fraza melodică ce se repeta după fiecare strofă a psalmului. Construiți pentru prima dată pe principiul dialogului dintre Dumnezeu și om, psalmii, în special traducerea și prelucrarea artistică a lor, au contribuit la lirizarea poeziei și la afirmarea caracterului reflexiv, filosofic al genului, textul original fiind înțeles de autor ca un canon religios și ca model poetic în același timp<sup>5</sup>.

Tematica și structura rugăciunilor poetice „se revarsă” în literatura cultă nu doar în poezie, ci și în proză, impregnându-i genului narativ valențe poetice, atmosferă lirică, elegiacă uneori. În acest sens, considerăm că tipologia psalmilor (de mulțumire, de laudă, de pocăință, de jale, de imprecăție, psalmi istorici, mesianici, didactici), elemente compoziționale specifice poeziei biblice (paralelismul sinonimic, antitetic, sintetic, progresiv, climatic; repetiția), precum și cantabilitatea lor, ce rezultă din ritm și din structura sonoră, ar constitui elementul prim în metodologia textului literar inspirat din psalmi. Pentru o asemenea perspectivă de abordare a problemei am pledat în analiza romanului *Biserica albă* de Ion Druță, text asupra căruia autorul a revenit (ca și în cazul altor lucrări ale sale) pe parcursul anilor 1975-1981, 1986-1987.

<sup>3</sup> VALERIU ANANIA, *Din spumele mării. Pagini despre religie și cultură*, Ediție îngrijită și prefațată de Sandu Frunză, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 147.

<sup>4</sup> ION M. STOIAN, *Dicționar religios*, Editura Garamond, București, 1994, p. 230.

<sup>5</sup> Cf. А. Ф. ЛУЦЕВИЧ, *Русская псалтырная поэзия XVIII века: стихотворное переложение псалмов*. Молдавский Государственный Университет-Институт русистики Варшавского Университета, Кишинев-Варшава, 2004.

Lirismul specific prozei druțiene, „psalmodierea” unor fragmente întregi din discursul său imaginar, structura antifonică a romanului (vocile Ecaterinei, numită „cea mică” și a satului; starețul Paisie și călugărul Ioan; Ecaterina cea mică și starețul Paisie; bogăția, fastul, dezmațul de la curtea Ecaterinei II și moralitatea, suferințele țaranului de pe malul Nistrului) devin indicii ale implicării psalmilor ca rugăciuni poetic-muzicale în structura romanului. Aspectele menționate sunt susținute de motto-uri, motive sau chiar subiecte aparte (cum putem vedea în capitoul al doilea, *Ora îmblânzirii cugetului*, structurat pe citarea și comentarea Psalmului 38), fiind relevat astfel caracterul providențial și didacticismul psalmilor. Unul dintre primii cercetători care a apreciat opera lui Druță din această perspectivă a fost profesorul Paul Miron în articolul „Receptare biblică și univers spiritual la Ion Druță”, publicat la Freiburg, în revista *Dacoromania*, nr. 7, 1988, reeditat apoi la Chișinău, în revista *Nistru*, nr. 5, 1989 și în ediții critice despre opera autorului<sup>6</sup>. În spațiul basarabean postbelic, articolul introduce în circuitul criticii literare evaluarea discursului artistic din punct de vedere al valorilor creștine.

Romanul *Biserica albă* e construit pe principiul contrapunctului, acțiunea desfășurându-se în timpul războiului ruso-turc din 1787-1792, în Rusia, la curtea Ecaterinei a II-a și în Moldova, la Mănăstirea Neamț, în satele Sălcuța și Ocolina de pe malul Nistrului. Ambiții imperiale și pasiuni ale împărătesei sau ale feldmareșalului Potiomkin, omorîrea domnitorului Moldovei Grigore Ghica, contribuția lui Paisie Velicicovschi la înnoirea rugăciunii isihaste, trăirile și aspirațiile omului simplu în vremi cumplite se împletesc în structura romanului care aduce în prim-plan deosebiriile dintre virtuțile creștine și păcatele omului. Lumea este prezentată aici în toată complexitatea ei: cu patimi, căderi și ridicări în Marea Vieții. Lumea, înțelegem din text, e vastă și diferită, ea este compusă din Ecaterina cea Mică și Ecaterina cea Mare, din Paisie Velicicovschi și Potiomkin, din călugărul Ioan și Taica, din cer și pământ, din trup și suflet.

Secolul al XVIII-lea a fost perioada unor războaie între două mari puteri imperiale, rusă și otomană, între care viețuiește și suferă „sărmana țară a Moldovei”; este secolul luminilor și al afirmării individualității. În plan religios, se caracterizează prin asumarea învățăturii creștine și prin cunoașterea religioasă ca premisă a comportamentului religios, fiind numit și „veacul de aur al ortodoxiei românești”, în special prin activitatea lui Paisie Velicicovschi. Toate aceste aspecte (istoria, religia, individualitatea și valorile ei morale) constituie puncte de reper în structurarea subiectului din romanul lui Druță. Din perspectiva unui narator omniscient și omniprezent, iar alteleori din contopirea vocilor narator-personaj, autorul transfigurează artistic atmosfera timpului, caracterizând, printr-o frază, situația politică din Europa acelei vremi – „Războaie și pustii peste tot. Dinte

---

<sup>6</sup> PAUL MIRON, „Receptare biblică și univers spiritual la Ion Druță”, în *Druțiana*, Chișinău, 1990, p. 183-194); Idem, *Opera lui Ion Druță: univers artistic, spiritual, filozofic*, Vol. I, Universitatea de Stat din Moldova CEP USM, Chișinău, 2004, p. 382-392.

pentru dinte [...]” –, pentru ca apoi să treacă, treptat, la planul moral-spiritual: „Răutatea față de aproapele tău s-a cuibărit peste tot, devenind normă, o lege, un merit chiar. A ști să te clănțănești cu cei din jurul tău însemna a fi om de ispravă. A ști să-l lovești, ba chiar să-l dobori pe aproapele tău, era o faptă eroică. Firește, înrăirea a dus la erezii, la cumplite decăderi ale credinței. În văzduh plutea ceva din ceea ce se numește sfârșitul lumii, pentru că atunci când pe lume nu mai poate rămâne nimic sfânt, atunci omul, vrînd, nevrînd, începe a se gândi la sfârșitul ei”<sup>7</sup>.

Fragmentul de mai sus punctează, de fapt, aspectele esențiale ale romanului: lupta dintre imperii pentru expansiune, starea morală și spirituală a timpului și a individului, iar leitmotivul „Chiar că nu au nimic sfânt” din primele două capitole introduce tema opunerii a două religii, cea creștină și cea musulmană, amplificată artistic de faptele evocate: venirea călăului turc la Iași, atmosfera de frică și incertitudine în capitala Moldovei și la curtea domnească („Ceva urît, ceva păgîn ascundea în poalele sale acea noapte rece și ploioasă”) și culminînd cu omorîrea domnitorului Grigore Ghica. Autorul nu insistă însă prea mult asupra acestei deosebiri de religii, ci încearcă să convingă ce presupune religia creștină, lumea creștină, care sunt principiile axiologice ale ortodoxiei.

Cele paisprezece capitole ale romanului trimit la textul biblic prin titluri și epigrafe, prin personaje, scene și simboluri. Astfel, majoritatea capitolelor au în titlurile lor elemente ce amintesc de Vechiul și de Noul Testament: *Nimic sfînt, Ora îmblînzirii cugetului, Neprihănirea, Fructul oprit, Steaua de la Betleem, Mai marele cîntăreților, Urcarea într-un vrednicie, Vama zăditorilor, Bate clopotul de seară*.

Prezența în text a psalmilor se manifestă pe trei nivele: 1) motto-citat, care dă tonul, creează atmosfera capitolului și prefigurează tema lui; 2) citate din psalmi comentate în capitole unde nu este motto biblic, dar în care problema morală e abordată prin poetica psalmilor (dialog antifonic, paralelism, compoziție inelară, atmosferă tristă, elegiacă ș.a.); 3) prin intermediul psalmilor este transfigurată artistic istoria, timpuri și oameni, probleme general-umane.

Primul și ultimul capitol „încercuiesc” textul cu motto-uri din psalmi: „Întărește, Doamne, pașii mei pe cărările Tale, să nu-mi șovăie cumva piciorul” și „Cutremurați-vă și nu păcătuți”. Verbul-rugă, la singular, din primul motto („Întărește”) și imperativul la plural din ultimul („Cutremurați-vă”, „nu păcătuți”), unesc într-un inel psalmodic textul, prefigurînd atmosfera din cuprinsul capitolelor și sugerînd stări ale personajelor, atitudini ale naratorului/autorului. Într-un alt roman, *Clopotnița*, publicat în 1972, ultimul epigraf este citat și comentat astfel: „Cutremurați-vă și nu păcătuți, ne amintește mitropolitul Dosoftei, iar noi ne cutremurăm și păcătuim, păcătuim...”. De fapt, pre-textul întregului discurs narativ îl constituie Psalmul 38, citat de autor prin „a treizeci și noua cîntare a împăratului David”, ale cărui idei se manifestă în toate capitolele, de la explicarea/comentarea

<sup>7</sup> ION DRUȚĂ, *Scrieri*, Vol. III, Chișinău, 1987, p. 24.

versetelor, la tipologia personajelor și crearea unor imagini vizual-auditive cu valențe moral-filozofice, în care peisajului îi revine un rol esențial.

Responsabilitatea omului pentru propria viață, necesitatea de a nu păcătuți cu fapta, nici cu cuvântul, starea de tristețe ca neîmplinire sufletească, viața și moartea, conștiința trecerii omului prin Timp ar fi doar câteva dintre ideile psalmului, devenite în opera literară teme și motive artistice. Pentru o mai bună înțelegere a suflului psalmului și al mesajului romanului, apelăm și la meditațiile asupra Psalmului 38 ale Sfântului Ioan Gură de Aur : „Vino, creștine, să cântăm versul de psalm al alăutei lui David și împreună cu el să facem cunoscută nimicnicia celor omenești. În deșert se tulbură tot muritorul. Se tulbură, dar la sfârșit va pieri. Se tulbură, dar înainte de a se așeza, este înghițit. Se tulbură, dar se duce fără să ia ceva din agoniseala zbuțumului său. Ale lui tulburările, ale altuia bucuriile. Ce este omul? Împrumut cu dobândă vremelnică a vieții; datorie fără amânare a morții; fiară neîmblinzită prin voia ei; către sieși își dă învățătură; iscusință la răutăți; dibăcie la nedreptate. Nu se aseamănă oare, creștine, viața omului cu marea? Nu ne izbim unii pe alții mai puternic decât ne izbesc valurile mării? Oare nu ne învățăm încoace și încolo ca în întunecimea mării? Ai milă, miluiește, ca să fii miluit! Dă-le celor ale lor înainte de a veni ziua socotelilor. Pentru ce, Doamne, nu pomenești și de celelalte rele? Pentru că nu judec păcatul, ci neomenia. Nu osîndesc pe cei care au păcătuțit, ci pe cei care nu s-au pocăit. Pentru neomenia voastră vă osîndesc, căci, deși ați avut un leac atât de mare, milostenia, totuși v-ați lipsit de-o binefacere atât de mare. Mustru, așadar, neomenia voastră, ca rădăcină a toată răutatea și necredința”<sup>8</sup>.

Învățăturile Psalmului 38, citate mai sus, se actualizează în discursul românesc drucean prin personaje-tipuri, nu individualități (Paisie Velicicovschi, călugărul Ioan, țărâna Ecaterina, feldmareșalul Potiomkin, Ecaterina II-a Rusiei, Taica ș.a.) și printr-un stil retoric-didacticist pe alocuri, îmbinat cu lirism. Ideile și atmosfera tristă ce se desprinde din Psalmul 38 sunt transfigurate artistic, în mod convingător, prin dialog „antifonic”, descrieri de natură, reflecții ale personajului/naratorului. Un rol important în realizarea conceptului artistic îi revine capitolului al II-lea, intitulat *Ora îmblinzirii cugetului*, în care istoria creștinismului o aflăm prin istoria psalmilor, transpusă prin mijlocirea personajelor, cu care, așa cum am menționat, se contopește naratorul. Este mai mult o voce monodică – a lui Paisie Velicicovschi – susținută, timid la început, apoi tot mai puternic, de cea a călugărului Ioan, printr-un dialog antifonic.

Vocea psalmului, vocea naratorului, vocea personajului Paisie se unesc, devenind când narrative, când didactice, când lirice. Prin asemenea variațiuni discursive aflăm originea psalmilor, a polunoșniței, nestrămutata credință „a primilor creștini (pescarii din Galileea) care, pentru a nu pierde harul Domnului, se sculau în miez de noapte și, închiși prin căsuțele lor, se rugau”. Pentru alți creștini

---

<sup>8</sup> Cf. <http://psaltirea.wordpress.com/2009/01/10/sf-ioan-gura-de-aur-meditatie-la-psalmul-38/>.

din acele îndepărtate vremuri (păstorii sirieni), „cupola albastră a cerului era biserica lor, munții arși de soare erau altarele lor, iar străvechile cântări ale împăratului David alcătuiau scripturile lor. Își alegeau de obicei o cântare a împăratului David, o învățau pe din afară, rămânând în singurătatea munților cu oile un an întreg, neavînd la suflet decît un singur psalm. În amintirea acelor păstori, biserica creștină, la slujbele din miez de noapte, nu obișnuiește a citi psaltirea în cunoscuta sa orînduire, ci, deschizînd cartea la întîmplare, rămîne cu acea singură cântare, ce ni se va ivi”. Astfel, prin relatarea istoriei psalmilor și a slujbei de la miezul nopții, dar și prin muzicalitatea frazei, se poate observa preluarea elementului liric a acestora, ceea ce transmite specificul lor originar: vers cîntat monodic, fără inflexiuni melodice, monoton, adică psalmodie. Autorul lasă să se întrevadă singurătatea individului în fața lui Dumnezeu și responsabilitatea sa în această lume – „rămînînd în singurătatea munților un an întreg, n e a v î n d l a s u f l e t d e c î t u n s i n g u r p s a l m ” (s.n.). Îmbinarea armonioasă dintre idee și atmosferă, dintre idee și stare, înlănțuirea într-un întreg a acestor elemente ale textului pun în lumină conștiința celui care narează și sentimentul religios al autorului.

Personajul Paisie Velicovschi vorbește despre sărăcirea sufletului, despre frica de a ne cunoaște pe noi înșine sau de a sta de vorbă cu eu-l, cu glasul lăuntric. Din punct de vedere compozițional, explicațiile stărețului sunt precedate de citatul biblic și succedate de peisaj și descrierea personificatoare a clopotelor, cu funcție de leitmotiv. „Stat-am stat eu de mi-am zis: păzi-mi-voi cărările, lacăt gurii pune-mi-voi, pe cît netrebnicul va fi în fața mea. Fost-am necuvînt, și neglas am fost, trecut-am cu tăcerea chiar și peste cele bune, dar tristețea mi-a sporit și-a tot crescut în mine”, astfel prezintă autorul începutul Psalmului 38. Se accentuează starea de tristețe sesizată prin peisajul autumnal, pluvial și prin acțiuni misterioase, încă din primul capitol, aici fiind explicată cu argumente din Cartea Sfîntă și din experiența existențială a omului: „[...] trecem tăcuți, trecem orbi pe lîngă cele bune. A nu mai vedea însă nimic în jurul tău nici bun, nici rău înseamnă a stinge făclia conștiinței tale [...]. Iată de ce, zice psalmul, oricît de bine n-ar duce-o omul după înăbușirea darurilor cerești, t r i s t e ț e a n e va tot spori și ne va crește”.

Monologul și dialogul antifonic, ca și peisajul, prefigurează încă din incipitul capitolului o atmosferă rece – luminoasă, insistîndu-se pe starea de tristețe a omului. Natura, liant între părți, fragmente, episoade, sugerează stări și transmite idei, accentuînd în acest capitol starea de tristețe și conștiința trecerii ireversibile a timpului: „Firește, după ce vor trece primele bucurii ale luminii și căldurii, posomorîrea iară va prinde a picura peste sufletele noastre, pentru că, oricum, trecătoare sunt toate pe această lume, trecătoare e și bucuria primăverii[...]” (s.n.). Astfel, se menține atmosfera tristă, întunecată, iar conștiința faptului că omul este trecător și are nevoie de cuvîntul mărturisirii îi apropie pe porucicul Baratînski și feldmareșalul Potiomkin, pe

țărâna Ecaterina și starețul Paisie, pe părintele Ioan și feciorii lui moș Pasăre, hoți de cai.

Suflul psalmilor se desprinde din istoria „primilor noștri creștini” (pescarii din Galileia, păstorii sirieni, femeile macedonence, „iudeii căpățuiți la periferiile Romei”) și din „oftatul” clopotelor de la Mănăstirea Neamț, din care autorul construiește narațiuni poetice cu valoare cognitiv-etică. Descrierea primilor creștini de la periferiile Romei, de exemplu, are și funcție premonitivă în desfășurarea acțiunii din roman: „Erau vremurile marilor prigoniri. Rugăciunile se plăteau scump, cu prețul vieții se plăteau, lucru pentru care iudeii se și sculau cu noaptea în cap ca să se roage. Nu s-au lăsat însă de a-l tot căuta pe Domnul și, chiar când erau prinși noaptea rugându-se, când legionarii băteau cu picioarele în ușa umilelor cocioabe, ei ieșeau să deschidă, lăsau prigonitorii să intre, după care se lăsau în genunchi și-și reluau rugăciunea de la capăt”. Este imaginea credinței nestrămutate în adevărul și lumina Domnului, este firea binevoitoare și cumpătată a creștinului și, în același timp, este argumentul artistic al versului din psalm, cu care se încheie fragmentul din roman: „Stat-am eu de mi-am zis: păzi-mi-voi cărările, lacăt gurii pune-mi-voi, pe cât va fi netrebnicul în fața mea. Fost-am necuvînt și neglas am fost [...]”. Imaginea devine premonitivă în desfășurarea acțiunii, fiind urmată de sunete stranii din exteriorul mănăstirii, ce prevesteau venirea turcilor. Părintele Paisie îl convinge însă pe poslușnicul Ioan că cel mai bun ajutor este acum rugăciunea, „ora îmblinzirii cugetului”: „Ce poate însemna o bătălie câștigată sau pierdută față de acea mare minune când, iată, un suflet venit cine știe de pe unde se roagă și cuvintele lui urcă, prin depărtări neînchipuite, spre Tatăl nostru, al tuturor. Împreună cu ruga lui urcă în ceruri și muțenia celor ce-au trecut pe fața acestui pământ, și neputința de-a se rosti a celor ce n-au apucat încă să vină. Și tot așa, cuvînt cu cuvînt, vers cu vers, pînă ce din vuietul nopții nu răsare lumina acelei liniști și păci sufletești, fără de care nici credința nu mai e credință, nici creștinul nu mai este creștin”.

În diferite momente ale vieții omului *Psaltirea* rămîne a fi susținere și îmbărbătare, împăcare și memorie. Atitudinea personajelor aceasta constituie o modalitate de caracterizare a lor. În oglindă cu omul, în general, Potiomkin, de exemplu, este prezentat nu doar prin acțiuni, ci mai ales prin starea de incertitudine, de tristețe prezentă și în versetele 9-10 din Psalmul 38: „Deși ca o umbră trece omul, în zadar se tulbură. Strînge comori și nu știe cui le adună pe ele<sup>9</sup>”, idei exprimate astfel și de bătrînul cazac, la moartea cneazului: „Că oricît nu le-am fi adunat aici pe pământ, oricît nu ne-am fi înălțat și preamărit unul pe altul, în fața Domnului ajungem fără titluri, fără grade [...]”. În limba rusă, Psalmul 38

---

<sup>9</sup> *Biblia sau Sfînta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Sfințitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 583.

este numit *память смертная*, însemnând amintirea despre moarte, conștientizarea existenței morții și necesitatea pregătirii sufletului pentru trecerea în lumea cealaltă.

Psaltirea îl urmează pe Paisie Velicovschi pe tot parcursul vieții sale. Aflăm, astfel, despre „o frumoasă psaltire lucrată de mîna sa pe muntele Athos”, de copiii pe care le făcea pe cînd se afla la Schitul Sfîntul Prooroc Ilie, iar „faima lui a început a se răsfrînge și asupra psaltirilor sale, așa încît ajunseseră a fi căutate prin toate colțurile lumii”, domnitorul Moldovei Calimah invitîndu-l „să vină cu ucenici cu tot în Moldova, căci erau mulțime de mănăstiri pustii, printre care și Dragomirna, una dintre cele mai frumoase mănăstiri bucovinene”, după care au urmat Secu și Neamț. Pentru părintele Paisie *Psaltirea* înseamnă credință, liniște sufletească, amintirea celor trăite și datoria, istoria vieții sale monahale confirmînd opinia lui A. Pușkin din motto-ul capitoului al II-lea: „Călugării ne-au păstrat flacăra trecutului, iar asta înseamnă că lor le datorăm ceea ce ne încălzește sufletul în ziua de azi”.

Canonizat de Biserica Ortodoxă Română în anul 1992 și de cea a rusă în 1988, starețul Mănăstirii Neamț, Paisie Velicovschi, a realizat reforma discursului religios ortodox prin „programul de înnoire sufletească” și de edificare duhovnicească în planul credinței. El introduce rugăciunea numită neoisihastă, care se caracterizează printr-o trecere „de la psalmodiere la înălțimea sublimă a contemplației”, după cum afirma Nichifor Crainic<sup>10</sup>. Isihasmul a devenit o constantă a vieții religioase, avînd „o funcție importantă în mentalul colectiv răsăritean”. Termenul grecesc, *isihia* înseamnă ‘liniște, calm, singurătate’, iar *isihasm* „pace lăuntrică, concentrare în sine, o liniște creatoare, neastîmpărată, în continuă mișcare”<sup>11</sup>. Rugăciunea isihastă este numită „rugăciunea lui Iisus”; în ea, dialogul și comuniunea cu Dumnezeu se realizează prin pace lăuntrică. Ea face să coboare înțelegerea din inimă, prin repetarea numelui lui Iisus, însoțită de rugăciunea vameșului: „Dumnezeule, ai milă de mine, păcătosul!”. În mediul teologic ortodox, rugăciunea lui Iisus presupune „simțirea realității neatinse pe care o încearcă mintea”, apoi „coborîrea minții în inimă”, prin care se realizează întîlnirea inimii cu Dumnezeu, astfel încît „prezența lui Dumnezeu copleșește totul”. Paisie Velicovschi a generalizat rugăciunea lui Iisus și a făcut din ea caracteristica modernă a misticii ortodoxe.

În roman sunt descrise atît fenomenul nașterii rugăciunii minții, cît și rostul ei pentru credincioși<sup>12</sup>. La fel cu lumînarea-lumină și clopotele, rugăciunea devine element structural esențial în discursul drușian, iar figura lui Paisie Velicovschi formează un tot integru cu psaltirea, lumînarea și rugăciunea, constituind o imagine-simbol a credinței și dăruirii. Lumînarea și clopotul sunt uneori

<sup>10</sup> DORU RADOSAV, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997, p. 46.

<sup>11</sup> VALERIU ANANIA, *op. cit.*, p. 187.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 393-420.



personificate, alteori prezentate din perspectiva unei metonimii: „cele două lumînări surprind o lacrimă ce se prelinge încet pe umerii obrazilor supti”, apoi „scade lumina celor două lumînări pe masa starețului, se lasă umbre tot mai dese și mai dese peste slovele prea cuviosului Ioan Damaschinul, intitulată *Chipul Domnului în inima omului*”. Această metaforă a *luminii*, imagine a „cunoașterii divinului” încă înainte de a intra în spațiul propriu-zis al citirii psalmilor, este amplificată prin imaginea „coșului de lumînări” adus de poslușnicul Ioan, care pune „cite o lumânare în fața fiecărui scaun, aprinzându-le”.

Lumina (lumânarea) se îmbină cu clopotele care – simbol, personificare, metaforă – sugerează când tristețe, când voieșie, iar sunetul lor transmite nu doar imagini auditive, ci și idei sau stări, ca în exemplul următor: „A oftat, îndurerat, marele clopot al Neamțului. Nu a fost nici revoltă, nici jalbă, ci mai degrabă un suspin a coborât din turnul mănăstirii, de parcă un popor întreg s-ar fi plîns într-o singură suflare. Deplîngerea amarului destin a făcut sfetnicii să sară în ajutorul stăpînului, în urma lui s-au grăbit droaia de clopoței. Și tot cădeau și cădeau de sub streășina clopotniței ciorchine de argint, și tot veneau și veneau, prin întuneric la vale, spre acea zodie întunecată, unde, așteptându-i să cadă, băteau toaca cele două ciocane de lemn”. Și acest fragment este un preludiv la citirea *Psaltirii*: „Starețul a așteptat pînă ce micuții vor coborî cu toții, după care a ridicat, cuvios, psaltirea de pe masă”.

Astfel, suflul psalmilor, morala și filosofia lor, îmbinarea/contrastarea elegiacului cu optimismul sunt actualizate în romanul *Biserica albă* al lui I. Druță, discursul epic demonstrînd nu doar sentimentul religios al autorului, ci și talentul de a transfigura patosul și atmosfera rugăciunii poetice.

## Bibliografie

- Anania, Valeriu, *Din spumele mării. Pagini despre religie și cultură*, Ediție îngrijită și prefațată de Sandu Frunză, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1995.
- Andriescu, Al., *Psalmii în literatura română*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2004.
- Balotă, Nicolae, *Calea, adevărul și viața. Meditații religioase*, Editura Eminescu, București, 1995.
- Druță, Ion, *Scrieri*, Vol. III, Editura Literatura artistică, Chișinău, 1987.
- Ghilaș, Ana, *Motive creștine în romanele lui Ion Druță. Opera lui Ion Druță: unvers artistic, spiritual, filozofic*, Universiatea de Stat din Moldova CEP USM, Chișinău, 2004.
- Goichot, Emile, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux: genese et strategie d'un entreprise litteraire*, Editura Ophrys, Paris, 1982.
- Marino, Adrian, *Biografia ideii de literatură*, Secolul 20, Vol. IV, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997.

- Miron, Paul, „Receptare biblică și univers spiritual la Ion Druță”, în *Druțiana*, Editura Literatura artistică, Chișinău, 1990, p. 183-194; Idem, *Opera lui Ion Druță: univers artistic, spiritual, filozofic*, Vol. I, Universitatea de Stat din Moldova CEP USM, Chișinău, 2004.
- Radosav, Doru, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)*, Editura Dacia, Cluj- Napoca, 1997.
- Stoian, Ion M., *Dicționar religios*, Editura Garamond, București, 1994.
- Дунаев, М. М., *Православие и русская литература*. В 6 ч. Издание второе, исправленное, дополненное, Христианская литература, Москва, 2004.
- Луцевич, Л.Ф., *Псалтырь в русской поэзии*, Дмитрий Буланин, Санкт Петербург, 2002.
- Луцевич, Л. Ф. *Русская псалтырная поэзия XVIII века: стихотворное переложение псалмов*. Молдавский Государственный Университет – Институт русистики Варшавского Университета, Кишинев – Варшава, 2004.
- \*\*\*, *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Sfințitului Părinte Teoctist, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

# INTERFERENȚE CULTURALE ÎN REALIZAREA LITERARĂ A UNUI PERSONAJ DIN LEGENDELE PARABIBLICE – AHASVERUS\*

DRD. IRINA GHIORGHIAȘA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

**Abstract:** The article is focused on the building paradigms of a literary character — Ahasverus — created with reference to a well-known biblical scene, the way of Jesus on Calvary. The comparison between the meanings of the biblical scene that do not mention this character and the meanings of the parabiblical medieval legend, through its numerous versions over the centuries, reveals an obsession of the collective imagination about characters included in the category of Christ opponents, by overbidding the model of traitor (Peter, Judas). The relationships which can be established through qualitative comparative analysis between a generic character called Wandering Jew and the above mentioned biblical characters reveal complex meanings of Ahasverus destiny.

**Key words:** Wandering Jew, Ahasverus, punishment, wandering.

## 1. Linii tematice ale legendelor despre evreul rătăcitor

Fondul folcloric și mitologic universal include câteva teme și motive esențiale – confruntarea cu o prezență supranaturală (uneori divină), încălcarea unei interdicții, pedeapsa, rătăcirea pentru răscumpărarea păcatelor –, reprezentînd un element structural ale cărui sensuri sunt actualizate permanent, prin reiterare și asociere cu alte motive (căutarea ursitului, căsătoria) sau prin integrarea unor semnificații reliefate în textele sacre. Numeroase creații tradiționale fac referire la rătăcirea eternă, consecință a unei ofense aduse unei zeiță sau a unei atitudini sfidătoare, iar semnificațiile diferite rezultă din atenția acordată circumstanțelor în care se produce confruntarea omului cu instanța superioară.

Legende despre evreul rătăcitor nu sunt legate, la origine, de textele sacre canonice și, prin urmare, nu ilustrează una dintre trăsăturile esențiale pentru certificarea mitului, așa cum este definit de Mircea Eliade – ilustrarea unei temporalități mitice, a originilor (*illo tempore*). Corpusul textelor referitoare la evreul rătăcitor în care se pot identifica elementele definitorii pentru această structură

---

\* This work was supported by the the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/88/1.5/S/47646]

imaginară începe să se contureze și să fie consemnat în forme coerente în secolele al XII-lea, al XIII-lea d. Hr., în Italia și în Anglia. Liniile tematice caracteristice pentru această legendă dezvoltă câteva scene din textele apocrife, referitoare la existența unui supraviețuitor din timpul patimilor lui Iisus, condamnat să rățăcească pe termen nedefinit drept pedeapsă pentru atitudinea în raport cu personajul biblic. Primele variante ale acestei legende cuprind numai componentele esențiale, care condensează narațiunea în jurul câtorva linii tematice: drumul Crucii, întâlnirea și manifestarea respingerii/a disprețului pentru Iisus și damnarea/pedepsirea, imanență atitudinii care semnifică, în esență, negarea ideii de divinitate. Pedeapsa are o particularitate, în raport cu alte nuclee legendare care pot fi asociate axei structurale Dumnezeu revelat – Dumnezeu trădat: rățacirea se desfășoară în timp și în spațiu cotidian, iar cel care o trăiește creează premisele/starea de spirit pentru așteptarea unui moment dramatic al judecății supreme, prin povestirea repetată a mometului întâlnirii cu Iisus și a mărturiei directe, reprezentată de propria persoană, purtând stigmatul pedepsei. Pentru Marie France Rouart, pedeapsa se suprapune unei structuri opozitive a însăși ideii de divinitate:

Retenons pour le moment cet antagonisme fondateur qui oppose deux images extrêmes de la divinité: mobilité maléficiée d'un homme pour qui Dieu ne saurait s'incarner d'une part, et, d'autre part, immobilité d'un Dieu révélé une fois pour toutes selon la chair. On pourrait ne voir là qu'une reprise apocryphe d'un débat entre Juifs et Chrétiens, mais la fortune ultérieure de ce récit dément cette lecture univoque voire allégorique. Attente de la fin des temps comme d'un retour ou *Galuth* pour les Juifs, malédiction ou épreuves d'un peuple „d'éicide” aux yeux des chrétiens, errance ou expérience de la diaspora: la richesse de ces mythes repose sur des noyaux sémantiques suffisamment larges pour être universalisables [...]<sup>1</sup>.

Modul în care se redefinesc datele „poveștilor” despre evreul rățacitor ilustrează ideea de adaptare a reprezentărilor specifice unei epoci la caracteristicile altora, într-un proces care se asociază ideii de metamorfoză a mitului (înțeles în sensul larg al termenului, ca poveste avînd caracter exemplar), în calitate de concept fundamental pentru spiritualitatea umană. Evreul rățacitor, cu biografia fictivă pe care i-o creează literatura, devine un simbol. Nucleul original este dezvoltat în funcție de configurația imaginarului în societățile în care legendele iau naștere. Din primele secole ale creștinismului, trecînd prin Evul Mediu și pînă în secolul al XX-lea, legenda evreului rățacitor încifrează sensurile complexe ale unui mit al alterității<sup>2</sup>, particularizat prin construcția personajului – martor nemuritor al răstignirii lui Iisus, deci păstrătorul unui adevăr fundamental pentru lumea creștină.

---

<sup>1</sup> Rouart, Marie-France, *Encore un Juif errant au XX<sup>e</sup> siècle ou la Réécriture du mythe dans Abasver (1981) de Stefan Heym*, în vol. *Images du mythe, images du moi: Mélanges offerts à Marie Miguet-Ollagnier*, Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, p. 233.

<sup>2</sup> Massenzio, Marcello, *La Passion selon le Juif errant*, L'Echoppe, Paris, 2006, p. 18.

Particularitățile acestui mit al alterității vizează însăși condiția umană: evreul rătăcitor este umilul cizmar din Ierusalim care i-a refuzat lui Iisus dreptul la odihnă, fiind condamnat la ispășirea prin rătăcire veșnică, pînă la a doua venire a lui Hristos. Pentru acest om care reacționează exact cum era de așteptat în circumstanțele date, nemurirea (ideal al omului de oricînd și de oriunde) devine un blestem, o piedică în împlinirea unui destin care circumscrie moartea ca element esențial. Evreul rătăcitor simbolizează o caracteristică a oricărui om, în aceeași măsură în care în oricine există un Iuda, un Petru sau un Toma.

De la accentul pus pe dimensiunea didactic – moralizatoare a poveștii la povestea tragică a unui om apăsător de conștiința greșelii sale, proiecția literarizată a omului care l-a văzut pe Iisus va da naștere unei tipologii de o diversitate aparte, în cadrul căreia întruchipările evreului rătăcitor depind de contextele culturale care l-au transformat în personaj literar.

## **2. Ipostaze ale „evreului rătăcitor” în diferite contexte culturale**

Două tipuri de texte sacre influențează existența spirituală a omului în secolele creștinismului timpuriu: pe de o parte, textele pe care biserica le consideră autentice și, ca atare, canonice, pe de altă parte, textele considerate apocrife. Această ultimă categorie, respinsă de normă, a constituit atît baza unor tradiții care s-au perpetuat de-a lungul secolelor, cît și o sursă inepuizabilă de adaptări folclorice ale unor elemente de credință creștină. Într-un context cultural eclectic, desfășurat într-un spațiu vast, din Egipt pînă în Bizanț, legendele despre Sfînta Cruce, despre Sfînta Veronica, despre Iuda sunt exemple de literarizare a unor elemente de credință creștină apropiate de imaginarul colectiv. În acest context se definește, prin recurență, un nucleu narativ care va deveni cunoscut, începînd cu secolele al XII-lea, al XIII-lea d. Hr., drept legenda evreului rătăcitor.

Una dintre primele referințe la acest nucleu narativ îi aparține lui Jean Moschus, autor de opere cu caracter hagiografic și de istorii despre viața monahilor, reunite sub titlul *Lemonarion (Le pré spirituel)*. În această culegere este menționată povestea călugărului Isidor din Melitene, abate al unei mănăstiri din Cipru. Relatîndu-i călugărului cronicar un episod autobiografic, abatele menționează în trecut întîlnirea cu un etiopean, înveșmîntat în zdrențe, care îi mărturisește că trăiește ispășirea unui păcat într-un mod asemănător celui pe care îl suportă însuși abatele, care plînge și geme continuu („Toi et moi nous avons été condamnés au même supplice”<sup>3</sup>). Etiopianul dezvăluie și circumstanțele în care a fost pedepsit: „Je suis celui qui a frappé sur la joue le créateur de l’univers, Notre Seigneur Jésus-Christ, au temps de la Passion. Voilà pourquoi je ne puis m’empêcher de pleurer.”<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Moschus, Jean, *Le pré spirituel*, introducere și traducere de M.-J. Rouët de Journel, Cerf, Paris, 1946, p. 12.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 13.

Consecința gestului săvârșit – plînsul permanent – pune accentul pe ideea de regret, de încercare de recuperare, prin căință, a unui gest necugetat. Caracterul aluziv al întâmplării la care face referire Isidor și, prin intermediul relației lui, Jean Moschus, „etiopianul” evocat în treacăt numai pentru a sublinia fondul comun al pedepsei susține ideea că personajul „care l-a lovit pe creatorul universului” este o figură intrată deja în legendă. Detaliile referitoare la destinul său nu sunt necesare, „etiopianul” reprezintă, la momentul consemnării poveștii de către Jean Moschus, o figură emblematică, deși misterioasă, asociată unei pedepse exemplare, cu o durată nedeterminată. Acest prim nucleu narativ consemnat al legendei (care va dobîndi numeroase alte sensuri de-a lungul secolelor, într-un proces de resemantizare ilustrînd consonanța cu diverse contexte culturale), curpînde cîteva dominante tematice, care vor fi reluate și dezvoltate sau asociate altor influențe în variantele ulterioare. În acest sens, se poate vorbi despre păcatul săvârșit de martorul la suferințele lui Iisus, pedeapsa exemplară pe care o atrage atitudinea păcătosului, durata nedeterminată a pedepsei și, ca trăsătură distinctivă, necesitatea ispășirii pedepsei pe pămînt, în planul existenței cotidiene. Cea din urmă diferențiază, de altfel, legenda păcătosului care l-a lovit pe Iisus de legendele referitoare la alte moduri de a trăda / desconsidera divinitatea (Iuda, Petru).

George K. Anderson identifică două nuclee legendare care se apropie în cea mai mare măsură de semnificațiile de bază ale creațiilor despre evreul rătăcitor. Unul dintre ele se referă la Malhus, celălalt – la legendele create în jurul Sfîntului Apostol Ioan<sup>5</sup>. Scena confruntării discipolilor lui Iisus cu soldații veniți să-l aresteze în urma trădării săvârșite de Iuda este prezentată în toate cele patru *Evanghelii* canonice. Dintre acestea, trei păstrează anonimatul în privința soldatului rănit și a discipolului care îl lovește cu sabia. Primul este desemnat prin sintagma „sluga arhierelui” – „Și iată, unul dintre cei ce erau cu Iisus, întinzînd mîna, a tras sabia și lovind pe sluga arhierelui, i-a tăiat urechea.” (*Sfînta Evanghelie după Matei*, 26:51); „Unul dintre cei ce stăteau pe lîngă El, scoțînd sabia, a lovit pe sluga arhierelui și i-a tăiat urechea.” (*Sfînta Evanghelie după Marcu*, 14:47); „Și unul dintre ei a lovit pe sluga arhierelui și i-a tăiat urechea dreaptă.” (*Sfînta Evanghelie după Luca*, 22:50). În *Sfînta Evanghelie după Ioan*, „sluga arhierelui” este numită Malhus, iar discipolul care lovește cu sabia este Simon-Petru: „Dar Simon-Petru, avînd sabie, a scos-o și a lovit pe sluga arhierelui și i-a tăiat urechea dreaptă; iar numele slugii era Malhus.” (*Sfînta Evanghelie după Ioan*, 18:10). Această scenă ar sta la originea uneia dintre situațiile pe care legendele despre „evreul rătăcitor” le vor accentua – confruntarea directă cu Iisus și opoziția față de personajul biblic. Celălalt nucleu primar integrat în legenda evreului rătăcitor se referă la episoade legate de existența Sfîntului Apostol Ioan. Cîteva versete din *Sfînta Evanghelie după Ioan* (21: 20-24) și scene din viața sfîntului (înmormîntat, după propria dorință, de discipoli, la vîrstă înaintată,

---

<sup>5</sup> Anderson, George K., *The Legend of the wandering Jew*, Brown University Press, University Press of New England, Hanover, 1965, p. 13 și urm.

într-un mormânt în formă de cruce, dispariția moaștelor) sunt elemente care stau la baza altor legende, care, prin contaminare cu acelea referitoare la Malhus, vor da naștere unui scenariu narativ în care opozantul cristic primește ca pedeapsă rătăcirea în așteptarea celei de-a doua veniri a lui Iisus pe pământ. Procesul de contaminare s-a produs într-un timp îndelungat, iar legenda evreului rătăcitor, așa cum se prefigurează în scrierile lui Jean Moschus sau în cronicile lui Roger de Wendover și Matthieu Paris, cunoaște numeroase variante, în care se pot descoperi particularități legate de aria culturală în care acestea au luat naștere. Semnificațiile profunde ale acestor creații se conturează în perioada medievală, când sentimentul culpabilității copleșește conștiința colectivă, consecința a unor factori sociali, dar și religioși, care modelează mentalul colectiv prin recurența temei morții și a păcatului:

În cursul istoriei creștine, examenul de conștiință, pe de o parte, severitatea față de om și față de lume, pe de altă parte, s-au sprijinit și s-au întărit reciproc. De unde necesitatea, într-un cadru sintetic ca al nostru, să resituăm frica de sine într-o vastă frescă a pesimismului european.

Disprețuirea lumii și devalorizarea omului – una susținând-o pe cealaltă, propuse de către aceștii creștini, își au rădăcinile în *Biblie*, bineînțeles (*Cartea lui Iov*, *Ecleziastul*), dar și în civilizația greco-romană.<sup>6</sup>

Jean Delumeau situează problematica morții în Evul Mediu în raport cu „două mari ansambluri explicative”<sup>7</sup>, vizînd atît elemente de cultură socială – „îndelungatul proces de aculturație religioasă care, pornind de la mănăstiri, a atins prin unde concentrice pături din ce în ce mai largi ale populației europene”<sup>8</sup> – , cît și trăsături ale interiorității individuale/colective – „profundul pesimism, rezultat al stresului acumulat, care a dominat spiritele, mai ales pe cele ale elitei, din vremea Ciumei negre pînă la sfîrșitul războaielor religioase”<sup>9</sup>. Ceea ce autorul numește „familiaritate” cu moartea reprezintă o trăsătură esențială a mentalității medievale, procesul promovat de reprezentanții bisericii fiind, mai curînd, unul de *familiarizare* a păcătosului cu Viața de Apoi. În ciuda predicilor care se concentrează asupra „disprețului față de lume” ca atitudine care face posibilă îndepărtarea de păcat și, implicit, crește șansele la mîntuire ale păcătosului, trăirea constantă în apropierea ideii de moarte nu are întotdeauna efectul scontat. În acest context cultural, pedeapsa cu nemurirea, aducînd și certificarea existenței Mîntuitorului, dobîndește semnificații complexe.

---

<sup>6</sup> Delumeau, Jean, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, Polirom, Iași, 1997, vol. I, p. 13.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 44.

Evul Mediu european este și perioada de înflorire a legendelor avînd legătură cu scenele biblice referitoare la patimile și la răstignirea lui Iisus. În căutarea efectului de veridicitate al existenței unui martor al răstignirii, prin raportare la texte canonice, personajului care îl lovește sau îl admonestează pe Iisus i se atribuie identități succesive, de la soldatul roman devenit personaj al misterii și al cărților populare ale patimilor, căruia Simon Petru îi taie o ureche (vindecată de Iisus), identificat prin numele de Malhus sau Marcus, la evreul blestemat dintr-o cronică monahală italiană sau din cronică lui Roger de Wendover (călugăr la Saint-Alban), identificat prin numele de Cartaphilus sau Iosif. De altfel, cronicile lui Roger de Wendover (*Flores Historiarum*) și Matthieu Paris (*Chronica Majora*) sunt cele care vor individualiza personajul și vor dezvolta nucleul narativ inițial al legendei, prin prezentarea mai amplă a circumstanțelor în care se conturează destinul răstăcitorului. În cadrul legendelor medievale, protagoniștii se conturează prin însumarea unor motive provenind din surse diferite, menționate anterior, dar și prin atribuirea de trăsături individualizatoare. În acest context cultural, caracterizat de aspirația înspre *transpunerea în imagini a tuturor noțiunilor sacre*<sup>10</sup>, dar și de un spirit justițiar frizînd adesea cruzimea<sup>11</sup>, pedeapsa foarte severă în raport cu păcatul comis este justificată, devenind un mod de compensare și, în același timp, un mod de certificare a scenei imaginare, suprapusă peste aceea canonică. Este modalitatea de apropiere prin reprezentare literară a sensurilor unei scene biblice de referință.

Reprezentarea morții poate conta ca exemplu al vieții spirituale din epoca de sfîrșit a Evului Mediu în general: este ca o ieșire din matcă a gîndului și o împotmolire a lui în imagine. Întregul conținut al gîndirii vrea să fie exprimat în reprezentări; tot aurul este preschimbat în mărunțiș. Se simte o nevoie neînfrînată de a figura toate noțiunile sacre, de a da fiecărei reprezentări de natură religioasă o formă precisă, așa încît să se instaleze în minte ca o poză puternic întipărită.<sup>12</sup>

Nevoia de concretizare a prezențelor sacre și starea de spirit care presupune trăirea intensă și exaltată a emoțiilor asociate manifestărilor religioase sau situațiilor de contextualizare a credinței – „Începînd din epoca în care mistica lirico-dulceagă a lui Bernard de Clairvaux, în secolul al XII-lea, deschisese întrecerea în domeniul înduioșării produse de suferințele lui Cristos, aceasta înflorise, iar sufletul se umpluse, tot mai mult, de o fierbinte emoție stîrnită de patimile Domnului, fiind pătruns și saturat de Cristos și de cruce.”<sup>13</sup> – creează cadrul pentru crearea și punerea în circulație a numeroase opere încadrabile în ceea ce Gaël Millin numește

<sup>10</sup> Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, Univers, București, 1970, p. 233.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 26 și urm.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 297.



„folclorul blestemaților” („le folklore des maudits”<sup>14</sup>). În acest context cultural, un martor al patimilor lui Iisus nu poate decât să aprindă imaginația avidă de detalii a omului care, în acest mod, retrăiește intens momentul patimilor și își reconfirmă credința în Dumnezeu. Dacă Malchus/Marcus este protagonistul unei situații care accentuează ideea de păcat și de pedeapsă, Cartaphilus/Iosif se încadrează în categoria păcătosului recuperabil prin pocăință, din aceeași familie spirituală cu apostolii Petru, Pavel și Toma. Semnificațiile legendei care îl are ca protagonist pe Cartaphilus se clarifică prin situarea într-un context cultural iudaic-creștin și chiar islamic mai larg. Pedepsit exemplar, Cartaphilus reiterează motivul pedepsei exemplare pe care o suportă, în diverse contexte religioase, Cain, Al-Samiri, Pilat, Iuda, Pindola etc. Modificarea onomastică este o altă modalitate (poate inconștientă) de certificare a relației personajului imaginar cu textele sacre consacrate. Pentru J.-C. Schmitt, care îl citează pe Gaston Paris, Cartaphilus, nume de rezonanță greacă, trimite, în esență, la Sfântul Apostol Ioan, discipolul „prea iubit” al lui Iisus:

Gaston Paris en notait la „bizarrerie”. Il est sûr qu’il se veut grec, en associant l’adverbe *karta* avec le sens de „fort”, „très”, „fortement”, et l’adjectif *philos*, „ami”, „aimé”. Ce recours approximatif au grec (...) pourrait viser à dissuader de voir un juif dans ce premier „Juif errant”. [...] Paradoxalement, le plus „juif” de ses noms est celui qu’il a reçu au baptême, puisque „Joseph” peut faire allusion à l’époux de Marie ou encore au fils de Jacob. Le nom Cartaphile, „Très aimé”, évoque pour sa part le „disciple bien-aimé”, saint Jean, dont les autres compagnons de Jésus pensent „qu’il ne mourrait pas” (Jean 21: 20-23). Il y a du reste chez les deux personnages une dimension eschatologique forte: Carthaphile/Joséph ne mourra pas avant le retour du Christ, dont l’Apocalypse de Jean décrit les tribulations futures. On verra que toute une branche de la tradition légendaire attache au Juif errant le nom de Jean.”<sup>15</sup>

Contextualizarea scenei care îi are ca protagoniști pe Cartaphilus/Iosif și pe Iisus în alte coordonate culturale față de acelea anterioare cu câteva secole cronicii lui Matthieu Paris evidențiază alte sensuri ale întâlnirii fatidice: de o parte, „evreul” care îl lovește pe Iisus, uzând forța fizică (reminiscență a scenei biblice), de cealaltă parte, puterea spiritului, manifestată prin cuvânt, care se impune, reitând în conștiința receptorului imagini și situații biblice. Personajul creionat în cronica lui Matthieu Paris reprezintă un element profund inovator în devenirea „evreului rătăcitor”. Un profil psihologic complex se conturează, iar această trăsătură permite modificarea datelor interioare ale personajului, care devine, din dușman, discipol al lui Iisus. În afară de reliefația discretă a sensului unei metamorfoze (Cartaphilus sintetizează în mod spectaculos trăsăturile evanghelistului Ioan și ale lui Malchus),

---

<sup>14</sup> Milin, Gaël, *Le Cordonnier de Jérusalem. La Véritable Histoire du Juif Errant*, Collection « Histoire », Presses Universitaires de Rennes, 1997, p. 27.

<sup>15</sup> Schmitt, Jean-Claude, *La genèse médiévale de la légende et de l’iconographie du Juif Errant*, în *Le Juif Errant. Un témoin du temps*, Paris, Musée d’art et d’histoire du Judaïsme & Adam Biro, Paris, 2001, p. 55.

textul medieval evidențiază sensul dual al temporalității umane. Cartaphilus își desfășoară existența sub semnul așteptării celei de-a doua veniri a lui Hristos; scos din *durată* de blestemul cristic, el trăiește în *durate* succesive, ca martor al unei temporalități pe care povestea lui o reactualizează de fiecare dată. În alți termeni, acest personaj trăind într-un timp ireversibil aduce în atenția celorlalți un timp reversibil, în care el însuși a avut un rol. Personaj paradoxal, a cărui existență stă sub semnul ambivalent al *alesului*, dar și al *damnatului*, Cartaphilus creează premisele pentru creionarea portretului a ceea ce ar putea fi numit „evreul rătăcitor” generic. De altfel, pînă în secolul al XV-lea, personajul va fi reluat sub diferite identități, dintre care merită menționată aceea de Johannes Butadeus, numit, uneori, în sens antitetic, și Votadeus (exprimînd atitudini contradictorii în raport cu personajul cristic, de la disprețul manifestat verbal și fizic la devoțiunea absolută), devenind protagonistul unor creații de factură diversă (epice, lirice, tragice sau comice). Personajului i se asociază trăsături dintre cele mai diverse, care acoperă o paletă largă de sentimente și de manifestări afective, de la răutatea nejustificată la căința sinceră. Sunt înregistrate, de asemenea, variații onomastice (foarte multe făcînd trimitere la Malhus) și modificarea circumstanțelor în care personajul își ispășește vina (închis într-o subterană și condamnat să meargă încontinuu în jurul unui stîlp sau avînd mîna cu care l-a lovit pe Iisus uscată).

Toate aceste ipostaze fac tranziția de la un protopersonaj, în realizarea căruia mai pot fi identificate elementele modelelor biblice, la un personaj autonom din punct de vedere literar, care depășește, prin coerența destinului atribuit și prin succesul operei care îl are ca protagonist, toate reprezentările anterioare. Actul de naștere al personajului literar numit generic „evreul rătăcitor” este reprezentat de o carte populară apărută în 1602, în Germania. Tipăritura, al cărei autor nu a putut fi stabilit cu precizie, cunoaște un succes aproape instantaneu în Europa Occidentală, iar povestea fixează definitiv destinul personajului, identificat prin numele care îi va aduce nemurierea literară: Ahasverus. Asemănările dintre cronicile lui Roger de Wendover, respectiv Matthieu Paris, și cartea populară germană sunt evidente la nivelul situațiilor narative create – un episcop (Paul von Eitzen) povestește despre întîlnirea cu un personaj misterios, pe care îl remarcă în biserică, relatarea trezește interesul ascultătorilor și este consemnată în scris, pentru a afla și alții despre ea. Elementele de noutate sunt și acelea care fixează personajul în memoria receptorului – Ahasverus îi dezvăluie lui Paul von Eitzen detalii biografice care creează o imagine veridică și, prin aceasta, apropiată de condiția omului obișnuit. Cizmar în Ierusalim, Ahasverus participă, ca și alți locuitori ai orașului, la judecarea lui Iisus, la condamnarea lui și asistă la drumul patimilor ținîndu-și în brațe copilul. La trecerea condamnatului prin dreptul porții sale, cizmarul îl alungă cu vorbe grele. Cuvintele pe care i le adresează Iisus – „Eu am să stau și am să mă odihnesc, tu însă vei merge.”<sup>16</sup> – fixează clar destinul *rătăcitorului*. Spre deosebire de creațiile

---

<sup>16</sup> Rotenberg, Avram, *Evreul rătăcitor*, Hasefer, București, 2003, p. 15

din secolele anterioare, în care personajul avea un rol pasiv, așteptând a doua venire a lui Iisus, în cartea populară din 1602, se menționează clar pedeapsa rățăcirii pe termen nedefinit. Între „a rămîne” în așteptarea Mîntuitorului („Zis-a Iisus lui: Dacă voiesc ca acesta să rămînă pînă voi veni, ce ai tu? Tu urmează Mie!”<sup>17</sup>) și „a merge” în căutarea mîntuirii se conturează diferențele de sens pe care i le imprimă legendei circulația de-a lungul secolelor și contaminarea cu elemente specifice unor contexte culturale diferite. Ahasverus devine personaj în sensul propriu al termenului, cu o carieră literară amplă, desfășurată de-a lungul secolelor. Nu întîmplător, autorul cărții din 1602 face referire, la începutul poveștii sale, la un verset biblic – „Adevăr zic vouă: sînt unii din cei care stau aici care nu vor gusta moartea pînă nu-l vor vedea pe Fiul Omului venind în împărăția sa.” (Matei, 16) – asigurînd, în acest mod, legătura cu Adevărul revelat și sporind credibilitatea situațiilor și a personajelor create. Protagonistul, puternic individualizat de autorul anonim, devine imaginea-simbol a „evreului rățăcitor”: fost cizmar în Ierusalim, îmbrăcat sărăcăcios, desculț, aproape de cincizeci de ani (deci aflat la jumătatea vîrstei ritualice de o sută de ani, de la care începe o nouă viață, fără a pierde amintirea celei anterioare), cu o privire în care se citește resemnarea, amintindu-și în cele mai mici detalii ziua crucificării Mîntuitorului și acceptîndu-și soarta. Personajul își asumă misiunea de a mărturisi despre întîmplările la care a fost martor, încercînd să dea un sens propriei existențe. De remarcat că detaliul în privința profesiei avute de Ahasverus a suscitat numeroase interpretări, care au avut în vedere credințele populare legate de cizmari și ironia metatextuală a autorului anonim care își înfățișează personajul desculț. În același sens, numele personajului va intra definitiv în conștiința cititorilor. Revenirile la identități onomastice anterioare celei introduse de cartea din 1602 sunt sporadice și fără importanță.

### **3. Concluzii**

Sinteză de trăsături ale unor personaje a căror existență este consemnată în texte canonice (deci care pot fi considerate reale), evreul rățăcitor este o creație a imaginarului medieval european reprezentînd, în esență, o formă de manifestare a unui sentiment de culpabilitate. Destinul acestui personaj care, în prima etapă a existenței sale, nu este asociat cu tendințe antisemite (care se vor contura începînd cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea) ilustrează, în sens larg, ideea de universalizare a sentimentului de vină pe care îl poate trăi orice om, de oricînd și de oriunde. Urmărirea evoluției personajului de la primele atestări, prin raportare la textele canonice, pînă la consacrarea prin textul cărții populare de la începutul secolului al XVII-lea se justifică prin datele pe care le dobîndește personajul în intervalul de aproape cinci secole. În acest timp, Ahasverus se definește ca personaj literar, din ce în ce mai pregnant. Ipostazele care îi vor fi atribuite ulterior, în

---

<sup>17</sup> *Sfînta Evanghelie după Ioan*, 21: 22

literatura populară sau în literatura cultă reprezintă proiecții ale unor individualități creatoare și, în mai mică măsură, imagini consacrate de colectivități. Deși se înscrie în tipologia largă a ofensatorilor divinității, Ahasverus este un personaj original și memorabil prin dualitatea pe care o ilustrează: muritorul pentru care nemurirea nu este o binecuvîntare, ci o pedeapsă. Reacția cît se poate de umană în legătură cu prezența divină îl particularizează în sensul îndepărtării de alte personaje construite pe aceeași paradigmă. Refuzul odihnei pentru condamnatul la răstignire se înscrie, în ultimă instanță, în aceeași serie a actelor de trădare pe care le ilustrează gesturile lui Iuda, Petru sau Toma. Este interesant de remarcat că imaginarul medieval a particularizat acest tipar al trădării (atît de caracteristică existenței umane) prin crearea unui personaj care nu are decît o șansă la recunoașterea prezenței divine, șansă ratată și regretată etern. Chiar dacă Ahasverus dobîndește, în secolele ulterioare, trăsături din ce în ce mai diverse și mai complexe, esența sa ca personaj se conturează în intervalul cuprins între consemnările cronicarilor călugări și creația anonimă din 1602. Ceea ce urmează, în devenirea literară a personajului, nu face decît să susțină una dintre caracteristicile sale esențiale – adaptabilitatea, datorată universalității sensurilor pe care destinul său le transmite.

## Bibliografie

- Anderson, George K., *The Legend of the wandering Jew*, Brown University Press, University Press of New England, Hanover, 1965.
- Delumeau, Jean, *Păcatul și frica. Culpabilitatea în Occident (secolele XIII-XVIII)*, Polirom, Iași, 1997.
- Huizinga, Johan, *Amurgul Evului Mediu*, Univers, București, 1970.
- Massenzio, Marcello, *La Passion selon le Juif errant*, L'Échoppe, Paris, 2006.
- Milin, Gaël, *Le Cordonnier de Jérusalem. La Véritable Histoire du Juif Errant*, Collection « Histoire », Presses Universitaires de Rennes, 1997.
- Moschus, Jean, *Le pré spirituel*, intr. și trad. de M.-J. Rouët de Journel, Cerf, Paris, 1946.
- Rotenberg, Avram, *Evreul rătăcitor*, Hasefer, București, 2003.
- Rouart, Marie-France, *Images du mythe, images du moi: Mélanges offerts à Marie Mignet-Ollagnier*, Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002.
- Schmitt, Jean-Claude, *La genèse médiévale de la légende et de l'iconographie du Juif Errant*, în *Le Juif Errant. Un témoin du temps*, Paris, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme & Adam Biro, Paris, 2001.
- \*\*\* *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

## Παροιμίες Σολομώντος. DESPRE NUMELE ROMÂNESC AL UNEI CĂRȚI VECHI-TESTAMENTARE

DR. OCTAVIAN GORDON  
Universitatea din București  
octaviangordon@yahoo.com

**Abstract:** *Παροιμίες Σολομώντος*: on the Romanian Title of an Old Testament Book. Translating into Romanian the Greek title-phrase *Παροιμίες Σολομώντος* is the first major obstacle for those who enterprise a modern translation into Romanian of the well-known Old Testament Book bearing the name of the famous Jewish emperor Salomon. This article proposes a traductological evaluation of the polysemantic Greek biblical term *παροιμίας*, by taking into account three fundamental aspects: 1) The history of the biblical title translation into Romanian; 2) The functionality of the term *παροιμίας* in other biblical texts and 3) The reception in the orthodox cult, on the one hand, and in the Romanian theological literature, on the other hand, of the title-phrase/phrases proposed along the centuries, from the first biblical translations into Romanian up to the present times.

**Keywords:** Old Testament, *Παροιμίες*, biblical title translation.

### 1. Istoria traducerii titlului *Παροιμίες Σολομώντος* în limba română

Primele traduceri în limba română ale titlului grecesc *Παροιμίες Σολομώντος* atestă concurența, care avea să devină o situație de complementaritate, a doi termeni: *parimii* și *pilde*. Primul termen, pentru a cărui primă atestare în limba română *Dicționarul Academiei Române* ne trimite la o traducere a lui Herodot în limba română la anul 1645<sup>1</sup>, este un evident împrumut din neogreacă, unde înseamnă, atât la vremea cu pricina, cât și în zilele noastre, „proverb”, „zicală”, „maximă”, „sentință”<sup>2</sup>.

Nu ni se spune când a fost atestat pentru prima oară termenul *paremie*, cu *e*, lucru care indică o certă filieră latinofonă occidentală<sup>3</sup>. În dreptul articolului de dicționar *paremie*, trimiterea se face la *parimie*, ceea ce nu ajută prea mult. Vom reveni puțin mai jos asupra acestui amănunt, legat, după cum vom vedea, de Biblia lui Șerban.

---

<sup>1</sup> Cf. IORGA.

<sup>2</sup> Vezi LEXIKO THES., s.v.

<sup>3</sup> Gr. *παροιμία* (pronunțat [*paroiimia*]) a fost transliterat în lat. *paroemia*, după modelul transliterării oricărui diftong grecesc *oi* în lat. *oe*, acesta din urmă ajungând să se pronunțe monofongat [e], în timp ce în limba greacă, *oi* a ajuns să fie pronunțat, prin monofongare, [i].

Ca titlu al cărții lui Solomon, întâlnim termenul *parimii* de două ori: pentru prima oară în MS. 45 al B.A.R., iar a doua oară în BIBL. 1688. Asupra prezenței acestui termen în BIBL. 1688 vom reveni (cf. și Prov. 25,1).

Celălalt termen, *pilde*, fie în sintagma *Cartea Pildelor lui Solomon*, fie direct *Pildele lui Solomon*, este atestat, dintre versiunile vechi, în MS. 4389, în Biblia numită *Vulgata* de la Blaj (BIBL. 1760-1761), cât și în versiunea lui Samuil Micu (BIBL. 1795), moștenindu-se ca atare în edițiile lui Filotei (1854), Șaguna (1856-1858) și în Bibliile sinodale din 1914, 1936, 1968 și 1990.

Înainte de a trece la cel de-al treilea termen folosit în traduceri românești pentru a reda gr. *Παροιμίαι* din titlu, aș semnala următorul fapt, legat de traducerea Bibliei în ediția numită *Vulgata de la Blaj* (1760-1761): *Vulgata* originală (versiunea latină) prezintă trei variante de titlu, așa cum reiese din edițiile moderne dotate cu aparat critic (VULG.): fie, simplu, *Proverbia*, fie *Incipit liber Proverbiorum*, fie *Proverbiorum liber, quem Hebraei „Misle” appellat*, ultima dintre variante fiind și cea a ediției de la Veneția (VULG. VEN.), după care se presupune că a fost tradusă *Vulgata de la Blaj*. Totuși, primul verset nu începe cu formula *Proverbia Salomonis*, ci, oarecum surprinzător, cu sintagma *Parabola Salomonis*. Acest amănunt este un prim indiciu al faptului că, cel puțin în vremea Fericitului Ieronim, *Proverbia* era sinonim cu *Parabola*, dacă raportarea se face la culegerea de ziceri ale lui Solomon.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, deci în plin avânt de modernizare și de occidentalizare a limbii române, apare pentru prima oară titlul *Proverbele lui Solomon*, în BIBL. 1874 (Biblia Societății Britanice), termenul de *Proverbe* fiind reluat apoi în Biblia Britanică de la 1911 (BIBL. 1911), în Biblia lui RADU-GAL. (1938), iar recent în versiunile ANANIA (2001) și SEPT. NEC. 4/I (autorul traducerii: Cristian Bădiliță).

O altă curiozitate a tradiției biblice românești este și faptul că, în primele trei ediții CORN. (1921, 1924, 1926), titlul are forma *Pildele sau Proverbele lui Solomon*, iar primul verset începe cu secvența *Pildele lui Solomon*, în timp ce în ultima ediție (1936), titlul apare sub forma *Pildele (Proverbele)*, dar în primul verset este preferată formula *Proverbele lui Solomon*.

Din datele pe care le avem pînă acum, am putea extrage câteva observații:

1) În perioada primelor încercări de traducere a Bibliei în românește, pentru a reda termenul *Παροιμίαι* din titlul culegerii de ziceri ale lui Solomon, concureau două posibile soluții de traducere: *Parimile*, respectiv *Pildele (lui Solomon)*.

2) Cel de-al doilea termen, *Pilde*, învingător în concurența cu neologismul de la acea vreme *Parimii*, a fost preferat în toate edițiile importante ulterioare *Bibliei de la București*, indiferent de notele confesionale, pînă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Totodată, sintagma *Pildele lui Solomon* apare în toate edițiile Bibliei apărute cu girul Bisericii Ortodoxe Române pînă astăzi, cu excepția ediției ANANIA din anul 2001. Totuși, este greu de spus dacă ediția Anania constituie o ruptură în tradiția ortodoxă (în ceea ce privește strict traducerea titlului cu pricina), fiindcă, în

continuare, Biblia oficială a Bisericii Ortodoxe Române rămîne ediția sinodală din anul 1990, retipărită an de an.

3) O a treia soluție de traducere, prin sintagma *Proverbele lui Solomon*, termenul *proverb* fiind un neologism de secol XIX, apare pentru prima oară într-un mediu eterodox, o dată cu Biblia din anul 1874. În edițiile ortodoxe, sintagma nu răzbește decît o dată cu versiunea Anania, menționată mai sus.

## 2. Funcționalitatea termenului *παροιμία* în context și în celelalte texte scripturistice

Termenul *παροιμία*, traducînd ebr. *mišle*, se referă la orice zicere cu încărcătură gnomică: o vorbă sau o zicere înțeleaptă, o zicere cu tîlc, o zicătoare, un proverb. Nu este clar dacă etimonul cuvîntului *παροιμία* este *οἶμος* („drum”, „cărare”, „cale”) sau *οἶμη* („cîntec”, „poem”, orice tip de discurs poetic), existînd posibilitatea ca etimoanele însele să fie înrudite. Cert este însă că *παροιμία* se află într-o zonă semantică a oglindirii sau a imaginilor alegorice.

În Noul Testament, același termen se poate referi la „pildele” Mîntuitorului, învățături expuse într-o formă alegorică, în loc de termenul mai răspîndit, *παραβολή*. Sfîntul Evanghelist Ioan este singurul care folosește termenul *παροιμία* cu acest înțeles: In. 10,6; 16,25; 16,29.

La 2 Petr. 2,22, unde citim: *Cu ei s-a întîmplat adevărul din zicală: „Cîinele se întoarce la vîrsătura lui și scroafa se scaldă în noroiul mocirlei”*, *παροιμία* face referire clară la unul dintre proverbele din cartea lui Solomon: *Precum cîinele cînd se întoarce spre a lui vîrsătură* (26,11), fără a putea identifica a doua parte a citatului în vreun pasaj scripturistic.

Sfîntul Vasile cel Mare, în *Omilia* pe care o dedică începutului cărții *Pildelor* lui Solomon<sup>4</sup>, face un popas filologic asupra cuvîntului *παροιμία*, în opinia lui derivat de la *οἶμος* („drum”), propunînd următoarele explicații: „Învățații elini<sup>5</sup> definesc proverbul (*παροιμία*): un cuvînt comun, întrebuițat de mulțime, cu puțința de a fi aplicat de la cazuri singulare la multiple cazuri similare. La noi, creștinii<sup>6</sup>, proverbul (*παροιμία*) este un dicton (*ῥῆμα*) folositor, exprimat într-un chip învăluit, care cuprinde în el însuși mult folos, iar în adîncul său ascunde mult înțeles (*διάνοια*). Pentru aceea și Domnul spune: *Acestea vi le-am spus în pilde (παροιμία), dar va veni ceasul cînd nu vă voi mai vorbi în pilde, ci pe față.*” Mai adaugă Sfîntul Vasile că *παροιμία* se adresează „celor sprinteni la minte”.

Observăm, așadar, că putem vorbi despre o sinonimie a termenilor *παροιμία* și *παραβολή* din limba greacă, de vreme ce *παροιμία* se poate referi inclusiv la ceea

---

<sup>4</sup> Vezi *Omilia a XII-a*, intitulată *La începutul [cărții] Proverbelor*, în VASILE CEL MARE, p. 198-224.

<sup>5</sup> De fapt, *οἱ ἕξωθεν*, „cei din afară”. Traducerea lui D. Fecioru este o interpretare aproape exactă.

<sup>6</sup> Acest cuvînt nu apare în originalul grecesc.

ce știm cu toții a fi „vorbirea lui Iisus în *pilde*”, ceea ce, în majoritatea cazurilor, este exprimat prin termenul *παραβολή*.

Mai mult, echivalentul latin al lui *παραβολή* este, conform VULG., peste tot *proverbia*, cu excepția Prov. 26,7 și a locului despre care vorbim, unde corespondentul dat de Fericitul Ieronim este *parabola*.

În ceea ce privește strict BIBL. 1688, traducerea gr. *παραβολή*, indiferent de realitatea semantică pe care o acoperă, se face de cele mai multe ori prin termenul *pildă/pilde* (Sir. 6,35; 8,8; 18,29; In. 10,6; 16,25; 16,29; 2 Petr. 2,22), cu trei notabile excepții, în care echivalarea se face prin împrumutarea ca atare a termenului grecesc: în afară de locul de față, întâlnim termenul *parimie/paremie* în alte două pasaje, aparținătoare tot literaturii sapientale. Este vorba de Sir. 39,3 („Ascunsele paremiilor va cerceta și în ghiciturile pildelor să va învîrți”) și de Sir. 47,17 („în cîntări și parimii și pilde”), unde redarea gr. *παραβολή* prin *paremie/parimie*, și nu prin *pildă*, se datorează imediatei vecinătăți cu cvasi-sinonimul său, *παραβολή*.

Merită semnalată, de asemenea, diferența tratamentului vechiului diftong grecesc *oi* în împrumutul de secol XVII în limba română<sup>7</sup>, redat fie prin *i*, fie prin *e*. Dacă redarea prin *i* este perfect explicabilă prin pronunțarea monoftongată a vechiului diftong în neogreacă, pentru a doua situație suntem nevoiți să presupunem existența unui intermediar livresc latin, în care transliterarea diftongului grecesc se făcea prin *oe*, pronunțat probabil [e] de către învățații români ai veacului al XVII-lea. Coexistența în cadrul aceleiași tipărituri a celor două variante poate constitui un indiciu suplimentar pentru a afla ce manuscrise au consultat și folosit frații Greceanu la revizia Bibliei, pe de o parte, iar pe de alta, poate aduce o clarificare în privința introducerii în limba română și a circulației și evoluției în spațiul românesc a acestui împrumut grecesc.

Se impune încă o precizare legată de redarea în BIBL. 1688 a termenului *παραβολή*:

Față de ediția Rahlfs (SEPT.), în ediția LXX de la Frankfurt (SEPT. FRANKF.), care a stat și la baza BIBL. 1688, termenul *παραβολή* mai apare o dată, la începutul capitolului 25. Ediția Rahlfs are: *αὐται αἱ παιδεῖαι Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι* („Acestea sunt învățăturile lui Solomon cele nealese”), în timp ce în ediția de la Frankfurt citim, în loc de *παιδεῖαι Σαλωμῶντος*, *παραβολαὶ Σολομῶντος*, redat în BIBL. 1688 nu prin *Parimiile lui Solomon*, așa cum apare în titlul cărții și în primul verset al capitolului 1, ci prin sintagma *Pildele lui Solomon: Acestea-s pildele lui Solomon ceale nealese*.

Ținând cont de toate aceste detalii și constatînd echivalența și intersanjabilitatea termenilor *παραβολή* și *παραβολή*, traducînd același termen ebraic *mašal*, între *proverbia* și *parabola* din textul Vulgatei, precum și între *parimii* și *pilde* din textul BIBL. 1688, putem deduce că atît *Proverbele/Pildele* lui Solomon, cît și

<sup>7</sup> Cf. CIORĂNESCU, s.v. *parimie*.



*pildele/parabolele* Mîntuitorului se încadrează în același gen literar, chiar dacă, în cele din urmă, devin specii literare distincte.

### 3. Receptarea în cultul ortodox a sintagmei-titlu propuse de literatura biblică românească

Din punctul de vedere al istoriei limbii române literare, o evaluare completă sau cel puțin satisfăcătoare a receptării titlului unei cărți biblice va fi posibilă doar dacă este luată în calcul receptarea sintagmei/sintagmelor-titlu și în cultul altor denominațiuni creștine, precum și în literatura teologică de specialitate. Pentru prezentarea de față, mă limitez însă la câteva aspecte ale receptării titlului cărții lui Solomon în cultul ortodox. De ce cultul ortodox? Fiindcă, întîi de toate, îmi este familiar și, deci, mai ușor accesibil. În al doilea rînd, fiindcă, (cel puțin) în spațiul teologiei ortodoxe, textul Scripturii nu ar avea importanță ecleziologică dacă ar fi situat în afara cultului. În al treilea rînd, fiindcă există o relație strînsă între nașterea limbii române literare și formarea limbajului liturgic românesc ortodox.

În cadrul slujbei ortodoxe a Vecerniei<sup>8</sup>, se citesc fragmente din Vechiul Testament<sup>9</sup> care astăzi poartă numele de *Paremi*<sup>10</sup>. Termenul, care inițial desemna *Pildele lui Solomon*, a ajuns să fie folosit generalizat pentru toate pericopele vechi-testamentare folosite la Vecernie, alese în special din *Pentateuh*, *Pildele lui Solomon* și cărțile profeților mari<sup>11</sup>. După model grecesc, așa cum s-au alcătuit cărțile de slujbă numite *Evangeliiar* și *Apostol*, s-au alcătuit și colecții ale acestor paremii, numite *Parimiare*. Ele nu sunt simple florilegii, ci urmează tipicul stabilit în epoca bizantină. Spre deosebire de spațiul românesc, unde a fost generalizat termenul *paremii/parimii*, pornind de la *Parimiile lui Solomon*, în spațiul eleno-bizantin, generalizarea pornește de la situarea în prim plan a fragmentelor din cărțile profetice. Astfel, colecția de „paremii” din spațiul grecesc se numește și astăzi *Προφητολόγιον*. Regăsim însuși acest termen în primul *Parimiar* românesc, cel al lui Dosoftei, din anul 1683, care explică: *Profitologhion, adică parimiile și prorocestviile preste an ce să citească în svînta besêrică*<sup>12</sup>. Adăugarea cuvîntului *prorocestviile* indică faptul că, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, cuvîntul *parimie* încă era legat de înțelesul original, adică de ceea ce astăzi este cunoscut drept *Pildele* sau *Proverbele lui Solomon*.

---

<sup>8</sup> În vechime, paremii se citeau și în cadrul Sfîntei Liturghii (vezi, de exemplu, consemnarea din DOS. PAR. IV, 41<sup>v</sup>, la sărbătoarea Buneivestiri). Astăzi, în locul vechilor paremii din cadrul Sfîntei Liturghii, au rămas doar prochimenele, stihuri care se rostesc înainte de citirea *Apostolului*. Cf. BRANIȘTE, p. 216.

<sup>9</sup> Foarte rar se citesc și fragmente nou-testamentare. De exemplu, la Sărbătoarea („Soborul”, cum este numit în calendare și în cărțile de cult) Sfinților Apostoli Petru și Pavel (29 iunie) se citesc fragmente din *Epistola întîia sobornicească a Sfîntului Apostol Petru*, sau la Adormirea Sfîntului și Evangelist Ioan (26 septembrie), se citește din *Epistola întîia sobornicească a Sfîntului Apostol Ioan*.

<sup>10</sup> BRANIȘTE, p. 53.

<sup>11</sup> ANDRONIC, p. 160.

<sup>12</sup> DOS. PAR. I, 5<sup>r</sup>.

Néîndoielnic, deplasarea de sens pe care o cunoaște cuvîntul *parimie* în limba română va duce, în scurt timp, la înlocuirea lui definitivă din titlul cărții lui Solomon cu termenul concurent, *pildă*/*Pilde*(*le lui Solomon*).

În afară de vechile *Parimii*, care, treptat, au dispărut din arsenalul românesc al cărților de cult ortodoxe, *Pemiile* sunt păstrate, după aproximativ același tipic din *Parimii*, în *Mineie*, în *Triod* sau în *Penticostar*. În afara cultului ciclic, câteva *Pemii* sunt consemnate și în *Molitfelnic*<sup>13</sup>, la slujba *Agheasmei mari*, precum și în *Arhieraticon*<sup>14</sup>, la slujba *Vecerniei* care se săvîrșește la sfințirea unei biserici.

În cadrul slujbei *Vecerniei*, lectura vechi-testamentară se face după o anumită formulă liturgică de introducere, care în grecește este compusă din titlul în genitiv al cărții biblice respective și substantivul *τὸ ἀνάγνωσμα*, care înseamnă „citire”, „lectură”. În *Parimiarul* lui Dosoftei, formula *Παροιμιῶν τὸ Ἀνάγνωσμα* a fost redată prin *A Pildelor citenie* / *Din a Pildelor citenie* / *De-a Pildelor citenie*. Această secvență de traducere literală a fost înlocuită cu formula *De la Pilde citire*, pe care o întâlnim deja în *Mineiele* de la Rîmnic (1776-1780)<sup>15</sup> și care s-a menținut ca atare pînă astăzi, atît în *Triode*, cît și în *Mineie*<sup>16</sup>. Practic, în cadrul cultului ortodox de limbă română, singurul *titulus receptus* al colecției de proverbe sau ziceri ale lui Solomon este acela de *Pilde*.

#### 4. Cîteva concluzii și un adaos strecurat

Prima concluzie pe care o putem desprinde din cele pe care le-am expus este sinonimia sintagmelor *Parimiile lui Solomon* / *Pildele lui Solomon* / *Proverbele lui Solomon*. Concurența inițială dintre termenii *Parimii* și *Pilde* a dispărut, în favoarea celui de-al doilea, la aceasta contribuind în mod decisiv generalizarea primului termen în context liturgic. În spațiul liturgic ortodox, sintagma-titlu *Pildele (lui Solomon)* s-a menținut neîntrerupt încă de la primele traduceri ale acestei cărți biblice în limba română pînă astăzi. Aceeași soluție de traducere a titlului *Παροιμίαι Σολομώντος* a fost preferată și în edițiile ortodoxe ale Bibliei, cu excepția notabilă a recentei versiuni Anania. Cea de-a treia sintagmă-titlu, *Proverbele lui Solomon*, a apărut în a doua jumătate a secolului al XIX-lea mai degrabă din rațiuni confesionale decît din necesitatea modernizării limbii române sau din rațiunea evitării unor eventuale confuzii legate de polisemia cuvîntului *pildă* (cf. și *mașal* în limba ivrit).

Dacă polisemiile ar fi un criteriu pentru evitarea și înlocuirea unor termeni, mă întreb, în adaos, cum s-ar justifica prezența în limba română actuală a unui cuvînt precum

<sup>13</sup> MOLITFELNIC, p. 674-677.

<sup>14</sup> ARHIERATICON, p. 138-140.

<sup>15</sup> *Vezi, e.g.*, MIN. SEPT. RÎMNIC, „la Nașterea Prea Sfintei Stăpînei noastre de Dumnezeu Născătoare și pururea Fecioarei Mariei”, paremia a treia din cadrul slujbei *Vecerniei*, p. 59 (= 118).

<sup>16</sup> *Vezi, e.g.*, TRIOD, p. 593-595 (Sfînta și Marea Joi) sau MIN. DEC., p. 58-59 (Slujba Sfîntului Ierarh Nicolae).

„paremiologie”, definit ca „disciplina care studiază proverbele” sau „totalitatea proverbelor dintr-o limbă”, și nu ca „disciplina care studiază paremiile”.

De asemenea, oricine pornește de la ipoteza de lucru că *Pildele lui Solomon* au un statut aparte, nici de proverbe propriu-zise (cel puțin nu în totalitate), nici de paremii, așa cum le înțelegem astăzi, nici de pilde (fie că vorbim despre pildele Mântuitorului, fie că vorbim de pilde, cu sensul de „exemple” sau „paradigme”), ajunge să recunoască în sintagma *Pildele lui Solomon* exact lucrul la care acest titlu se referă: cuvinte cu înțeles adânc și folositor, constituite într-o specie literară aparte și unică<sup>17</sup>.

Ultima concluzie pe care doresc s-o subliniez se leagă de faptul că, spre deosebire de varianta *Proverbele lui Solomon*, în româna actuală sintagma *Pildele lui Solomon* aparține unui jargon: cel al limbajului bisericesc ortodox. În opinia mea, nu există vreo necesitate firească a limbii române care să dicteze înlocuirea sintagmei *Pildele lui Solomon*, în interiorul acestui jargon sau atâta timp cât se (auto)circumscrie acestui jargon, printr-o expresie sinonimă (precum *Proverbele lui Solomon*). Dacă ar fi existat o asemenea rațiune, atunci aceeași necesitate ar fi dictat un alt termen decât *Pilde* la începuturile literaturii biblice românești<sup>18</sup>.

Dar această constatare nu înseamnă că sintagma *Proverbele lui Solomon* sau *Cartea Proverbelor* lipsește din spațiul literaturii teologice românești ortodoxe. Aceasta este utilizată din ce în ce mai des față de sintagma tradițională *Pildele lui Solomon*, iar trimiterile bibliografice se fac mai degrabă cu abrevierea *Prov.* decât prin *Pilde*.

Cu toate acestea, spațiul liturgic ortodox, care este cel bisericesc prin excelență, nu a receptat titlul propus în spațiul teologiei academice, utilizând, în continuare, sintagma-titlu știută: *Pildele lui Solomon*. Personal, înclin să cred că este vorba despre reflectarea sau semnul aceleiași „înstrăinări” – la un nivel mărunț, desigur, cel al expresiei – a teologiei academice (manifestate mai ales în spațiul livresc) de viața bisericească însăși, pe care o semnală recent un distins teolog biblist: „Teologia

---

<sup>17</sup> În același fel s-a impus sintagma „Codul lui Hamurabi”, fără ca termenul „cod” din această sintagmă să aibă același conținut cu termenul „cod” din limba română standard de astăzi.

<sup>18</sup> Există, desigur, o tendință conservatoare în orice jargon religios, dar, pe de altă parte, o firească necesitate de înnoire a limbajului, de înlocuire a unor termeni, chiar dacă aceștia au fost consacrați. Mă raliez însă la convingerea lui Stilianos Papadopoulos, exprimată în sinteza patristică *Teologie și limbă. Teologie experimentală – limbă convențională* (PAPADOPOULOS, 2007), mai ales în capitolul „Experiența precede limbii” (p. 29-32), că, atâta timp cât limba (teologică) este convențională, semantică și indicativă, deci nu absolută, și atâta timp cât „nu există o analogie între mijloacele de exprimare și adevăr” (p. 35), atunci „în cunoașterea adevărului precede experiența aceluiași adevăr și apoi urmează formularea lingvistică” (p. 32). Prin urmare, orice formă de exprimare este potrivită, atâta timp cât există o comuniune a experienței: ajunge ca cel care propune o nouă formulă lingvistică să se fi împărțit în mod direct, experimental, de același adevăr, pentru ca acea formulă lingvistică nouă să prindă rădăcini într-un nou context teologic, care poate fi și cultural, în asentimentul tuturor credincioșilor, printr-un consimțământ mai degrabă tacit. Propunerile lingvistice noi, determinate în urma unor demersuri de tip științific și neprecedate de experiență, nu sunt specifice Răsăritului ortodox și de aceea nu pot prinde contur în spațiul bisericesc.

noastră academică refuză în continuare să pornească și să se întemeieze pe experiența prezentă a vieții cu Dumnezeu, a vieții Bisericii și a vieții credincioșilor. Ea recurge, în primul rând, la Sfânta Scriptură și, în al doilea rând, la Sfânta Tradiție, precum și la bibliografia auxiliară numeroasă, de cele mai multe ori produsă în spațiul eterodox.”<sup>19</sup>

În spiritul aceleiași observații, tind să cred că diferențierea la care s-a ajuns în utilizarea limbii în spațiul teologiei academice față de spațiul eclezial – în cazul nostru concret, cel al traducerii sintagmei-titlu *Παροιμία Σολομώντος*, dar și la evaluare generală, de o perspectivă mai largă – se datorează unei crize de comunicare și de schimb, inclusiv lingvistic, între cele două dimensiuni ale teologisirii.

## Bibliografie

### A. Surse

- ANANIA = *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod (...)*, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, București, 2001.
- ARHIERATICON = *Arhieraticon*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993.
- BIBL. 1688 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lege (...)*, București, 1688.
- BIBL. 1874 = *Sânta Scriptura a Vechiului și a Noului Testament. Edițiune nouă, revedută după texturile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și străinătate. Vechiul Testament*, Iași, Tipo-litografia H. Goldner, 1874.
- BIBL. 1911 = *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Tipărit cu spesele Societății de Biblii Britanică și Străină, București, Strada Salcîmilor 2, 1911.
- BIBL. 1914 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă, tipărită în zilele majestății sale Carol I (...)*. Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
- BIBL. 1936 = *Sfânta Scriptură, tradusă după textul grecesc al Septuagintei, confruntat cu cel ebraic*. În vremea domniei Majestății sale Carol II, regele românilor, din îndemnul și cu purtarea de grijă a înalt prea sfințitului dr. Miron Cristea, patriarhul României, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Tipografia cărților bisericesti, 1936.
- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită (...)* cu aprobarea Sfântului Sinod, București, 1968.
- BIBL. 1990 = *Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită (...)* cu aprobarea Sfântului Sinod, București, 1990.

---

<sup>19</sup> COMAN, 2005, p. 163. Întreg articolul (p. 158-169) vorbește despre criza profundă a teologiei ortodoxe românești, datorată înstrăinării spațiului academic de viața însăși a Bisericii.

- BIBL. 1760-1761 = *Biblia Vulgata, Blaj, 1760-1761* [versiune manuscrisă elaborată de un colectiv de cărturari greco-catolici, sub conducerea episcopului Petru Pavel Aaron], Cuvînt înainte de acad. Eugen Simion, Editura Academiei Române, vol. I-V, București, 2005.
- BIBL. 1988 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfîntului Sinod și cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.
- CORN. = *Biblia sau Sfînta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru Răspîndirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1926 [trad. de D. Cornilescu, nementionat]. Prima ediție apare în anul 1921, iar următoarele trei ediții în 1924, 1926 și 1931.
- DOS. PAR. = Dosoftei, *Parimiile preste an, tipărite cu porunca mării sale prealuminatului întru Iisus Hristos Ioan Duca Voevoda, cu mila lui Dumnăzău Domn Țării Moldovei și Ucrainei, cu poslușaniia smeritului Dosoftei Mitropolitul*, Iași, 1683. Transcriere interpretativă integrală de Mădălina Andronic, în cadrul tezei de doctorat *Dosoftei, Parimiile preste an (Iași, 1683). Studiu lingvistic și filologic*, întocmită sub îndrumarea științifică a Prof. Dr. Eugen Munteanu și susținută la data de 8 ianuarie 2011 la Universitatea din Iași. Cifrele romane (de la I la IV) din cadrul citărilor trimit la cele patru secțiuni ale manuscrisului respectiv, iar cifrele arabe respectă paginația manuscrisului însuși, din interiorul fiecăreia dintre cele patru secțiuni.
- FILOTEI = *Biblia sau Testamentul vechiu și nou (...)* tipărit (...) prin binecuvîntarea (...) iubitorului de Dumnezeu Episcop al Sfintei Episcopii Buzăul, D.D. Filoteiu, Buzău, 1854.
- MIN. DEC. = *Mineitul pe decembrie*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, ediția a VI-a, București, 1991.
- MIN. SEPT. RÎMNIC = *Mineitul lunii septembrie*, Rîmnic, 1780. Paginile tipăriturii originale sunt numerotate din două în două; de ex., paginii 5 îi corespunde într-o paginație modernă pagina 10, paginii 12 îi corespunde pagina 24 etc.
- MOLITFELNIC = *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.
- MS. 4389 = Biblioteca Academiei Române, manuscrisul românesc nr. 4389; conține traducerea integrală a Vechiului Testament, efectuată după slavonă și latină, de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanu) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- MS. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, manuscrisul românesc nr. 45; conține traducerea integrală a Vechiului Testament, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

- RADU-GAL. = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1938.
- SEPT. = *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Stuttgart, 1967.
- SEPT. FRANKF. = *Τῆς θείας Γραφῆς Παλαιᾶς δηλαδὴ καὶ Νέας Διαθήκης ἅπαντα – Divinae Scripturae nempe Veteris ac Novi Testamenti omnia, Graece, a viro doctissimo recognita et emendata, variisque lectionibus aucta et illustrata*, Frankfurt am Main, 1597.
- SEPT. NEC. 4/I = *Septuaginta*, volumul 4/I (*Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclésiastul, Cântarea Cântărilor*), volum coordonate de Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu; traduceri de: Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Florica Bechet, Monica Broșteanu, Ioana Costa, Marius David Cruceru, Cristian Gașpar, Eugen Munteanu, Ion Pătrulescu, Colegiul Noua Europă, Polirom, Iași, 2006.
- ȘAGUNA = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură (...)*, tipărită (...) cu binecuvântarea excelenței sale, prea sfințitului Domn Andreiu, Baron de Șaguna, Sibiu, 1856-1858.
- TRIOD = *Triod*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.
- VASILE CEL MARE = Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, studiu introductiv de Pr. Dumitru Fecioru, traducere de Pr. Dumitru Fecioru, revizuită de Constantin Georgescu, adnotări de Pr. Dumitru Fecioru, Constantin Georgescu și Alexandru Mihăilă, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, serie nouă, vol. I, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, 2009.
- VULG. = *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber, editio tertia emendata quam paravit Bonifatius Fischer cum sociis H.I. Frede, Iohanne Gribomont, H.F.D. Sparks et W. Thiele, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1983.
- VULG. VEN. = *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata...*, Antwerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1565 (= *Vulgata clementina*, ediție indicată ca izvod în prefața Ms. 4389).

## B. Literatură secundară

- ANDRONIC = Mădălina Andronic, recenzie la cartea lui Vasile Oltean, *Primul parimiar românesc* (Iași, 2005), în „Biblicum Jassyense. Journal for Romanian Biblical Philology and Hermeneutics”, nr. 1 (2001), p. 160-166.
- BRANIȘTE = Pr. Prof. Ene Braniște, *Liturghica specială*, ed. a IV-a, Editura „Lumea credinței”, București, 2005.

- COMAN, 2005 = Pr. Prof. Constantin Coman, „Teologia ortodoxă românească în epoca post-Stăniloae”, în *Studii Teologice*, seria a III-a, nr. 1 (2005), p. 158-169.
- IORGA = Nicolae Iorga, *Herodot: traducere românească publicată după manuscriptul găsit în Mănăstirea Coșula*, Tip. „Neamul Românesc”, Vălenii de Munte, 1909, republicată în facsimil, la Ed. Artemis, București, 2003. *Neutram vidimus*.
- PAPADOPOULOS, 2007 = Stilianos Papadopoulos, *Teologie și limbă. Teologie experimentală – limbă convențională*, trad. rom. de Pr. Conf. Constantin Băjău, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007.

### **C. Dicționare**

- CIORĂNESCU = Alexandru Ciorănescu, *Dicționarul etimologic al limbii române*. Ediție îngrijită de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, București, 2001.
- LEXIKO THES. = *Λεξικό της Κοινής Νεοελληνικής, Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών [Ίδρυμα Μανόλη Τριανταφυλλίδη], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 1998.*

## PROFEȚI ȘI ALIENAȚI DIN TIMPUL DIEZ

DR. EMANUELA ILIE

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*iliemma@yahoo.com*

**Résumé:** Cette étude analyse une fiction romanesque écrite par Bogdan Suceavă : *Il venait du temps Diez*. Il s'agit d'un roman intégralement construit grâce au modèle évangélique fondamental, axé sur la venue du Mésie. Surtout dans la construction du personnage Vespasian Moisa, le romancier respecte minutieusement le paradigme christique, en dotant son héros avec les vertus obligatoires pour une figure messianique, qui finira par partager le destin de Christ. En étant localisé dans la réalité roumaine des années '90, le mythe originel fonctionne quand-même comme un moteur narratif essentiel, qui génère, toujours, des histoires d'une humanité en délire, inapte à comprendre le mécanisme de la manipulation auquel est elle soumise.

**Mots-clés:** Paradigme christique, Mésie, identité, aliénation.

Relativ puține romane românești concepute la începutul mileniului al treilea sunt influențate în mod vizibil de „Marele Cod” (Northrop Frye) cultural care este Cartea Cărilor. În majoritatea covârșitoare a ficțiunilor prozastice, influențele miturilor originare, biblice sunt atât de bine aglutinate în pasta discursivă, încât nu pot fi decriptate decât anevoie. Ce-i drept, există și romane dintre cele mai variate tematic și stilistic, precum *Proorocii Ierusalimului și Ana Maria și îngerii*, scrise de Radu Aldulescu, sau *Rădăcina de bucsau* a lui Ovidiu Nimigean, care oferă, încă din pragurile textuale care sunt titlurile, promisiuni ale preeminenței lor simbolice. În ciuda centrifugii ideologice aparente a acestor texte – altfel remarcabile –, un interpret avizat și pacient va constata, în cursul unei lecturi astfel dirijate, faptul că și în ansamblul romanesc propriu-zis sunt camuflate simboluri, scene sau chiar personaje inspirate din Cartea Sfântă. După cum relativ ușor poate observa și un alt detaliu semnificativ în context: numeroase pasaje intertextuale sunt transformate în note de lectură hermeneutică, din moment ce instanțele auctoriale sau mandatarii lor textuali citează și/ori interpretează, mai mult sau mai puțin voalat, fie din *Biblie* (de la *Exod* și *Împărați* până la *Apocalipsă*), fie din *Pateric* și *Filocalie*, din *Sinaxare* ori din învățăturile Sfinților Părinți (în special Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Augustin și Părinții Capadocieni).

Există totuși și o altă serie, cu mult mai redusă, de texte românești în care construcția narativă este grefată integral pe un tipar narativ de sorginte biblică: geneza, exodul, întruparea chistică, crucificarea, învierea, judecata sau apocalipsa.



Dintre ele, ne vom ocupa în cele ce urmează de remarcabilul roman al lui Bogdan Suceavă, *Venea din timpul diez* (ediția I, Polirom, Iași, 2004; ediția a II-a, Polirom, Iași, 2010), în care se fructifică, *da capo al fine*, o paradigmă biblică esențială ca încărcătură semnificantă și influență asupra umanității creștine: venirea lui Mesia, un eveniment originar, transformat, cum ar spune Gilbert Durand, în „instaurare simbolică (*kerygma*)”<sup>1</sup>. După cum se va vedea, însă, odată localizat în actualitatea noastră imediată (concret, în lumea bucureșteană, prin extensie cea românească, a anilor '90, „cu toate tainele lor și cu toată istoria lor nespusă”), mitul originar funcționează ca motor narativ esențial, prin care se (re)generează, mereu, istorii ale unei umanități în delir, inepte căci inapte să înțeleagă nu atât mecanismul tranziției, cât mecanismul manipulării, la care este supusă. Românicizat, subiectul servește de minune unei instanțe auctoriale care își camuflează, abil, în text incapacitatea de a se detașa, chiar și prin intermediul satirei ori măcar al ironiei, de o realitate crudă și decepționantă, dar în fond atașantă. De altfel, ficțiunea respiră, încă de la început, aerul tare, al autenticității – povestitorul avînd grijă să sublinieze în incipit faptul că

„Povestitorul sunt eu. Tu știi încă de pe atunci sfîrșitul istoriei”, frază ce se va repeta, în epilog, cu modificări minore: „Ascultă și crede-mă, căci povestitorul sunt eu”. Bogdan Suceavă însuși va accentua, în varii texte publicistice, rolul esențial al autenticității prozei ficționale, pe care nu o percepe, desigur, în siajul conceptului care a făcut o carieră de excepție în perioada interbelică, ci o include într-o teorie personală despre verosimilitatea ficțiunii, care trebuie să se hrănească mai ales cu istorii reale, căci verosimile. Sursa ficțională esențială din această perspectivă este, în fapt, „realitatea infestată” a României noastre de toate zilele, pe care „dacă ajungi să o cunoști bine, îți vine să te protejezi, așezînd între tine și ea un zid, o formă de separare, o distanță. Am vrut să scriu un roman despre asta. A rezultat expresia exasperării mele de a fi crescut în România.”<sup>2</sup>

Or, Bucureștii lui Bogdan Suceavă oferă toposul ideal al abjecției și alienării, așadar al Răului care proliferază în forme monstruoase. Deloc împlător, unul dintre textele de escortă ale cărții este desprins dintr-o ficțiune interbelică similară, *Craii de Curtea – Veche*, romanul preferat al lui Bogdan Suceavă: „Bucureștii rămăsesse credincios vechei sale datini de stricăciune; la fiecă pas ne aminteam că suntem la porțile Răsăritului. Și totuși, desfrîul mă uimi mai puțin decît descreerarea ce domnea în toate rîndurile; mărturisesc că nu mă așteptam să văd dospind țicneli atît de numeroase și de felurite, să întîlnesc atîta nebunime slobodă”. Altele sunt, firește, spre deosebire de modelul matein (dar și de celelalte modele livrești autohtone ale lui Bogdan Suceavă, ficțiunile baroce ale viciului și

---

<sup>1</sup> Gilbert Durand, *Introducere în mitologie. Mituri și societăți*, în românește de Corin Braga, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 30.

<sup>2</sup> Bogdan Suceavă, *Istории personale*, interviu realizat de Radu-Ilarion Munteanu pentru revista „Tribuna”, 1-15 august 2006, reprodus ulterior în Bogdan Suceavă, *Distanțe, demoni, aventuri*, Edit. Tritonic, București, 2007, p. 260-261.

nebulniei construite de Eugen Barbu), sursele și manifestările concrete ale Răului în romanul emulului de peste șapte decenii. Strămutată, în fapt, într-o nouă realitate istorică, povestea *descrerării* colective și-a mutat și vectorul de interes: romancierul și-a adăugat o nouă miză narativă, aceea de a zugrăvi în cerneluri dintre cele mai tari o cronică a lumii noastre de toate zilele, în care colcăie monștrii (în ordine psihică) dintotdeauna, dar și exemplare noi-nouțe ale nebulniei devenite normă ori principiu existențial absolut. Din această perspectivă, teatrul de desfășurare al evenimentelor descrise în *Venea din timpul diez*, Bucureștii postrevoluționari, oferă cu asupra de măsură exemple care justifică opțiunea auctorială: așa-zisa libertate totală din anii '90 contaminează masele cu virusul isteriilor de tot felul, convertindu-se din ideal absolut în cea mai periculoasă pandemie. Există, printre figurile care populează harta des-idealizată a țării, convertită parcă în focar al alienării irepresibile, unele rupte din cruda realitate politică românească postrevoluționară – să nu uităm că Bogdan Suceavă, admiratorul a ceea ce Milan Kundera numea „*etica esențialului*”, crede cu pasiune în textele literare „care să-și dorească să surprindă în mod concis nucleul unei realități, exprimat prin maximum de viziune și de imaginație”<sup>3</sup>. Îi regăsim, prin urmare, în roman pe Teoctist, Ion Iliescu, Laslo Tokes, dar și pe mult mai pitorescul Faur Isaia, celebru prin cumulusul de gesturi de o rară agresivitate sau grobianism îndreptat împotriva figurilor de prim plan ale politicii de stat sau ale culturii media. În fine, în construcția altor personaje fictive, romancierul speculează abil trăsături ale unor reprezentanți ai mediului academic românesc, în special ale matematicienilor bucureșteni, de bună seamă cunoscuți de matematicianul Bogdan Suceavă – la ora actuală, *associate professor* la California State University, Fullerton, SUA.

Li se adaugă, desigur, o serie întregă de ființe de hîrtie fără un referent mărturisit sau, pur și simplu, integral proiectate grație imaginației fecunde a scriitorului; alienații de tot felul, propovăduitori ai unor teorii inepte sau incompreensibile viermuiesc într-o apologie a răului și a nebulniei colective căci, deși în aparență au individualități distincte, în esență fac parte din aceeași galerie de personaje depersonalizate, de *oameni fără însușiri*. Profesorul Pantelimon Rădulescu (de la Institutul Academiei), descoperitorul planetei Nemesis, stea-pereche cu Soarele; Miklós Lakatos, ungarul care, după ce a învățat româna în armată, de la țigani majoritari în regimentul său, a avut o serie de revelații ce au culminat cu vederea unui „îngere” dintr-o lampă și cu trimiterea unei scrisori Domnului Dumnezeu (desigur că demonstrația existenței acestui „îngere” în fața mulțimii eșuează lamentabil); Visarion, cel ce intenționează scoaterea la suprafață a Atlantidei cu ajutorul baloanelor masive cu hidrogen; Trubadurul imberb Toni, pozînd în eternul boem, cel acompaniat în permanență de un cuplu feminin cu

<sup>3</sup> *Despre distanțe: o experiență personală despre rolul literaturii de ficțiune de azi*, conferință citită pe 22 noiembrie 2006 la Centrul Cultural din Pitești, ulterior inclusă în Bogdan Suceavă, *Distanțe, demoni, aventuri*, ed. cit., p. 219-226.

porniri lesbiene latente (Barbie și Margot); Maximilian, omul care aude ultrasunetele și poate să identifice ulcerul duodenal după amplexarea zgomotelor de mațe; bătrînul zis „sfîntul Petru”, locuitorul unei fabuloase biblioteci labirintice subterane, care posedă un limbaj intertextual imposibil de codat de către neinițiați și este obsedat de Captarea Absolută a Vibrațiilor (care să-i permită ascultarea îngerilor); Iulius, colecționarul săruturilor lui Nichita Stănescu într-un clasor care să ilustreze faptul că „săruturile sunt atît punctul de plecare al operei, cît și finalitatea ei”, sunt doar cîteva dintre personajele interșanjabile, din moment ce le este specifică tocmai absența unui eu (sănătos!) definitoriu.

Desigur, în *breviarul nebuniilor curente* românești un loc privilegiat este ocupat de personaje cu un psihic paranoid, care debitează același tip de discurs construit pe tiparul unei obsesii bolnave, construite și de-construite cu migală și cu o atenție sporită acordată detaliului persuasiv, dorit și expus cu vehemență drept autentic/real. Iată-l, bunăoară, pe profesorul piteștean Diaconescu, ferm convins că poate și că trebuie să descifreze „marele cod universal” prin intermediul limbii române (*recte*, daco-române), din moment ce aceasta, avînd o vechime de peste 7000 de ani, ne oferă nici mai mult, nici mai puțin decît „cifrul de la seiful universului”. O primă, infailibilă ilustrare a teoriei? Neașul *ridiche*, decodat, înseamnă pentru Diaconescu ... *pe mine, mie redă-mă*. Lîngă el îl regăsim mai întotdeauna pe medicul (tot piteștean) Apolodor Arghir, trudit pînă la epuizarea fizică și nervoasă de idealul combaterii calviției – pentru el, dar și pentru alți bărbați considerată „ceva mai concret [și cu siguranță cu mult mai dureros!] decît apocalipsa”. Din conlucrarea lor asiduă va rezulta o nouă, halucinantă teorie care îmbină rezultatele calculelor teoretizării anterioare: „În cele din urmă, au decis să studieze unul dintre motivele mitologice fundamentale ale poporului român, un mit care ar putea data din jurul anului 5000 î. Hr., mai precis, mitul mătrăgunei. În fapt, acesta avea să fie leacul neașteptat al calviției, întrucît silaba *che* adunată cu silabele *li* și *e*, apoi transformate după o lege a decodificării la care cei doi au lucrat aproape trei ani, dădeau numele secret al mătrăgunei. Chelie, adică mătrăgună. O fiertură de mătrăgună în care se mai puneau și hidroxid de sodiu, piele uscată de capră, Coca-Cola și unt, dădea un efect spectaculos, transformînd orice spîn într-o persoană cu podoabă capilară respectabilă”.

Întreaga cohortă de alienați din care mai sus am selectat doar cîteva, grăitoare, exemple se organizează în jurul figurii centrale a romanului *Venea din timpul diez*, Vespasian Moisa. Protagonistul de drept al ficțiunii românești este, spre deosebire de ceilalți, un individ mistic, descins parcă dintr-o trans-realitate paralelă, în care imagini-duplicate ale celor din lumea reală sunt investite cu un coeficient de mister atît de puternic, ca impact, asupra exteriorității, încît îi incită sau îi potențează pînă la dimensiuni hiperbolice tendințele mistice ori doar misticoide. Despre Vespasian Moisa ni se spune, încă de la începutul poveștii, că stă sub semnul dualului revelator – din moment ce a avut două nașteri, una munteană, în satul Valea Rea, alta ardeleană, în satul Weissdorf. Ambiguității nașterii i se mai adaugă un semn al

identității imprecise, dar de certă esență supra-terestră: pruncul poartă un stigmat scrijelit pe piele, dar ceea ce „părea la prima vedere doar o urâtă schimonoseală, un betesug din naștere” se dovedește, surprinzător, harta Bucureștilor. Inscripția de pe pieptul copilului, trecută, ulterior, pe cel al bărbatului, devine imediat o sursă a divinațiilor, stimulate de reacția promptă a unei bătrîne moașe care, după ce recunoaște copilul în termeni hierofanici („Aceasta e însemnarea despre sfârșitul timpurilor sau însemnarea despre toate timpurile deodată”), nu ezită să lanseze profeția ce „un întreg popor aștepta de veacuri: «E harta Ierusalimului de-al doilea, semn născut, și nu făcut, venit de la Domnul și la care se cere închinare»”. Povestea începuturilor legendare ale lui Vespasian Moisa se încheie cu descinderea sa într-un București care inițial nu-i înțelege nici esența supranaturală, nici misiunea mesianică. Episodul este construit printr-un procedeu specific literaturii fantastice<sup>4</sup>, constând în tentativa de a acorda unui șir de fapte inexplicabile o explicație logică, rațională: a se vedea, din această perspectivă, reacțiile asistentei care îl primește la Urgențe pe Vespasian și se dovedește incapabilă a-i descifra mesajul („Vino după mine cu îngeri cohorte, la nașterea nouă, în timp”) sau ale medicului de gardă care primește impasibil tînărul febril și care, abia după ce febra îi depășește 44° C, îl expediază decis cu o explicație medicală: „E unul dintre febrilii obișnuiți pe care ni-i aduc în ultima vreme de pe străzi, care sug aburi de vopseluri din pungă, dorm în canale, totul e normal. Să i se dea o aspirină. Să fie lăsat să se ducă”.

Desigur, romanul lui Bogdan Suceavă nu este o ficțiune fantastică propriu-zisă, din moment ce nu cartografiază lumi împărțite, egal, între umbrele unui realism în fond agresiv și luminile unui fantasmatic în mod evident taumaturgic. Are mai degrabă elemente care suspendă, în anumite momente, narațiunea într-o zonă a realismului magic – precum transformarea miraculoasă, după modelul bulgakovian, a unui locotenent SRI, pe nume Trăistaru, într-un motan târcat, roșu, care continuă cu responsabilitate să îi spioneze pe adepții lui Vespasian Moisa sau trimiterea, la București, a unui emisar secret (amintind, pe undeva, de trimisul așteptat, cu groază crescîndă, în *Săptămîna nebunilor*) din partea emirului din Salibaar: trimisul este „un bărbat cu însușirea de a fi realmente nevăzut, deținător a șapte pașapoarte și trăitor a șapte vieți paralele”, care înzestrea „echipa” lui Vespasian cu patru milioane de dolari. La fel, elementele de un lirism autentic, care irizează narațiunea în puncte bine alese, nu par nici ele a deturna fondul apăsat satiric al majorității paginilor, dar în realitate operează mutații profunde în ideologia lectorului, obligîndu-l să

<sup>4</sup> Așa cum e ea ilustrată de studiile de gen ale unor Roger Caillois, Louis Vax, Jean-Louis Steinmetz sau Tzvetan Todorov, schema uzuală a prozei de gen este următoarea: un timp t1, care introduce cititorul într-un spațiu banal, echilibrat și stabil, un t2 în care se produce șocul puternic, determinat de tulburarea legilor considerate, anterior, drept riguroase și chiar imuabile, un t3 în care se încearcă o ineficace revenire la real și așa mai departe, pînă la un t ambiguu, în care practic fisura în ordinea firească a lumii este pecetluită, iar soluția realistă a dilemei existențiale a croulului este cu desăvîrșire interzisă. Episodul petrecut în spitalul bucureștean unde este internat, imediat după sosirea în capitală, Vespasian Moisa ar corespunde secvenței t3.

descoperire în țesătura predominant realistă nodurile parabolice și/ sau pe cele simbolice. Să observe, altfel spus, că dincolo de complicatele fire narative și intrigi secundare, terțiare etc. ale cărții, dincolo de tabloul aproape apocaliptic al unei Români măcinate de putreziciune și simulacru ideologic, de anomalia devenită normă existențială, instanța auctorială proiectează o meditație tulburătoare asupra României profunde, dar extrem de vulnerabile. În termenii unui personaj cu funcție de *alter ego* al autorului, îmbrăcat în haina unui înalt prelat, avem de-a face cu o criză teribilă de idei – demonstrată de imediata, monstroasa proliferare a celor mai tîmpe emanații ale gândirii: „Ceea ce găsesc eu tulburător la români este cantitatea uriașă de nebunie care domnește în toate straturile sociale, în toate păturile acestei lumi care se schimbă și se tot schimbă (...) Căci este o criză de idei. E suficient ca o idee oarecare să plutească și gata, produce o sectă fundamentalistă, oameni care sunt gata să ucidă în numele acelei idei. E ca și cum tot ce ar zbura ar îngheța în aer. Așa și cu ideile. Cum răsar, cum își capătă cea mai monstroasă materializare”.

Pentru un lector cu toate simțurile în alertă, este cu totul evident că Vespasian Moisa își capătă, de la început, statutul de personaj nodal, capabil de a capta, printr-o forță centripetă spectaculară, toate energiile celorlalte figuri textuale. Convins, el însuși, că nu se poate sustrage unei misiuni sacre („Unde să plec, atunci cînd Cetatea aceasta e scrisă pe mine? Cînd aș pleca, ar fi ca și cum aș lua Bucureștiul cu mine și l-aș țîri după mine departe”), eroul posedă și o excepțională forță persuasivă, determinînd nu doar individualități lipsite de identitate precisă și finalitate ontologică, ci grupuri tot indistincte, dar din ce în ce mai numeroase, să îl urmeze fără ezitare („zeci și apoi sute de oameni care nu aveau altceva au început să-l caute”, ne precizează undeva naratorul). Adepții se înmulțesc peste măsură, își atribuie o identitate nominală (Vestea Domnului) care să confere un scop precis acestei mulțimi anonime și confuze. Conștientă de propria forță, fascinată de discursul polifonic al lui Vespasian Moisa, noua sectă își găsește și un sediu potrivit, Vila Lahovary (primită de la Vasile Gheorghe, managerul general al unei companii de comerț internațional), unde își poate, în sfîrșit, elabora strategiile cele mai potrivite pentru a cucerii Bucureștiul și, odată cucerit Centrul, de a resorbi și Marginile în creuzetul noii ideologii care poate salva lumea. Doctorul Arghir funcționează ca strateg principal al mișcării, purtînd o asiduă corespondență cu Patriarhia Română, Fundația Soros, Ministerul Culturii, instituțiile media și chiar Statul Major al Armatei. În timp ce majoritatea membrilor este prinsă, desigur, într-un pseudoceremonial urmărit în permanență de spionul nesimțit al securiștilor, agentul metamorfozat în motan. Expusă, impasibil, de acesta din urmă colonelului Focșăneanu, ordinea gesturilor zilnice a păcătoșilor în sfîrșit pe cale să se mîntuiască pare cu totul inocentă, adică... *politically correct*.

„Își petrec toată ziua în rugăciuni, în exerciții de respirație, nu se comentează politică, nu au orientare creștin-democrată, nici excesiv liberală. Pe de altă parte, nu au nici un fel de potențial social-democrat.(...) Vespasian Moisa le vorbește, uneori. Ei îl întreabă și el le

răspunde în pilde. Sunt tot felul de fabule asupra cărora ucenicii lui discută după aceea. Nu am văzut nicio minune. Nu am văzut nicio armă. Nu au dezbătut chestiunea Transilvaniei și nu am observat legături cu bisericile protestante maghiare. Nu au discutat nici un proiect de federalizare a României.”

În paralel, însă, pe fondul identitar atât de precar în turburele interval în care se desfășoară faptele, iau naștere și alte grupări sectare. Cea mai puternică dintre *celelalte* mișcări, cea care devine, automat, rivala sectei adunate în jurul lui Vespasian Moisa, se dovedește secta „ștefaniștilor”, condusă de un lider cu totul diferit de Vespasian: considerându-l pe Ștefan cel Mare, „omul absolut al romanității”, Darius propovăduiește acțiunea de inspirație voievodală – dar o transformă în manifestări de o violență extremă, îndreptînd-o împotriva comercianților turci, pe care-i vede în mod evident drept urmașii ienicerilor și spahiilor împotriva cărora luptase modelul sacrosanct. În fapt, singura diferență esențială între adepții celor două mișcări constă tocmai în modalitatea diferită de a pune în practică principiul propovăduit de conducătorii lor: pe de o parte, arma cuvîntului, a logosului care, singur, poate face și desface lumi<sup>5</sup> (Vespasian), pe de altă parte, arma în sensul pur fizic al termenului, căci, singură, forța brută poate schimba ordinea lucrurilor (Darius); pe de o parte, așadar, acțiunea verbală, pe de alta, acțiunea fizică. Altfel, între membrii celor două secte există o serie de similitudini bine camuflate în tăvălugul factologic; cea mai frapantă este prezența, între apropiații celor doi conducători, a câte unui exponent al categoriei sportivilor ce reprezintă forța brută: un fost campion național de karate lângă Vespasian, respectiv un fost vicecampion național de lupte greco-romane, Negru, lângă Darius. La fel ca și aceștia, în fața unor situații limită inclusiv mulțimea de adepți a lui Vespasian acționează conform instinctului de turmă, haotic sau chiar feroce. Încă o dovadă, prin urmare, a faptului că autorul cunoaște foarte bine teoria lui René Girard<sup>6</sup> despre legătura strînsă între violență și sacru în societățile primitive.

Am văzut, în expunerea personajului convertit în animal, ordinea gestualității la care recurge Vespasian Moisa, noul Mesia într-un București care dublează, la o scară derizorie și în fond ridicolă, Ierusalimul în care descindea adevăratul Mîntuitor; numele său, adevărată „metaforă” (Ph. Hamon) a personajului, conține, în fapt, un avertisment asupra esenței lui transcendente – Vespasian, numele împăratului roman care a reprimat răscoala antiromană a iudeilor, poate la fel de bine să sugereze revolta împlînzită (oarecum pacificatoare, căci asumată în numele

<sup>5</sup> Cel mai adesea, Vespasian își propage învățătura prin intermediul cuvîntului pe care îl vede drept cuvîntul mîntuirii (v. Fapte 13, 26). Reiterînd modelul lui Iisus Hristos, care își exprimă credința și învățătura prin intermediul „cuvîntului Meu” sau al „Cuvintelor Mele” (Matei 5: 22, 28 sau Ioan 5: 24), adică prin „cuvîntul harului” (Luca 4: 22, Fapte 14: 3; 20: 32) și „cuvîntul credinței” (I Timotei 4: 6, Tit 1: 9)), Vespasian utilizează cuvintele – rugăciune ca pe un instrument al credinței salvatoare: „Singura mea unealtă e credința, iar glasul meu e rugăciunea”.

<sup>6</sup> René Girard, *Violența și sacralul*, traducere Mona Antohi, Edit. Nemira, București, 1995.

unui ideal armonic) și capacitatea de a drena, așadar a exercita o funcție de primenire spirituală. În sine, această îndelung așteptată figură mesianică este proiectată exact după modelul absolut al creștinismului. Altfel spus, Bogdan Suceavă respectă în construirea eroului din *Venea în timpul dieș* chiar paradigma chistică, înzestrându-și protagonistul cu virtuțile mesianice obligatorii, enunțate în Biblie<sup>7</sup>. Mai mult decât atât, trebuie să insistăm asupra faptului că Vespasian Moisa este singura figură a romanului care își va păstra, de-a lungul intrigii turbionare, inocența primară, aura aproape angelică ce îl însoțește de la început. Ceea ce nu exclude, ci, dimpotrivă, augmentează o luciditate care este a responsabilității de sorginte divină. Celorlalți le este specifică mai degrabă absența unui eu definitiv, incapacitatea de a participa la fluxul evenimential altfel decât ca simplu spectator (deși, ce-i drept, mulți dintre antieroi ai cărții au iluzia co-participării la spectacolul istoriei aproape delirante). El este singurul care știe exact dacă nu de unde vine, măcar cine este și ce trebuie să facă: „Căci eu în Cuvîntul<sup>8</sup> Lui am venit. Dacă El nu m-ar fi vrut, eu n-aș fi avut ce să caut aici. Dacă Domnul nu m-ar fi trimis, atunci n-aș fi fost înconjurat de atîția oameni minunați. Domnul m-a trimis și El mă va chema din nou să mă întorc din aburul din care am purces, atunci cînd nu va mai fi nevoie de mine”. Majoritatea personajelor secundare sau de fundal ale romanului suferă, apoi, deși în doze diferite, de procesul lent, dar sigur, de alienare, de înstrăinare nu doar de sine, ci și de lume (fișa caracterologică a fostului campion de karate, posesorul unui organ sexual atît de gros, încît „în erecție arăta ca o cărămidă înfășurată în bicepsul stîng al lui Muhammad Ali”, este emblematică în acest sens: „se pierduse pe sine într-o umanitate cu care nu se potrivea deloc”). Vespasian își explorează dinamica identitară perfect conștient, doar pentru a-și asuma, din nou, misiunea de salvator de suflete și pentru a se deschide, mereu, spre ceilalți. Pe unii dintre ei, îi transformă în ucenici, abia după ce îi convertește la dreapta credință și le transformă nu doar personalitatea, ci și identitatea nominală. O convertire spectaculoasă suferă, bunăoară, căpitanul S.R.I. Pleșoianu, ateu convins, infiltrat între sectanți „deghizat într-un personaj cu numele comun Mihai Cosma”. Reperat

---

<sup>7</sup> Despre „ungerea și întreita Lui slujire”, a se vedea, spre exemplu, minisinteza realizată de preot dr. Ioan Mircea, într-un *Dicționar al Noului Testament. A – Z*, Tipărit cu binecuvîntarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Edit. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995: „Acest titlu [Mesia, n.n.] s-a dat însă Mîntuitorului Hristos, Mesia cel mult așteptat pentru izbăvirea neamului omenesc din robia păcatului. El este singurul care întrunește toate cele trei demnități sau slujiri în Persoana Sa și care a fost uns – ca Împărat, Proroc sau Invățător și Arhieru sau Preot – nu de un arhieru, ci, direct, de Dumnezeu Tatăl, încă de la zămislirea Lui de la Duhul Sfînt și din Sfînta Fecioara Maria (...) El a venit să întemeieze o împărăție a lui Dumnezeu pe pămînt – Biserica (Matei 16: 18), cu Tainele ei, să-i lase o Lege nouă – Evanghelia și să rînduască o nouă preoție veșnică și mîntuitoare” (p. 312).

<sup>8</sup> Evoluția lui Vespasian în roman ar putea fi considerată, din această perspectivă, drept o ilustrare a transformării unui individ ales în „Logo-for, un purtător de Cuvînt și, în același timp, un slujitor al Acestuia prin actul interpretării” (cf. Gheorghe Popa, *Teologie și demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală*, Edit. Trinitas, Iași, 2003, p. 34).

imediat de Vespasian datorită interesului crescut pentru leacul calviției, este depozat de demoni, printr-un ritual bazat exclusiv pe cuvintele pline de har ale învățătorului („ – Dezbracă pielea cea de lup (...) și vino gol în mijlocul nostru, așa cum te-a făcut maica ta. Și spune *Tatăl nostru* de trei ori, ca să te curățe de ceea ce nu ești tu. Căci tu nu ești minciună”), apoi primește nume de apostol („De astăzi, numele tău va fi Pavel<sup>9</sup>, decretă Vespasian Moisa, ridicînd două degete către tavan”) și acceptă chiar destinul unuia, renunțînd prin demisie la toate privilegiile funcției, preferînd să-l urmeze pe cel care l-a convertit.

Deși protagonistul romanului nu refuză ci, dimpotrivă, încurajează comunicarea cu exterioritatea, Vespasian îi refuză totuși decis acesteia orice tentativă de a-l transforma într-o fantoșă a ideii de libertate și de credință, așa cum le înțelege el: refuză, concret, să intre în politică, deși este asigurat că are toate șansele și că va beneficia inclusiv de sprijinul figurilor impozante ale politicii și economiei țării; refuză, identic, să primească sume de bani, deși este asigurat că ele pot deschide uși negîndite, pot ajuta la construirea de sfinte lăcașe și, la rigoare, cumpăra chiar suflete în plus: „Nu ne aflăm aici pentru a face politică sau aranjamente, de vreun fel sau altul, cu nimeni. Nu asta avem noi de făcut!”

Refuzul racordării la realitatea socio-politică a țării al cărei profet devine nu îl scutește, însă, de sacrificiu. În jurul lui, nebunia crește, ca o ciupercă uriașă ce amenință să distrugă întreaga lume – iarăși deloc întîmplător, în roman există cîteva sugestii ale generalizării nebuniei și fanatismului religios și ideologic. Între ele, un rol semnificativ este deținut de știrile televizate (ce funcționează, în trecut fie spus, exact ca și decupajul epistolar prezentat în paginile cărții, ca un dublet mediatic al realității românești, unul la fel de grotesc precum originalul) despre vînătoarea de vrăjitoare din Congo sau Arhiepiscopul Emmanuel Milingo, „un vindecător controversat și exorcist din Zambia, care în prezent se află la Roma”. Agresivitatea din jurul lui Vespasian crește, la rîndul ei; ștefaniștii se bat cu adepții Veștii Domnului (știrea mediatică se va baza pe lupta neocreștinilor cu sataniștii!) și își pierd cu totul controlul, după ce poziția de lider a lui Darius este compromisă de un individ care susține că este reîncarnarea lui Ștefan Cel Mare, dovedindu-le foarte tinerilor adepți *realitatea* vorbelor sale prin cîteva argumente infailibile (fizionomia, înălțimea și cunoașterea în detaliu a tuturor bătăliilor ilustrului strateg pe care îl reînvie). Noul lider – care exaltă, în trecut fie spus, figura lui Mircea Lucescu (pentru că, firește, îi bate măr pe turci la ei acasă!) – poruncește și conduce operațiunea de răpire a lui Vespasian. Prins, bineînțeles după ce este vîndut de unul dintre apropiați (profesorul Diaconescu), acesta reiterează, deși într-o manieră pe alocuri ridiculizată, destinul christic: urcă o Golgotă simbolică (Dealul Mitropoliei), e înjurat, bătut cu sălbăticie, condamnat la moarte, aproape tras în țepă și în final

<sup>9</sup> Detaliul acesta este, desigur, cît se poate de semnificativ: după convertire, reprezentantul Securității nu putea primi decît numele celui de-al treisprezecelea apostol, Pavel – inițial, Saul, prigonitorul Bisericii.



supus unui ritual defăimător de cea mai joasă speță (ștefaniștii urinează pe harta Bucureștiului, grefată în pielea muribundului). Părăsit, în agonie, de adepții lui Ștefan, care se grăbesc să prindă la televizor un meci de fotbal, devenit pentru ei unul de importanță națională, Vespasian Moisa este ucis chiar de cel mai iubit dintre ucenicii săi. Venit să-l salveze, împreună cu Barbie, Trubadurul înțelege că doar moartea Învățătorului (atribuită ștefaniștilor, deci convertită în martiriu) îi va prelungi mitul. Îl ucide, prin urmare, cu infinită tristețe, și numai după ce primește chiar încuviințarea vizuală a celui-care-trebuie-sacrificat. Scena morții, încheiată cu o apoteoză consfințită prin scindarea în esențele primare ale lui Moisa („trupul lui se desparte în două, ca o umbră ieșind din alta, ca o părelnică flacăra pîlpînd în argon, ca o umbră transilvană ieșind dintr-un trup muntenesc (...), ca o despicare a materiei pînă la cele din urmă forțe elementare”) împinge simbolicul cărții la cote impresionante.

Desigur, putem interpreta, la rigoare, romanul drept „patria de hîrtie”<sup>10</sup> a exilatului Bogdan Suceavă – o patrie de hîrtie total des-idealizată, convertită, din *locus amoenus*, într-un kitsch al conceptului de țară, în care colcăie ființe dezaxate, lipsite de identitate și de ideal. Chiar și în acest caz, însă, trebuie să recunoaștem că secvențele care îl plasează în prim-plan pe Vespasian Moisa aruncă o lumină, fie ea și una difuză, stranie, asupra umanității care locuiesc acest spațiu al pierzaniei. Finalmente, umanitatea care populează lumea de hîrtie a lui Bogdan Suceavă nu dovedește altceva decît că are o disperată nevoie să își afle profeții. Nu altul este sensul epilogului romanului, în care ni se prezintă, *bélas!*, intrarea triumfală a unui nou Mesia, Marian Tîhomir, venit, atenție, nu din Întorsura Buzăului, ci „dintr-o lume pierdută, din timpul diez al simțurilor noastre rănite”. Dacă, dintr-o perspectivă, citim acest epilog drept o posibilă replică la *Principele* lui Eugen Barbu – avînd, ca și în cazul acestuia din urmă, funcția de a sugera reiterarea<sup>11</sup> barocă, infinită, a poveștii despre existența Răului în lume – dintr-o alta putem să îl interpretăm ca o recunoaștere, una de o tristețe sfișietoare, a faptului că, la fel ca, bunăoară, „țara tristă, plină de umor” a lui Bacovia, România profundă, esențială a lui Bogdan Suceavă, această Românie „din timpul diez al simțurilor noastre rănite”, are nevoie de salvare.

---

<sup>10</sup> Sintagmă consacrată în remarcabilul „eseu despre exil” al Nicoletei Sălcudeanu (v. *Patria de hîrtie*, Edit. Aula, Brașov, 2003).

<sup>11</sup> Într-un interviu recent apărut într-o revistă din țară, Bogdan Suceavă oferă următoarea explicație finalului: „Finalul cărții trebuia să fie ciclic, similar începutului, pentru a accentua sentimentul de repetare a istoriei, o istorie din care noi nu învățăm nimic” – Bogdan Suceavă, *Cum să integrez istoria în ficțiune*, interviu acordat Marcelei Mihalca, în „Familia”, seria V, anul 46 (146), nr. 11-12 (540-541), noiembrie – decembrie 2010, pp. 49-56.

## Bibliografie

- Durand, Gilbert, *Introducere în mitologie. Mituri și societăți*, în românește de Corin Braga, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004.
- Girard, René, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, Editura Nemira, București, 1995.
- Mircea, Ioan, *Dicționar al Noului Testament. A – Z*, Tipărit cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.
- Popa, Gheorghe, *Teologie și demnitate umană. Studii de teologie morală contextuală*, Editura Trinitas, Iași, 2003.
- Suceavă, Bogdan, *Venea din timpul diez*, Editura Polirom, Iași, 2010.
- Suceavă, Bogdan, *Distanțe, demoni, aventuri*, Editura Tritonic, București, 2007.
- Suceavă, Bogdan, *Cum să integrezi istoria în ficțiune*, în „Familia”, seria V, anul 46 (146), nr. 11-12 (540-541), noiembrie – decembrie 2010.

## CÎMPUL LEXICAL-SEMANTIC AL NUMELOR DE ANIMALE DOMESTICE ÎN CÎTEVA VERSIUNI BIBLICE ROMÂNEȘTI\*

DRD. CRISTINA-MARIANA LUNGU (CĂRĂBUȘ)

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
cristinacarabus14@gmail.com

**Résumé:** Ce travail se propose de réaliser une analyse comparative, du point de vue lexico-sémantique, des dénominations des animaux domestiques qui se trouvent dans quelques versions de la *Bible*. On discute la théorie du champ lexical et de la classe lexicale proposée par le linguiste Eugenio Coseriu et l'analyse sémique d'après le modèle d'Angela Bidu Vrănceanu.

**Mots-clés:** animaux domestiques, la *Bible*, analyse sémique, champ lexical-sémantique, classe lexicale.

1. În lucrarea noastră vom adopta principiile semanticii structurale cu privire, în special, la cîmpurile semantice și la clasa lexicală, elaborate de Eugenio Coseriu, precum și analiza semică după modelul Angelei Bidu-Vrănceanu. Am ales aceste două modele teoretice întrucît ni se par cele mai adecvate pentru cercetarea noastră de tip structural. Trebuie să precizăm că vom îmbina perspectiva tradițională, descriptiv-istorică, cu cea structural-funcțională, constînd în analiza semică a substanței semantice a lexemelor care formează cîmpul semantic «animal domestic» în cîteva versiuni biblice românești. Textele biblice pe care le avem în vedere sunt: *Biblia de la București*, Ms. 45, Ms. 4389, cuprinse în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum* (BB-MON.), *Palia de la Orăștie*, *Psaltirea Scheiană* și o ediție modernă a *Bibliei* din 1991.

1.1. În anii '70-80 ai secolului al XX-lea, pornind de la semantica germană (Leo Weisgerber și Jost Trier) și de la lingvistica saussuriană, Eugenio Coseriu elaborează o nouă semantică funcțional-structurală distinctă de semantica franceză a lui B. Pottier, A. J. Greimas și de cea engleză a lui J. Lyons; lexematica elaborată de E. Coseriu a cunoscut o largă răspîndire atît în Germania, în cadrul Școlii de la Tübingen, cît și în alte țări din Europa, Asia și America Latină.

Lingvistul E. Coseriu a reușit să închege o teorie semantică unitară, delimitînd obiectul cercetării: structurile lexematice fac referire la conținuturile lingvistice și nu

---

\* **Acknowledgements:** This work was supported by the the European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013 [grant POSDRU/88/1.5/S/47646].

la realitatea extralingvistică, la limbajul primar și nu la metalimbaj, la sincronie și nu la diacronie, la termenii comuni și nu la terminologii (termeni de specialitate), la tehnica vorbirii și nu la discursul repetat, la limba funcțională, nu la limba istorică, la sistemul lingvistic, nu la norma lingvistică, precum și la raporturile de semnificare și nu la cele de desemnare.

Coseriu definește structura lexicală ca fiind: „la configuración semántica del léxico, o sea, de las palabras lexemáticas”<sup>1</sup> (Coseriu 1991: 90).

Întrucât orice semnificație se leagă de o structură semantică, în semantica structurală a Școlii de la Tübingen s-au stabilit două tipuri de structuri lexematice identificabile în vocabularul unei limbi: *structuri paradigmactice* (in absentia) și *structuri sintagmatice* (in praesentia).

O structură este *primară* dacă nu are nevoie de altă structură pentru a putea fi definită. De exemplu, pentru a defini lexemul *animal* nu avem nevoie de lexemul *animăluț*. În acest caz, putem spune că primul lexem este *primar*, iar cel de-al doilea *secundar*, el derivând din primul. Structurile secundare țin de formarea cuvintelor într-o anumită limbă și de procedeele de formare (derivarea, compunerea, conversiunea sau schimbarea valorii gramaticale).

**1.2.** La începutul secolului al XX-lea, epocă marcată de structuralism și neohumboldtianism, lingvistica germană se preocupa de studierea lexicului pe câmpuri lingvistice. Lexemul *câmp* era utilizat în științe, fiind un fenomen lingvistic cunoscut, acela de grupare a cuvintelor pe domenii de sens. Teoria reunită a lingviștilor germani Jost Trier și Leo Weisgerber, precum și concepțiile unor lingviști ca Gunther Ipsen, Walter Porzig, André Jolles sau ideile teoretice ale lui Wilhelm von Humboldt și Ferdinand de Saussure au pus bazele teoriei câmpului lexical propuse în 1964 de lingvistul Eugenio Coseriu. Conceptul de *câmp semantic* ocupă un loc central în cercetările de tip sistematic-structural. Pentru acest concept specialiștii nu utilizează aceeași terminologie. Astfel, Ferdinand de Saussure, în *Cours de linguistique générale* (1916), discută despre *champs associatifs* (câmpuri asociative), arătând că un cuvânt nu există izolat în conștiința vorbitorului, ci doar în relație cu alte cuvinte, în cadrul unor serii asociative. Eugenio Coseriu (1968) întrebuițează adesea denumirea de *câmp lexical*, însă rareori și pe cea de *câmp semantic*. Lingvistul german J. Trier lansează termenul *Wortfeld* ‘câmp lexical’ sau ‘câmp de cuvinte’, iar Pottier pe cel de *champ sémantique*. L. Weisgerber utilizează sintagma *câmp lingvistic*, iar Ducháček optează pentru denumirea de *champs linguistiques*, distingând două tipuri: *champs linguistiques de mots* și *champs linguistiques d'idées*. G. Matoré vorbește de *câmpuri noționale*, făcând aplicație pe vocabularul politic și social din limba franceză. P. Guiraud aduce în discuție noțiunea de *câmpuri morfosemantice*, care reprezintă sisteme semantice formate „din termeni legați între ei prin sisteme de relații de formă și sens” (Cîrîc 2001: 113). Lingvistele Angela Bidu-Vrănceanu și Narcisa Forăscu preferă denumirea de *câmpuri* sau (*sub*)*ansambluri*

<sup>1</sup> Trad. n.: „configurarea semantică a lexicului, adică cuvintele lexematice”.

*lexico-semantică*. Noi vom folosi sintagma *cîmp lexical-semantic*, întrucît sugerează cel mai bine ideea unei structuri în cadrul vocabularului, privită ca structură paradigmatică primară, formată din unități lexicale care au o zonă de semnificație comună.

În lingvistica germană de la începutul secolului al XX-lea era preconcepută ideea unei semantici strict lingvistice care avea ca fundament *teoria cîmpului lingvistic* (*das sprachliche Feld*) sau a *cîmpului semantic* (*Bedeutungsfeld*). Conceptul de *cîmp lingvistic* este întrebuițat de Jost Trier în 1931, iar cel de *cîmp semantic* (*cîmp de semnificație*) de G. Ipsen în 1924. Deși Trier este considerat, în literatura de specialitate, întemeitorul cercetărilor de semantică referitoare la cîmpurile lingvistice, totuși, în mod cert, inițiatorul cercetărilor privind cîmpurile conceptuale a fost tot un lingvist german din secolul al XIX-lea, K. W. L. Heyse, care, în lucrarea *System der Sprachwissenschaft*, realizează analiza cîmpului semantic al sistemului conceptual *Schall* ("sunet") (Frîncu 1999: 92). Pornind de la analiza realizată de Heyse, lingviștii germani ajung la rezultate remarcabile care merită să fie amintite. Astfel, Trier, în lucrarea *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes* (1931), definea cîmpul unui cuvînt sau cîmpul unui semn lingvistic ca fiind format dintr-un cuvînt, termenii săi înrudiți și antonimele învecinate: „Sensul cuvîntului izolat este dependent de sensul cuvintelor învecinate din punct de vedere semantic” (Bahner 1961: 193). Există o apropiere între Trier și Weisgerber în ceea ce privește punerea în legătură a teoriei cîmpului cu „conceptul de formă lingvistică internă și cu acela de imagine lingvistică a lumii” (Bahner 1961: 195). În concepția sa, istoria vocabularului devine istoria noțiunii dacă ne referim la ansambluri și la împărțirea în cîmpuri. Cu alte cuvinte, Trier percepe cîmpul lexical ca pe „o structură intermediară între unitatea lexicală și ansamblul vocabularului” (Munteanu, 2008: 241). După părerea sa, fiecare cîmp cu o anumită structură internă este componentul unui cîmp mai mare. Influențat tot mai mult de teoria lui Weisgerber, el oferă următoarea definiție: „Cîmpurile sînt acele realități lingvistice vii dintre cuvintele izolate și ansamblul vocabularului, care, în calitate de părți ale unui întreg, au ca trăsătură comună cu cuvintele faptul că fac parte dintr-un sistem de ansamblu, iar cu vocabularul dimpotrivă, faptul că sunt segmentate” (Bahner, 1961: 199). Lingvistul se arată interesat de ansamblul lingvistic, susținînd că „totdeauna cîmpul ar fi ceva care indică o depășire a propriilor limite” (*Ibidem*). Prin acest lucru, Trier se diferențiază de teoria despre cîmpul lingvistic a lui Porzig și a lui Jolles. Cei doi lingviști pleacă de la cuvînt și de la sfera lui semantică, referindu-se deci la un cîmp semantic închis spre exterior. Plecînd de la înțelegerea stării sincronice, W. Porzig deosebește două feluri de cîmpuri semnificative: cîmpuri implicative (*einbegreifende Bedeutungsfelder*), care sunt sintagmatice, nu paradigmatică, ca cele aparținînd lui Trier, de tipul: *bellen* (a lătra) – *Hund* (cîine), și cîmpuri divizibile (*aufteilende Bedeutungsfelder*), care sunt paradigmatică, corespunzînd cîmpurilor lui Trier, de tipul culorilor.

L. Weisgerber a încercat o sinteză între conceptele structuraliste ale lui Saussure

și cele ale lui Wilhelm von Humboldt. Câmpul semantic este definit ca domeniu de sens, a cărui reprezentare este structurată lingvistic într-o grupă de cuvinte (Frîncu, 1999: 94). Este binecunoscută disputa sa cu F. Dornseiff în privința teoriei câmpurilor. Dornseiff încerca să înlocuiască semaseologia cu onomaseologia, iar acest lucru i se părea inadmisibil lui Weisgerber, întrucât această orientare, de ordin extralingvistic (*außersprachlich*), se referea la lumea lucrurilor și nu la structura limbii (*Ibidem*).

Prin câmp, Eugenio Coseriu înțelege paradigma rezultată din împărțirea unui semnificat lexical între mai multe lexeme, prin opoziții directe imediate (de exemplu, numele de culori, numele de animale). Acesta poate fi definit ca o „paradigmă constituită din unități lexicale de conținut («lexeme»), care își împart o zonă de semnificație continuă comună și care se găsesc în opoziție imediată unele cu celelalte” (Coseriu 1981: 39). Tot el precizează mai departe că „opoziția «imediată» se stabilește între o arhiunitate (arhilexem) – exprimată sau nu – și o unitate sau între arhiunități” (*Ibidem*).

*Câmpul lexical-semantic* este format din unități care acoperă o zonă de semnificare specifică și între care se face alegerea în comunicare. În câmpul lexical intră termenii între care se face alegere, deci care ar putea să fie aleși, dar sunt excluși într-o comunicare dată, și care sunt reuniți prin arhilexemul care dă numele câmpului, fapt care implică și o ierarhie a celor mai multe arhilexeme. Astfel, arhilexemul *vită* (din care fac parte lexemele *bou, taur, vacă, vițel* ș.a.) se include în arhilexemul *dobitoc* (în care intră și lexeme care nu se raportează la *vite*, precum *asin, cal, catâr, cîine*), acesta este o parte a arhilexemului *făptură* (în care intră și lexeme care nu denumesc *vite* sau *dobitoace*, precum sunt numele de păsări (*corb, irodie* ‘bîțlan’, *porumb* ‘porumbel’, *prepeștiță, turtura, vultur*) sau de pești (*chit*)), acesta se cuprinde, împreună cu alte arhilexeme, în *ligbioane* (în care intră lexeme desemnând *gîndaci, viermi* ș.a.), iar acesta împreună cu *oameni*, în *ființe*, deosebit de *lucruri* care își subordonează alte arhilexeme ș.a.m.d. Ierarhizarea arhilexemelor conduce atît la constatarea că un lexem se integrează simultan în mai multe arhilexeme care au grade diferite de generalitate, cît și la concluzia că, în funcție de sensul utilizat, un lexem polisemantic intră în câmpuri lexicale diferite: *vin*, de exemplu, atît pentru *făptură*, cît și pentru *culoare*.

În ceea ce privește tipologia câmpurilor, Coseriu folosește următoarele criterii: criteriul dimensiunilor supraordonat criteriului opozițiilor, criteriul ontic al opozițiilor, tipul de raport între semnificați și expresia lor, modul de combinare a dimensiunilor într-un câmp. Reunind criteriile formulate, putem stabili trei clasificări: după configurație, după sensul obiectiv și după expresie. Un punct important de pornire îl reprezintă tipurile formale de opoziții. Tipologia câmpurilor a fost stabilită de lingvistul E. Coseriu în lucrarea citată mereu în studiile de semantică, *Vers une typologie des champs lexicaux* (1975). El reproduce și o clasificare schematică, însă sugestivă, a lui Leo Weisgerber cu privire la tipologia câmpurilor lexicale. L. Weisgerber făcea referire la două tipuri de câmpuri lexicale: *einschichtig*

(cu un singur nivel) și *mehrschichtig* (cu mai multe niveluri). În cadrul primului tip de cîmpuri, Weisgerber stabilește trei subtipuri de cîmpuri: *Reichengliederung* (organizare liniară), *Flächengliederung* (organizare plană) și *Tiefengliederung* (organizare stereometrică) (Coseriu 1981: 42). Coseriu, investigînd și aprofundînd cercetările întreprinse de predecesorul său, ajunge la interpretări proprii, riguroase pe care le vom prezenta în această secțiune a lucrării.

După configurație, cîmpurile sunt divizate în două mari categorii: *cîmpuri unidimensionale*, care sunt simple și lineare și *cîmpuri pluridimensionale*, care sunt complexe. Fiecare dintre aceste categorii are diverse subdiviziuni. Cîmpurile unidimensionale pot fi: *antonimice*, bazate pe opoziții privative (de ex., *mare (animal) / mic (pui de animal)*); *graduale*, bazate pe opoziții graduale (de ex., *mieluț / miel / cîrlan / noaten*); *seriale*, bazate pe opoziții echipolente (de ex., numele de păsări: lexemul *porumbel* intră în opoziție cu celelalte „păsări”: *cîrstei, cocoș, turturea* etc.). Cîmpurile seriale se divizează în cîmpuri ordinale, cînd lexemele sunt în ordine fixă și non-ordinale, cînd reprezintă serii neordonate în care intră un număr infinit de lexeme noi. În cazul cîmpurilor ordinale vorbim de opoziții de natură „relațională”, fiind considerate „serii închise” (cîmpul gradelor de rudenie), iar în cazul cîmpurilor non-ordinale sunt luate în discuție opozițiile de natură „substantivală”, ele considerîndu-se a fi „cîmpuri deschise” (cîmpul animalelor). Cîmpurile pluridimensionale aparțin lexicului structurat, deoarece reprezintă organizări lingvistice ale unor dimensiuni complexe din continuum-ul semantic al unei limbi, ele cuprinzînd în interiorul lor cîmpuri unidimensionale formate din diferite serii terminologice sau nomenclaturi. Așadar, numele păsărilor în franceză și spaniolă constituie nomenclaturi, dar distincțiile *ave / pájaro, oiseau / volaille* sunt distincții ale limbii.

După valoarea ontică (a sensului obiectiv), opozițiile lexematice pot avea două clase: opozițiile „substantive” care determină cîmpurile substanțiale și opozițiile „relaționale” care determină cîmpuri relaționale. Exemplificăm cele două tipuri de noțiuni: „animal”, „om” sunt noțiuni substantive, iar „nepot”, „unchi” sunt noțiuni relaționale. „Unchiul” se află în aceeași relație de „rudenie” cu „nepoții”. În realitate, nu există noțiunea de „unchi”, ci todeauna, „unchiul lui X”. Cîmpul numelor de rudenie, al zilelor săptămîinii, al lunilor sunt cîmpuri relaționale. În schimb, cîmpul „ființelor”, al „culorilor”, al „temperaturii” sunt cîmpuri substanțiale (Coseriu 1981: 59).

Criteriul expresiei presupune alte două criterii: regularitatea și recursivitate. După criteriul regularității, cîmpurile sunt: *regulate* și *neregulate*. Criteriul recursivității subîmparte cîmpuri *continue* (sau *omogene*, marcate de absența recursivității; de exemplu, numele de animale domestice) și cîmpuri *recursive* (sau *omoloage*). Cîmpurile continue sunt mai frecvente decît cele recursive (care reprezintă nomenclaturi: nume de pești și de păsări, de exemplu).

**1.3.** *Clasa* se referă la clasificarea realității, independentă de clasificarea de cîmpuri, prin trăsături inerente (de exemplu, *lucru, ființă, animal*). În cazul

animalelor, de pildă, se pot identifica trăsăturile masculin – feminin.

Coseriu definește *clasa lexicală* ca fiind „o clasă de lexeme determinate de un clasem, acesta fiind o trăsătură distinctivă ce funcționează într-o întreagă categorie verbală (sau, cel puțin, într-o întreagă clasă deja determinată de un alt clasem), într-un mod în principiu independent de câmpurile lexicale” (Coseriu 1992: 49). Clasele se relevă în îmbinările gramaticale sau lexicale de lexeme. Astfel, aparțin aceleași clase lexemele care permit aceleași îmbinări lexicale sau gramaticale, sau chiar lexicale și gramaticale în același timp. De exemplu, lat. *miles* (‘soldat’), *rex* (‘rege’) se îmbină cu *senex* (‘bătrîn’), în timp ce *canis* (‘câine’), *aquila* (‘vultur’) se îmbină, pentru un semnificat analog, cu *vetulus* (‘vechi’). Spunem în acest caz că *miles*, *rex* aparțin aceleași clase, diferite de *clasa canis*, *aquila*. Pentru substantive se pot, de exemplu, stabili clase cum ar fi «Ființe vii», «Lucruri» și, în interiorul clasei «Ființe vii», de exemplu, clase ca «Ființe umane», «Ființe non-umane» etc.

În privința claselor, s-ar putea pune întrebarea dacă ele aparțin lexicului sau gramaticii. Potrivit lui Coseriu, există clase ce aparțin evident lexicului, deoarece ele implică îmbinări lexicale care le sunt proprii și care se deosebesc de clasele gramaticale propriu-zise. Astfel, de exemplu, rom. *vită* este un termen „neutru”, întrucât se aplică atât lexemului *bou*, cât și lexemului *vacă*.

Trebuie să facem distincție între *clasele determinante* și *clasele determinate*. Clasele determinante sunt clase caracterizate prin claseme, în timp ce clasele determinate sunt clase caracterizate prin trăsături distinctive precum ‘ce ține de clasa X’. De exemplu, *bouche* ‘gură’ – *gueule* ‘bot’, *main* ‘mână’ – *patte* ‘labă’, *Mund* ‘gură’ – *Maul* ‘bot’ aparțin claselor determinate prin trăsăturile distinctive ‘pentru ființe omenești’ și, respectiv, ‘pentru animale’. Acest lucru permite clasamente ale lexemelor determinate clasematic după clasele determinate cu care ele se îmbină.

În limbă pot fi considerate clase astfel de categorii de cuvinte ca substantivele ce denumesc obiecte animate, ființe și obiecte inanimate, adjectivele ce denumesc calități pozitive și negative, verbele tranzitive și cele intransitive (sau diverse tipuri de tranzitivitate, în dependență de complement). Trăsătura semantică ce determină clasa este *clasemul*. O clasă poate să intre în componența altei clase de nivel superior, de pildă, clasa «animal» se include în categoria «ființelor». Clasemele pot să se intersecteze. Astfel, trăsătura clasematică „sex masculin-feminin” caracterizează și clasa oamenilor, și clasa celorlalte ființe vii, a «neoamenilor», adică a «animalelor».

Un câmp lexical poate aparține în totalitate unei clase. Un exemplu ar putea fi: *bou*, *taur*, *vacă*, *vișel* etc. constituie un câmp ce aparține clasei de «animal domestic».

Clasele nu trebuie confundate cu câmpurile de cuvinte. Câmpul de cuvinte reprezintă un continuum lexico-semantic. Această condiție nu este necesară pentru delimitarea clasei. Este adevărat, câmpul de cuvinte poate să se raporteze integral la o clasă, incluzând pe această bază clasemul corespunzător. La rîndul său, unul și același clasem poate să caracterizeze diferite câmpuri de cuvinte. Cuvintele diferitelor clase pot să se refere la unul și același câmp și viceversa. Numele proprii



și adjectivele, verbele și adverbele derivate de la ele nu formează cîmpuri de cuvinte. Ele se raportează la clasele adjectivelor corespunzătoare: *Cezar* ca nume de om e altceva față de *Cezar* – nume de ciine.<sup>2</sup>

Uneori se creează impresia că clasemul coincide cu arhilexemul, cel puțin în planul expresiei. Astfel, *animal* servește drept denumire a arhilexemului (se opune „omului”) și totodată a clasei (se opune «ființelor umane»). Din clasa «animal» fac parte și numele proprii ale animalelor care, în mod natural, nu intră în cîmpul de cuvinte „animal”.

Din cele expuse mai sus, putem conchide astfel: pentru denumirea claselor nu se folosesc obligatoriu cuvinte simple. Aceasta se întâmplă numai în cazul cînd clasemul, prin conținutul său, coincide cu arhilexemul care totodată este și lexem.

**2.** Analiza semică are ca scop următoarele: identificarea unităților minimale de sens, clasarea acestor unități (demers paradigmatic) și descrierea relațiilor acestor unități (demers sintagmatic). Fiecare unitate minimală a planului expresiei, adică fiecare lexem, are drept corespondent, în planul conținutului, una sau mai multe unități numite *sememe*. Totuși, sememul nu este cea mai mică unitate constitutivă. Din contră, unitățile minimale ale conținutului sunt trăsăturile semice, adică semele. În analiza componențială (semică) ne ocupăm de sensul descriptiv (denotativ).

Putem stabili o analogie între fonemul format din trăsături distinctive, analizat de Roman Jakobson, și *sensul lexical* (numit *semem*) format din trăsături distinctive semantice numite *seme*. De exemplu, așa cum fonemul *p* este alcătuit din ansamblul de trăsături distinctive (+ labial, + surd, + oral, + nazal, + ocluziv), tot așa și sememul *măgar* este alcătuit din următoarele seme: + animal, + domestic, + masculin, + adult. Prin această analiză componențială se ajunge la trăsături comune pentru mai multe lexeme, desemnîndu-se fonemul numit *arhilexem*. Se creează astfel analogia cu arhifonemul din fonologie.

Coseriu propune să se pornească de la opozițiile imediate, de exemplu, între două sau trei lexeme să identificăm trăsăturile distinctive care contrapun acești termeni și să „construim cîmpul lexical într-un mod treptat, stabilind noi opoziții între termeni deja examinați și alți termeni” (Coseriu 1992: 46).

**2.1.** Analiza componențială (semică) presupune găsirea componentelor semantice ale unui cuvînt cercetat în legătură cu alte cuvinte cu care se află în relații implicite pe baza asemănărilor semantice. Acest tip de analiză prezintă sensurile (semnificatele lexicale) ca pe fascicule de seme pentru a-l pune în evidență pe acela care este definitoriu într-o relație semantică dată. Orice analiză semică se aplică unor paradigme, clase sau micro sisteme de sensuri ai căror membri suportă comparare (DȘL, s.v. *analiză semică*). Semantica lexicală se folosește de următoarele

---

<sup>2</sup> Cei care s-au ocupat de numele proprii de animale sunt Grigorie M. Croitoru, Maria V. Croitoru, *Nume de oameni, nume de animale, nume de locuri în satul Aluniș* (2005) și Ștefan Pașca, în lucrarea *Nume de persoane și nume de animale în Țara Oltului* (1936).

noțiuni: *lexem*, *arhilexem*, *sem*, *semem*, *arbisemem*, *clase*, aceste unități fiind investigate în cadrul unei paradigme lexico-semantice (cea a animalelor domestice).

*Lexemul* este definit ca „unitate minimală cu sens lexical” (Manoliu-Manea, 1973: 247). Foarte mulți lingviști echivalează noțiunea de *lexem* cu cea de cuvânt (DȘL, s.v. *lexem*). Silviu Berejan (1992: 300) e de părere că cei doi termeni „nu sunt corelativi în sensul că reflectă diverse niveluri ale realității limbii (cuvântul - nivelul etic, iar *lexemul* - nivelul semic)”. Considerăm *lexem* unitatea de vocabular, generalizată sub aspect funcțional. În timp ce cuvântul reprezintă o unitate bilaterală ce prezintă un conținut lexical și unul gramatical, *lexemul* este o unitate unilaterală ce are doar un conținut lexical. *Lexemul* poate fi definit ca „o unitate de conținut lexical exprimată în sistemul lingvistic (de exemplu, conținutul ‘senex’ în latină)” (Coseriu 1992: 46). Astfel, *lexemul* se prezintă ca un cuvânt simplu, descriindu-se ca o sumă de seme (adică un *semem*) asociată cu un complex sonor. Spre deosebire de cuvinte care pot fi polisemantice, *lexemul* este monosemantic. *Lexemele* pot deveni *arhilexeme*, dacă ținem seama de ansamblul categoriilor semice care constituie cuplurile ocazionale *lexemice* (Manoliu-Manea 1973: 247). Pentru A. Bidu-Vrânceanu, *lexemul* reunește un semnificant cu un semnificat, fiind în mod obligatoriu monosemantic (Bidu-Vrânceanu 2008: 18). Exemple de *lexeme* sunt: *asin*, *capră*, *mășcă*, *miel*, *oaie* etc.

*Arhilexemul*, în semantica structurală, este definit ca „ansamblu de seme comune diverselor unități din aceeași paradigmă lexicală, care se asociază cu un semnificant constant într-o limbă dată” (DȘL, s.v. *arhilexem*). Tot în DȘL întâlnim următoarea definiție a *arhilexemului*: el reprezintă „arhisememul care are o formă sintetică și non-perifraștică”, adică se exprimă doar printr-un singur cuvânt. În unele teorii, *arhilexemul* este denumit *hiperonim* deoarece el, fiind un *lexem* al limbii naturale, desemnează un microsistem taxinomic, subsumându-i unitățile. Un *arhilexem* este un „*lexem* al cărui conținut este identic cu conținutul unui câmp lexical în întregime” (Coseriu 1992: 46). Deoarece câmpurile de cuvinte se raportează la nivele diferite, *arhilexemele* pot fi și ele de nivele diferite. De exemplu, unitatea *bovină* servește drept *arhilexem* pentru seria de *lexeme*: *bou*, *bubai*, *taur*, *vacă*, *vișel*. La rîndul său, cuvântul *animal* este *arhilexem* în câmpul de cuvinte de nivel superior în care intră și *bovină*.

*Semul* reprezintă o „trăsătură distinctivă din planul semantic” paradigmatic (Manoliu-Manea 1973: 250). Semele reprezintă „trăsăturile distinctive ce constituie *lexemele*” (acest termen a fost folosit și de Pottier, în sensul că el reprezintă o „trăsătură semantică pertinentă”) (Coseriu 1992: 46). Deci, *semul* este cea mai mică trăsătură de conținut ce reiese în urma analizei semice. Un exemplu de *sem* este /rîmător/ pentru *lexemul porc*.

*Arbisememul* este, potrivit definiției din DȘL, o „unitate (calchiată după arhifonem) care definește semnificatul comun al unor paradigme sau ansambluri de cuvinte reunite prin seme comune”. El reunește sau intersectează toate semelele dintr-un ansamblu lexical care prezintă sau nu un *arhilexem*. Altfel spus,

arhisememul reprezintă „ansamblul de trăsături pertinente care subzistă în caz de neutralizare”. Un exemplu ar fi arhisememul *mamifer* care caracterizează mai multe paradigme, precum: *bou*, *capră*, *cămilă*, *iepure*, *oaie* etc.

*Sememul* constă într-un „ansamblu de seme”, termenul apărînd pentru prima dată la Ad. Noreen și fiind întrebuițat frecvent în semantica paradigmatică (Manoliu-Manea 1973: 250). Acest concept corespunde sensului cuvîntului, definit în termenii trăsăturilor distinctive. De exemplu, sememul *oaie* este descris prin semele: /animal/, /mamifer/, /ovin/, /matur/, /sex feminin/. Sememul reprezintă, deci, suma semelor (componentelor) ce acoperă un sens lexical și are ca echivalent formal *lexemul* (Bidu-Vrănceanu 2008: 19).

*Clasemul* reprezintă trăsătura semantică după care se definește o clasă, clasa fiind totalitatea lexemelor care au o trăsătură distinctivă comună. O tendință a clasemului este lexicalizarea și gramaticalizarea. Acest concept funcționează fie independent de cîmpurile lexicale, fie în serii de cîmpuri. Un exemplu de serie de cîmpuri poate fi: „animat”, „inanimat”, „persoană”, „animal”.

Toate aceste concepte de bază ale lexematicii sunt necesare pentru aplicarea metodei analizei componentiale sau a analizei în trăsături distinctive, metodă aplicată și de Coseriu și de Angela Bidu-Vrănceanu.

**2.2.** În această secțiune, m-am oprit asupra cîmpului lexico-semantic al denumirilor animalelor domestice, din perspectiva lexematicii coseriene și a analizei Angelei Bidu-Vrănceanu, cu aplicație la cîteva texte biblice, realizînd totodată o analiză semică a acestui cîmp, analiză ce explică dublul aspect al cîmpului: lexical (grupă de cuvinte) și semantic (domeniu de conținut). Deși Coseriu evidențiază asimetria structurală a acestui cîmp, totuși Angela Bidu-Vrănceanu îl analizează amănunțit (Vulpe 1992: 109). În această analiză trebuie să pornim de la teza că lexicul este un sistem „lax, ramificat și mobil” (Bidu-Vrănceanu 1974: 525).

Condițiile care trebuie verificate în cursul analizei sunt: 1. toate elementele au incluse o trăsătură comună de semnificație (în acest caz două: /animal/ + /domestic/) și 2. trăsăturilor comune li se adaugă alte trăsături de semnificație variabile, capabile de a exprima identități și opoziții între termenii acestui (sub-)ansamblu lexical (Bidu-Vrănceanu 1974: 527). Semul /animal/ este interpretat într-un sens extins de semele /animat/ și /non-uman/. Cîmpul *animalelor domestice* este unul poliparadigmatic omogen, întrucît multe seme sunt comune diferitelor clase paradigmatic.

Termenul *domestic* este definit astfel: „care trăiește pe lîngă casă, fiind folosit în anumite scopuri” (MDA, DLR). De aici reiese, ca trăsătură, prezența în jurul omului (din locuința lui), ceea ce semnifică /non-sălbatic/ sau /domesticit/, adică faptul că animalul este hrănit de om. Fiecare specie de animal domestic este considerată o clasă din punct de vedere lingvistic. Specia este desemnată ca trăsătură semantică. Animalele domestice constituiau o parte importantă a vieții zilnice. Grupul restrîns al animalelor domestice se deosebește de grupul amplu al animalelor sălbatice pe baza criteriului de diferențiere /protecția omului/.

În edițiile biblice consultate am identificat următoarele clase paradigmatică care fac referire la animalele domestice: I. *măgar*, II. *cal*, III. *catâr*, IV. *bou*, V. *capră*, VI. *oaie*, VII. *porc*, VIII. *pisică*, IX. *câine*, X. *iepure*, XI. *porumbel*, XII. *găină*, XIII. *cămilă*<sup>3</sup>; XIV. *bivol*.

Ținând cont de observațiile pe care modelul utilizat ni le sugerează, considerăm mai convenabilă organizarea relațiilor semantice ale câmpului denumirilor pentru **animalele domestice** într-un singur sistem, format din mai multe paradigme (14). În cadrul fiecărei paradigme funcționează o serie de *trăsături semantice variabile*, care realizează identități și opoziții repetate. Pornind, în analiză, de la elementele utilizate, aceste trăsături semantice variabile sunt următoarele: 1. /masculul speciei<sup>4</sup>/ =  $A_m$ , 2. /masculul non-castrat/ =  $A_n$ , 3. /mascul castrat/ =  $A_n$ , 4. /femela speciei/ =  $A_e$ , 5. /pui de animal al masculului și femelei/ =  $A_j$ , 6. /pui de animal mascul/ =  $A_r$ , 7. /pui de animal femelă/ =  $A_s$ , 8. /pui de animal al lui A pînă la o anumită vîrstă/ =  $A_k$ , 9. /colectivitatea animalelor A/ =  $A_z$ . Toate trăsăturile semice se pot desprinde din definiția lexicografică.

În urma celor spuse anterior, putem stabili inventarul lexical de analizat, care reunește denumirile animalelor domestice.

Termenii extrași din textele biblice studiate sunt în număr de 60: *arete*, *armăsar*, *asin*, *asină*, *berbec*, *bivol*, *bou*, *buhai*, *cal*, *capră*, *caravană*, *catâr*, *cămilă*, *câine*, *cîrd* (cu sensul 'turmă'), *cîrlan*, *cireadă*, *ciurdă*, *cocoș*, *cornută*, *dromader*, *găină*, *ied*, *iepure*, *înjugător* (termen pentru 'măgar'), *juguitor* (termen pentru 'măgar'), *măgăreață*, *junc*, *juncan*, *junincă*, *măgar*, *mășcă* (pentru 'catîrcă'), *mînș*, *mânș* (de cămilă), *mînș* (de mîcicoie), *mîcicoie* (pentru 'catîrcă'), *mîșcoi* (pentru 'catîr'), *miel*, *mielușea*, *mielușită*, *mioară*, *noaten* 'miel de un an', *oaie*, *oiță*, *pisică*, *porc*, *porumbel*, *porumbiță*, *pu* (de asin), *pui* (de asină), *pui* (de oaie), *pui* (de porumbel), *pui* (de vacă), *taur*, *trăgător* (termen pentru 'măgar'), *turmă*, *țap*, *vacă*, *vită*, *vițel*.

Luînd în considerare toate datele menționate, putem delimita *relațiile semantice* (identități și opoziții) caracteristice pentru sistemul reprezentat de denumirile animalelor domestice în edițiile biblice.

Putem reprezenta *identitățile și opozițiile caracteristice pentru fiecare clasă paradigmatică* sub forma unui tabel. Am încercat să facem caracterizarea termenilor sub aspectul manifestării tuturor trăsăturilor semantice distinctive: + = relație prezentă; - = relație absentă; (+) = relație eventual posibilă.

Putem prezenta fiecare clasă de elemente lexicale echivalente ca pe o formulă componentială, notată prin cifre în cadrul fiecărei paradigme. În formulele componentiale intră trăsăturile de semnificație.

<sup>3</sup> Am inclus în această clasificare și paradigma *cămilă* întrucît consider că, în textul biblic, acest animal este mai degrabă domestic decît sălbatic, el ajutînd oamenii în activitățile domestice și fiind un animal de povară, la fel ca: *boul*, *calul*, *catîrul*, *măgarul*. Există dovezi că specia numită *cămilă* (adaptată perfect mediilor aride) a fost domesticită de timpuriu (vezi DB, s.v. *cămilă*).

<sup>4</sup> Masculul este înfățișat fie în general, fie făcînd abstracție de diferențele care ar putea să se stabilească prin trăsăturile: 2. și 3.

Clase paradigmaticice	Seme Lexeme	A <sub>m</sub>	A <sub>n</sub>	A <sub>n</sub> <sup>-</sup>	A <sub>e</sub>	A <sub>j</sub>		A <sub>k</sub>	A <sub>z</sub>
						A <sub>r</sub>	A <sub>s</sub>		
I	măgar	+	-	+	-	-	-	-	-
	asin	+	-	+	-	-	-	-	-
	înjugător	+	-	+	-	-	-	-	-
	juguitor	+	-	+	-	-	-	-	-
	trăgător	+	-	+	-	-	-	-	-
	asină	-	-	-	+	-	-	-	-
	măgăreață	-	-	-	+	-	-	-	-
	pui (de asin)	-	-	-	-	+	-	-	-
	pui (de asină)	-	-	-	-	-	+	-	-
II	cal	+	-	+	-	-	-	-	-
	armăsar	-	+	-	-	-	-	-	-
	mînz	-	-	-	-	+	-	-	-
III	catîr	+	+	-	-	-	-	-	-
	mîșcoi	+	+	-	-	-	-	-	-
	mășcă	-	-	-	+	-	-	-	-
	mîcicoie	-	-	-	+	-	-	-	-
	mînz (de mîcicoie)	-	-	-	-	-	+	-	-
IV	bou	+	-	+	-	-	-	-	-
	taur	-	+	-	-	-	-	-	-
	buhai	-	+	-	-	-	-	-	-
	vacă	-	-	-	+	-	-	-	-
	vițel	-	-	-	-	+	-	-	-
	junc	-	-	-	-	+	-	+	-
	juncan	-	-	-	-	+	-	+	-
	junincă	-	-	-	-	-	+	+	-
	pui (de vacă)	-	-	-	-	-	+	-	-
	cireadă	-	-	-	-	-	-	-	+
	ciurdă <sup>5</sup>	-	-	-	-	-	-	-	+
cornută	-	-	-	-	-	-	-	+	

<sup>5</sup> *Ciurdă*, atestat în secolul al XVI-lea numai în PO, are sensul ‘cireadă’ (Dimitrescu 1973: 65). Acest sens se poate deduce din contextul: *dobitoc și vaci a făta și, să le vor prea mânia, muri-vor într-o dži toate ciurdele.* (PO, Fac. 33:13).

	viță	-	-	-	+	-	-	-	+
V	țap	+	-	-	-	-	-	-	-
	capră	-	-	-	+	-	-	-	-
	ied	-	-	-	-	+	-	-	-
VI	berbec	+	-	+	-	-	-	-	-
	arete	-	+	-	-	-	-	+	-
	oaie	-	-	-	+	-	-	-	-
	oiță	-	-	-	+	-	-	-	-
	miel	-	-	-	-	+	-	-	-
	cîrlan	-	-	-	-	+	-	+	-
	noaten	-	-	-	-	+	-	+	-
	mielușea	-	-	-	-	-	+	-	-
	mioară	-	-	-	-	-	+	+	-
	mielușiță	-	-	-	-	+	-	+	-
	pui (de oaie)	-	-	-	-	-	-	+	-
	turmă	(+)	-	-	(+)	(+)	(+)	-	-
cîrd	(+)	-	-	(+)	(+)	(+)	-	-	
VII	porc	+	-	-	-	-	-	-	-
VIII	pisică	-	-	-	+	-	-	-	-
IX	cîine	+	-	-	-	-	-	-	-
X	iepure	+	-	-	-	-	-	-	-
XI	porumbel	+	-	-	-	-	-	-	-
	porumbiță	-	-	-	+	-	-	-	-
	pui (de porumbel)	-	-	-	-	+	-	-	-
XII	cocoș	+	-	-	-	-	-	-	-
	găină	-	-	-	+	-	-	-	-
XIII	cămilă	+	-	-	-	-	-	(+)	-
	dromader	-	-	+	-	-	-	-	-
	caravană	-	-	-	+	-	-	-	-
	pui (de cămilă)	-	-	-	-	+	-	-	-
XIV	bivol	+	-	-	-	-	-	-	-

În prima paradigmă (*măgar*<sup>6</sup>), care cuprinde 9 lexeme, se detașează opozițiile următoare: opoziția între lexemele pentru care trăsătura /mascul al speciei/ (+) este distinctivă de lexemele care se definesc prin trăsătura /femelă a speciei/ (-), al

<sup>6</sup> Despre măgar se spune că ar fi fost domesticit în Africa de NE în timpul neoliticului (DB, s.v. *măgar*).

cărei sem este /sex/: {măgar, asin, înjugător, juguitor, trăgător} (+) / {măgăreață, asină} (-). Putem prezenta această relație și sub forma următoare: {măgar, asin, înjugător, juguitor, trăgător} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /mascul al speciei/ + /castrat/}; {măgăreață, asină} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /femelă a speciei/}.

Opoziția între lexemul care ar putea fi definit prin trăsătura /pui de animal al mascului și al femelei/ (+), vizavi de lexemele nemarcate la acest punct de vedere {pui (de asin), (pui de asină)} (+) / {măgar, asin, înjugător, juguitor, trăgător, măgăreață, asină} (-), al cărui sem este / generație/. Deci, {pui (de asin), pui (de asină)} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei mascul/ + /pui al speciei femelă/}. Alte seme specifice ar fi: / (animal) de povară/ + /din familia calului/ + /urechiat/ + /cu capul mare/. Putem stabili, în interiorul clasei, și echivalențe semantice (sinonime), de tipul: măgar = asin; măgăreață = asină; înjugător = juguitor = trăgător.

În cea de-a doua paradigmă (*cal*), care include trei lexeme, se pot observa următoarele opoziții: lexemele caracterizate de trăsătura /mascul al speciei/ (+) se opun termenilor definiți prin semul /pui de animal al masculului/ (-): {cal, armăsar} (+) / {mînz} (-). Se mai poate stabili încă o opoziție între /masculul necastrat al speciei/ (+) și /masculul castrat al speciei/ (-): {armăsar} (+) / {cal} (-). Ca și în cazul paradigmei precedente, lexemul *cal* poate avea și semul / (animal) de povară/, însă mai poate avea și un sem variabil /util în război/.

Putem expune relațiile și sub forma următoare: {cal} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /mascul al speciei/ + /castrat/}; {armăsar} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /necastrat/}; {mînz} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei în general/, /pui al speciei mascul/}. Pentru lexemul *cal* putem stabili următoarele seme: /animal/, /domestic/ (sem generic), /mamifer/, /cu coamă/, /patruped/ (seme specifice). Un alt sem comun cu lexemul *măgar* este / (animal) de povară/. Cu semul variabil /culoare/ putem avea: *cal alb* (Zah. 1:8; 6:3, 6); *cal bălțat* (Zah. 6:3, 6), *cal galben-vînat* (Apoc. 6:8), *cal murg* (Zah. 1:8), *cal negru* (Zah. 6:2, 6; Apoc. 6:5), *cal roib* (Zah. 1:8), *cal roșu* (Zah. 1:8; 6:2, 6).

Cea de-a treia paradigmă (*catîr* – 5 lexeme) utilizează următoarele opoziții: mai întîi, opoziția între lexemele pentru care trăsătura /mascul al speciei/ (+) este distinctivă de lexemele care se definesc prin trăsătura /femelă a speciei/ (-): {catîr<sup>8</sup>, mișcoi} (+) / {măscă, mîcicoie} (-). Putem prezenta această relație și sub forma următoare: {catîr, mișcoi} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /mascul al speciei/ + /necastrat/}; {măscă, mîcicoie} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /femelă a speciei/}. Apoi, urmărim opoziția între lexemul care ar putea fi definit prin trăsătura /pui de animal al femelei/ (+), vizavi de termenul nemarcat la acest

<sup>7</sup> Menționăm că în textele biblice, atît în Vechiul Testament, cît și în Noul Testament, calul este asociat cu războiul și cu puterea.

<sup>8</sup> Catîrul este o paradigmă diferită de măgar, întrucît este considerat o specie hibridă, produsul împerecherii dintre cal și măgar.

punct de vedere {*mînz* (de *mîcicoie*)} (+) / {*mîcicoie*} (-). Deci, {*mînz* (de *mîcicoie*)} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei femelă/}. Un sem al acestei specii ar fi / (animal) de tracțiune/, ceea ce-l aseamănă cu *boul*, *calul* și *măgarul*.

Detășăm în a patra clasă paradigmatică (*bou* – 13 lexeme) următoarele opoziții: opoziția între lexemele pentru care trăsătura /mascul al speciei/ (+) este distinctivă de lexemele care se definesc prin trăsătura /femelă a speciei/ (-): {*bou*, *taur*, *bubai*} (+) / {*vacă*} (-). O altă opoziție se stabilește între /masculul necastrat al speciei/ (+) și /masculul castrat al speciei/ (-): {*taur*, *bubai*} (+) / {*bou*} (-). Putem prezenta și astfel aceste relații: {*bou*} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /mascul al speciei/ + /castrat/}; {*taur*, *bubai*} = {/animal/ + /domestic/ + /necastrat/}; {*vacă*} = {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /femela speciei/}. Un sem specific este /cu coarne/.

Putem urmări opoziția între lexemul care ar putea fi definit prin trăsătura /pui de animal al masculului și al femelei/ (+), vizavi de lexemele nemarcate la acest punct de vedere {*vițel*, *junc*, *juncan*, *junincă*, *pui* (de *vacă*)} (+) / {*taur*, *bubai*, *vacă*} (-). Deci, {*vițel*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei mascul/}; {*junc*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei mascul/ + /pui al speciei pînă la o anumită vîrstă, de obicei 2-3 ani/}; {*juncan*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei mascul/ + /pui al speciei pînă la o anumită vîrstă, de obicei 3-4 ani/}; {*junincă*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei femelă/ + /pui al speciei pînă la o anumită vîrstă, de obicei 3-4 ani/}; {*pui* (de *vacă*)} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei femelă/}. O altă trăsătură a acestei specii ar fi /animal de tracțiune/, trăsătură specifică, mai ales, pentru lexemul *bou*. În cadrul acestei paradigme avem și lexeme definite prin semul /colectivitate/: {*cireadă*, *ciurdă*, *cornută*, *vită*}, lexeme ce comportă următoarele trăsături: {/animal/ + /domestic/ + /colectivitate/}.

De exemplu, în română putem avea următoarele gradații, în care lexemul care apare în reprezentarea grafică ca unitate imediat superioară poate funcționa ca arhilexem al unității imediat inferioare: *ființă* – *făptură* – *dobitoc* – *vită* – *bou*. *Bou* funcționează într-un câmp al cărui arhilexem este *vită*. *Vită* funcționează ca unitate într-un câmp superior, al cărui arhilexem e *dobitoc*. Un alt exemplu este arhilexemul *cornută*, avînd semul /cu coarne/, echivalent cu câmpul lexical format din lexemele *bou*, *capră*, *oaie*, *taur*, *vacă* ș.a.m.d. Deși fac parte din același câmp lexical (al cornutelor), *berbecul* și *boul* nu fac parte din aceeași clasă lexicală (care, deși diferă în plan abstract de câmpul lexical, poate, la rîndul ei, să coincidă sau nu în plan empiric cu un alt câmp lexical, în cazul de față cu acela al „animalelor de tracțiune”). Din câmpul „animalelor de tracțiune” fac parte următoarele lexeme: *armăsar*, *asin*, *bou*, *cal*, *catîr*, *cămilă*, *măgar* etc.

Lexemele *vită* și *cornută* fac referire la paradigma *bou*, *vită* fiind, în sens colectiv, ‘animalul domestic, cornut de dimensiune mare’ (DLR, s.v.). Într-un context de tipul: *Și vineră sus de apă șapte vite grase, frumoase, și pascăndu-se împla în iarbă* (PO, Fac. 41:2), *vită* are sensul ‘vacă’.



Lexemul *vită* funcționează ca arhilexem pentru cîmpul format din: *vacă, bou, vițel, cal, măgar, oaie, capră*, însă nu și pentru: *cîine, pisică, porc*. Pentru arhilexemul *vită* putem identifica următoarele seme: /animal domestic/, /ierbivor/, /util pentru om/, /comestibil/, /longeviv/, /mamifer/, /patruped/, /mare/, /rumegător/, /cornut/. Termenii supraodonați ai acestui lexem sunt *animal* și *dobitoc*.

Variantele celei de-a cincea clase paradigmatică (*capră* – 3 lexeme) sunt: opoziția între lexemul pentru care trăsătura /mascul al speciei/ (+) se distinge de lexemul care se definește prin trăsătura /femelă a speciei/ (-): {*țap*} (+) care are ca trăsături {animal + domestic + adult/ + /mascul al speciei/} / {*capră*} cu trăsăturile {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /femela speciei/}. O altă opoziție este între lexemul care ar putea fi definit prin trăsătura /pui de animal al masculului și al femelei/ (+) și lexemele nemarcate la acest punct de vedere {*ied*} (+) / {*țap*} (-), adică {*ied*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei mascul/}. Cu semul variabil /culoare/ avem: *capre peștrițe* (Fac. 30: 32), *capră târcată* (Fac. 30:32,33,35), *capră bălțată* (Fac. 30:33,35). Un sem specific este /cu coarne/.

În a șasea clasă paradigmatică (*oaie* – 13 lexeme), identificăm următoarele opoziții: între lexemele care definesc trăsătura /mascul al speciei/ (+) și lexemele care definesc trăsătura /femela speciei/ (-): {*berbec, arete*} (+) / {*oaie, oiță*} (-). Altfel spus, {*berbec*} are ca trăsături {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /mascul al speciei/ + /castrat/}; {*arete*} are ca trăsături {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /mascul al speciei/ + /necastrat/ + rumegător}; iar {*oaie, oiță*} comportă următoarele trăsături: {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /femela speciei/ + /crescut pentru lapte, carne și lână/ + /rumegător/}. O caracteristică a acestei clase este echivalența semantică (sinonimie): *berbec* = *arete*. Cu semul variabil /culoare/ identificăm: *oaie neagră* (B 1991, Fac. 30:32), *oaie murgă* (Ms. 45, Ms. 4389, Fac. 30:32), *oaie albă* (Ms. 45, Ms. 4389, BB, Fac. 30:32, 39; 31:8, 10, 12); *oaie împistrită* (Ms. 45, BB, Fac. 30:39), *oaie târcată* (B 1991, Fac. 30:32), *oaie cenușie pătată* (Ms. 45, BB, Fac. 30:39; 31:10, 12). Un sem comun al lexemului *berbec* cu paradigma *bou* este /cu coarne/. Altă opoziție se stabilește între lexemele care ar putea fi definite prin trăsătura /pui de animal al masculului și al femelei/ (+) și lexemele nemarcate la acest punct de vedere {*miel, noaten, cîrlan, mielușea, mioară, mielușiță, pui (de oaie)*} (+) / {*arete, berbec, oaie*} (-). Putem prezenta paradigma și sub forma: {*miel*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei mascul/}; {*noaten, cîrlan*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei mascul/ + /pui al speciei pînă la o anumită vîrstă, de obicei 1 an/}; {*mioară*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei femelă/ + /pui al speciei pînă la o anumită vîrstă, maximum 3 ani/}; {*mielușea, mielușiță, pui (de oaie)*} = {/animal/ + /domestic/ + /pui al speciei femelă/}. În cadrul paradigmei putem identifica și lexemele definite prin trăsătura /colectivitate/: {*turmă, cîrd*}. Termenul *cîrd* are sensul ‘turmă’ în următorul context: *Și când văzu o fântînă în cîmp lângă care trei cărdure de oi zăcea, că den fântînă obicei au a adăpa oile, și o puiatră mare era pre gura fântînii* (PO, Gen. 29:2).

În paradigma *porc* avem un singur lexem {*porc*} care prezintă următoarele seme

generale, comune: {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /mascul al speciei/} și specifice { + /mamifer/ + /paricopitat/ + /cu piele groasă/ + /rîmător/ + /omnivor/ + /cu cap conic/ + /crescut pentru carne și grăsime/}.

În paradigma *pisică* avem un singur lexem {*pisică*} cu trăsăturile semice generale, comune {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /femela speciei/} și specifice {/carnivor/ + /felidă/ + /cu coadă deasă/ + /cu gheare retractile/ + /cu corp zvelt/}.

În a noua clasă paradigmatică (*câine*) avem doar lexemul {*câine*} cu trăsăturile {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /masculul speciei/}. Lexemul *câine* prezintă trăsăturile generice /+ animat/, /+ masculin/, trăsături care nu figurează în cazul obiectelor. Pentru acest termen putem găsi și seme specifice, cum ar fi: /vertebrat/, /mamifer/, /carnivor/, /canid/, /născut din lup/. Căinele se aseamănă cu lupul, avînd origine comună, ei prezentînd aproape același aspect fizic, dar au o trăsătură distinctivă: căinele este /domestic/, iar lupul /sălbatic/. *Căinele* și *pisica* au și trăsătura comună: /necomestibil/.

În a zecea paradigmă (*iepure*) avem lexemul {*iepure*}, caracterizat prin seme generice {/animal/ + /domestic/ + /adult/ + /masculul speciei/} și seme specifice {/mamifer/ + /rozător/ + /cu urechi lungi/ + /cu coadă scurtă/ + /cu picioarele de dinapoi mai lungi decît cele de dinainte/ + /cu doi incisivi suplimentari pe falca superioară/ + /comestibil/}.

În a unsprezecea clasă paradigmatică (*porumbel* – 3 lexeme) avem opoziția între lexemul pentru care trăsătura /mascul al speciei/ (+) se distinge de lexemul care se definește prin trăsătura /femelă a speciei/ (-): {*porumbel*} (+) care are ca trăsături {/pasăre/ + /domestic/ + /mascul al speciei/} / {*porumbiță*} cu trăsăturile {/pasăre/ + /domestic/ + /femela speciei/}. O altă opoziție este între lexemul care ar putea fi definit prin trăsătura /pui de animal al masculului/ (+), vizavi de termenii nemarcați la acest punct de vedere {*pui (de porumbel)*} (+) / {*porumbel*} (-). Seme specifice sunt: /din familia columbidelor/, /de mărime mică/, /cu cioc scurt/, /cu pene/.

În a douăsprezecea paradigmă (*găină* – 2 lexeme) identificăm următoarea opoziție între lexemul care definește trăsătura /mascul al speciei/ (+) și lexemul care definește trăsătura /femela speciei/ (-): {*cocoș*} (+) / {*găină*} (-). Seme specifice pentru lexemul {*cocoș*} sunt: /cu creastă roșie/, /cu cioc ascuțit/, /cu pene colorate/, /de mărime mare comparativ cu găina/. Seme specifice pentru lexemul {*găină*} sunt: /crescută pentru ouă și carne/, /femela cocoșului/. În cadrul acestor ultime două paradigme (*porumbel*, *găină*), putem face distincția dintre /animal/ (în sens larg) și /pasăre/ (în sens restrîns).

Lexemul *cocoș* are arhilexemul *pasăre*. Dacă vom aduna un ansamblu de seme: /vertebrat/, /tetrapod/, /cu sînge cald/, /cu corp acoperit de aripi/, /ale cărui membre anterioare sunt aripi/, /ale cărui membre posterioare sunt gheare/, /al cărui cap e apărat de un cioc/, /adaptat la zbor/, vom spune că acest ansamblu de seme formează sememul *pasăre*, care e superior sememului *cocoș*.

Detășăm în a treisprezecea clasă paradigmatică (*cămilă* – 4 lexeme) următoarele opoziții: opoziția între lexemele pentru care trăsătura /mascul al speciei/ (+) este distinctivă de lexemele care se definesc prin trăsătura /femelă a speciei/ (-): {*dromader*} (+) / {*cămilă*} (-). Putem urmări opoziția între lexemul care ar putea fi definit prin trăsătura /pui de animal al femelei/ (+) și lexemul nemarcat din acest punct de vedere {*pui (de cămilă)*} (+) / {*cămilă*} (-). În cadrul acestei paradigme avem și lexeme definite prin semul /colectivitate/: {*caravană*}, termeni ce comportă următoarele trăsături: {/animal/ + /domestic/ + /colectivitate/}. Lexemele *dromader* și *cămilă* comportă următoarele seme generale: {/animal/ + /domestic/ + /adult/} și două seme specifice: {/cu cocoșă/ + /(animal) de povară/}. O trăsătură distinctivă între *dromader* și *cămilă* este că primul lexem are semul /cu o cocoșă/, în timp ce al doilea prezintă semul /cu două cocoșe/.

Ultima paradigmă (bivol) include un singur lexem: {*bivol*} caracterizat prin seme generale {/animal/ + /adult/ + /domestic/ + /masculul speciei/} și prin seme specifice {/vită/ + /rumegător/ + /cu păr negru/ + /cu coarne inelate întoarse spre spate/}.

Din analiza de mai sus putem extrage mai multe concluzii. Din punct de vedere semic, avem două tipuri de seme: *comune* (cu un caracter general, cuprinzător, care grupează mai mulți termeni într-o clasă) și *variabile* (mai mult sau mai puțin diversificate de la un cîmp la altul). Paradigmele I-X (*măgar, cal, catâr, bou, capră, oaie, porc, pisică, cîine, iepure*), XIII-XIV (*cămilă, bivol*) au două seme comune /animal/ + /domestic/, iar în clasele XI-XII (*porumbel, găină*) există semele comune /pasăre/ + /domestic/. Semul /animal/ este interpretat în sensul larg de /animat/ + /non-numan/, iar semul /domestic/ include trăsătura /sub dominația omului/. Opozițiile se stabilesc prin trei seme: semul /sex/ opune genul /masculin/, adică /mascul/, genului /feminin/, adică /femelă/, semul /generație/ opune semul /adult/ semului /pui/; semul /colectivitate/ opune semul /animal domestic izolat/ unui alt sem /animal domestic în colectivitate/. Totuși, deși avem un număr mare de paradigme (14), descrierea semantică evidențiază o structură primară omogenă, întrucît opozițiile sunt repetabile în fiecare paradigmă, ele bazîndu-se pe aceleași trăsături semantice distinctivă (seme). În *Biblie*, animalele domestice sunt considerate animale curate. Unele dintre ele au semul /animale de jertfă/ (de exemplu, *berbec de săvîrșire* (numele unei jertfe rituale), *arete, capră, ied, junincă, miel, oaie, țap, vițel*).

3. Lucrarea de față poate fi încadrată în domeniul semanticii lexicale, făcînd referire, în special, la cîmpul lexical (concept și tipologie) și la clasă lexicală din perspectiva lui Coseriu, precum și la analiza semică după modelul Angelei Bidu-Vrănceanu. Un lucru important de reținut este faptul că teoria a fost aplicată unui microcîmp omogen, poliparadigmatic (14 paradigme) al denumirilor de animale domestice din *Biblie*, care se opune microcîmpului animalelor sălbatice. Menționăm că în cadrul microcîmpului animale domestice am inclus atît semul

/animal/, cât și semul /pasăre/. Acest microcâmp va fi integrat în macrocâmpul lexico-semantic al denumirilor pentru animale ce include și alte specii (clase), cum ar fi: animale sălbatice, insecte, pești, reptile. În analiza semică s-a pornit de la definiția lexicografică, identificându-se semele (trăsături semantice pertinente, adică componentele sensului lexical) comune (generice) și cele specifice (variabile).

## Bibliografie

### A. Izvoare

- BB = *Biblia adevărată Dumnezeiască Scriptură ale cei vechi și ale cei noao leage toate care s-au talmăcit după limba elinească spre înțelegerea limbii rumânești cu porunca preabunului creștin și luminatului domn Ioan Șarban Cantacuzinó Basarabă Voievodă...*, tipărită întâia oară în 1688. *Biblia 1688*, text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte și Ioan Caproșu, vol. I (volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2001, vol. II (volum întocmit de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Alexandru Gafton, Laura Manea, N. A. Ursu), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2002.
- BB-MON. = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1988; Pars II, *Exodus* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1991; Pars III, *Leviticus* (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1993; Pars IV, *Numeri* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1994; Pars V, *Deuteronomium* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1997.
- B 1991 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, cu aprobarea Sfântului Sinod, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
- PO, 2005, 2007 = *Palia de la Orăștie, 1581-1582*, Text stabilit și îngrijire editorială de Vasile Arvinte, Ioan Caproșu și Alexandru Gafton, vol. I, Editura „Universității Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2005, vol. II, Editura „Universității Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2007.

PS = *Psaltirea Sscheiană*, (1482), Mss. 449 B.A.R., publicată de I. Bianu, Tomul I Textul. Facsimile și transcriere cu variantele din Coresi (1577), Edițiunea Academiei Române, București, Tipografia Carol Göbl. Str. Dómnai 14, 1889.

## **B. Dicționare**

DA = *Dicționarul limbii române*, Academia Română, București, 1913-1948.

DLR = *Dicționarul limbii române*, serie nouă, Academia Română, București, 1965 și urm. (au apărut tomurile corespunzătoare literelor M, N, O, P, R, S, Ș, T, U, X, Y, Z).

DȘL = Bidu-Vrânceanu, Angela, Călărașu, Cristina, Ionescu-Ruxândoiu, Liliana, Mancaș, Mihaela, Pană Dindelegan, Gabriela, *Dicționar de științe ale limbii*, ediția a doua, Editura Nemira, București, 2005.

DB = Douglas, J.D., Hillyer, N., Bruce, F. F. et alii, *Dicționar biblic*, Traducere de Liviu Pup, John Tipei, Editura „Cartea creștină”, Oradea, 1995.

## **C. Literatură de specialitate**

Bahner, W., *Observații asupra metodelor actuale de cercetare a vocabularului. Teoria cîmpului lui Jost Trier*. Traducere în limba română de Maria Iliescu, în „Limba română”, X, nr. 3, 1961, p. 193-203.

Berejan, Silviu, *Asupra interpretării funcționale a lexicului (cu privire la lexemata coșeriană)*, în „Analele Științifice ale Universității «Alexandru Ioan Cuza»”, Lingvistica, vol. V, Iași, 1992, p. 295-305.

Bidu-Vrânceanu, Angela, *Modalités d'analyse structurale du lexique. Le système des dénominations des animaux domestiques*, în „Revue romaine de linguistique”, Tome XIX, no. 6, 1974, p. 525-546.

Bidu-Vrânceanu, Angela, *Cîmpuri lexicale din limba română. Probleme teoretice și aplicații practice*, Editura Universității din București, 2008.

Ćirić, Ioan S., *Curs de semantică*, Editura Edmunt, Brăila, 2001.

Coseriu, Eugenio, *Către o tipologie a cîmpurilor lexicale*, Traducere de Maria Iliescu, în *Lingvistica modernă în texte*, Maria Iliescu, Lucia Wald (coord.), Tipografia Universității din București, 1981, p. 39-77 (ediția I *Vers une typologie des champs lexicaux*, în „Cahiers de Lexicologie”, 27 (= 1975, 2, 1976, p. 30-51).

Coseriu, Eugenio, *Principios de sémantica estructural*, versión española de Marcos Martínez Hernández revisada por el autor, segunda edición, Editorial Gredos, Madrid 1991 (Primera edición, 1977, Segunda edición, 1981, 1ª reimpresión, 1986; 2ª reimpresión, 1991).

Coseriu, Eugenio, *Structurile lexematice*. Traducere de Silviu Berejan, în „Revista de lingvistică și știință literară”, nr. 6 (144), Chișinău, 1992, p. 41-53 (ediția I *Les structures lexématiques*, în „Zeitschrift für französische Sprache und Litteratur”,

- Beiheft, Neue Folge, Heft 1, *Probleme der Semantik* (W. Th. Elwert ed.), Wiesbaden, 1968, p. 3-16).
- Croitoru, Grigorie M., *Nume de oameni, nume de animale, nume de locuri în satul Aluniș, județul Sălaj*, Editura Caietele Silvane, Zalău, 2005.
- Dimitrescu, Florica, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973.
- Frîncu, Constantin, *Curenți și tendințe în lingvistica secolului nostru*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Casa Editorială „Demiurg”, Iași, 1999.
- Manoliu-Manea, Maria, *Structuralismul lingvistic*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Pașca, Ștefan, *Nume de persoane și nume de animale în Țara Oltului*, Editura Cartea Românească, București, 1936.
- Vulpe, Magdalena, *Încercare de descriere etnolingvistică a unui câmp semantic: animalele domestice*, în „Fonetica și dialectologie”, nr. 11, 1992, p. 109-113.

## HERMES TRISMEGISTES ȘI TEOLOGIA SŪFI A ȘCOLII DIN BASRA

DR. SILVIU LUPAȘCU

Universitatea Dunărea de Jos, Galați

*slupascu@yahoo.com*

**Summary:** The mystical theology of Hermeticism, of the Hermetic gnosis, reaches its climax through the experience of regeneration, *paliggenesia*. The Jewish-Hermetic hypothesis implies the identification of the ten *Sephiroth-belima* with the ten *dunámeis* and with the divine omnipresence (*Atón*). The North-African Patristic tendency envisages Hermes as a pagan prophet, a forerunner of Christianity. The medieval Muslim mentality approached *Hermes* (*Haramisa*) as an antediluvian prophet, susceptible to be identified with *Idris* or *Ukhnūkeb* (Enoch). The Muslim prophetology states that *Hermes-Idris* has been divinely sent in order to initiate the human beings through direct inspiration (*ilham*), received from Allāh. Parts of the Hermetic corpus had been rewritten in the Muslim religious space by Shī'ite authors, in order to prove the theocritical causes of the historical cycle. In the context of the syncretism between Egyptian-Greek Hermeticism and the Abrahamic religious spaces, the entering of the Divine Powers-Attributes and the manifestation of the Word of God inside human ontology define the metamorphosis of the human essence into theandric reality.

**Keywords:** *Hermes Trismegistes*; Hermeticism; Regeneration (*paliggenesia*); *Corpus Hermeticum*; *Sephiroth*; Divine Powers (*dunámeis*); *Sefer Yetsirah*; Sufism; North-African Patristic Literature; the School of Basra.

Teologia mistică a hermetismului<sup>1</sup>, a gnozei hermetice, are drept punct culminant experiența regenerării, *paliggenesia*. André-Jean Festugière (1898-1982) a construit o exegeză detaliată a tratatului *Corpus Hermeticum*, XIII, focalizată asupra relației

---

<sup>1</sup> Sistem de gândire sincretic, greco-egiptean, din perioada helenistică, hermetismul s-a constituit în Egipt, între secolul al III-lea î.d.H. și secolul al III-lea d.H., în mediul elitei sacerdotale-misterice. Colecția de texte desemnată prin titlul *Hermetica* include, drept elemente principale, *Corpus Hermeticum*, *Asklepius*, *Korè Kosmou*, *Kuranides* și câteva dintre manuscrisele copte incluse în *Biblioteca de la Nag Hammadi*. Scrierile hermetice, considerate a fi revelate de Hermes Trismegistus, divinitate sincretică rezultată prin îngemănarea dintre zeul Hermes și zeul Thoth, tratează despre o gamă largă de subiecte: astrologie, alchimie, magie, științe oculte (hermetismul popular); filosofie, teologie mistică (hermetismul filosofic). Intim înrudit cu gnosticismul nord-african, hermetismul va avea o influență determinantă asupra gândirii medievale, atât în spațiul creștin-european, cât și în spațiul musulman.

palingenezie-iluminare, *paliggenesia-photismós*<sup>2</sup>. Regenerarea teandrică este o „nouă naștere” sau nașterea „omului nou”, este reidentificarea ontologică a ființei omenești cu *duáméis* (Puterile divine), *Lógos* (Verbul divin), *ogdoáda* (*Ogdoada*)<sup>3</sup>, cu *Noûs*, Spiritul alcătuit din substanța Divinității Supreme, „Totul în Tot” sau *tò pân en pantí*. „Matricea” („înțelepciunea spirituală în liniște”) și „sămînța” („adevăratul bine”) reliefează prezența teocratică a Celui care însămiștează, „Tatăl”, „Voința lui Dumnezeu”. Atunci cînd vrea acest lucru, Tatăl cerească dăruiește reamintirea descendenței divine a ființei omenești: „Această descendență divină nu constituie obiect al învățaturii, dar, atunci cînd Dumnezeu vrea, El Însuși ne dăruiește reamintirea, *anámnesis*.”<sup>4</sup> În calitate de magistru iluminat, investit cu puterea de a aduce ființele discipolilor săi pe pragul regenerării, Hermes Trismegistus este „fiul lui Dumnezeu, din voința lui Dumnezeu”. La rîndul său, omul regenerat va fi „Dumnezeu și fiu al lui Dumnezeu, Totul în Tot, alcătuit integral din Puterile divine”<sup>5</sup>. Hermes descrie noul stadiu existențial ca paradigmă pentru fiul său, Tat, aflat pe pragul revivificării: „Deoarece am văzut ceva în mine însumi, o aparență necreată zămislită de îndurarea lui Dumnezeu, am ieșit din mine însumi, pentru a intra într-un corp nemuritor, iar eu nu mai sunt cel care eram, ci am fost zămislit întru spirit.”<sup>6</sup> Pentru a realiza *paliggenesia*, magistrul trebuie să-i împărtășească discipolului „doctrina” și să-l asiste pe durata desfășurării „operațiunii” divine, care va avea loc în liniștea deplină a teofaniei: „Astfel (prin această liniște), tu nu te vei mai împotrivi îndurării care coboară asupra noastră din partea lui Dumnezeu. (...) Bucură-te, de acum înainte, tu ești purificat și reînnoit de Puterile lui Dumnezeu, pentru construcția Verbului (în tine).”<sup>7</sup> În calitate de „ipostaze ale lui Dumnezeu”, Puterile divine irump în suflet, distrug viciile prin care cercurile planetare și

<sup>2</sup> Cf. André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 2006, IV – *Le Dieu inconnu et la gnose*, p. 200-267.

<sup>3</sup> Cea de a opta sferă sau sfera stelelor fixe, a celor douăsprezece semne ale Zodiacului, în cadrul cosmologiei gnostice-hermetice, care postula, după modelul cosmologiei chaldeene, că universul geocentric este alcătuit din opt sfere concentrice: Lună, Venus, Mercur, Soare, Marte, Jupiter, Saturn, *Ogdoada*. Dacă intervalul dintre Pămînt și Lună este considerat drept o sferă distinctă (pe care secta gnostică a ophiților, de exemplu, în secolul al III-lea d.H., o denumea *Behemoth*, după numele monstrului primordial menționat în literatura biblică pseudo-epigrafică, respectiv *IV Ezdra*, 6, 49 și *Baruch*, 29, 4), atunci sferile planetare concentrice alcătuiesc o Eneadă, *enéada*. Cf. Kurt Rudolph, *The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1987, p. 67-70. Noțiunea de *Ogdoada* își are originea în mediul religios al orașului Khmun („orașul celor opt”) sau Hermapolis, în Egiptul Mijlociu, cca 2325-1938 î.d.H. (a VI-sea Dinastie–a XI-a Dinastie), unde desemnează „demiurgia colectivă” a unui grup de opt zei (cele opt *Hehu* sau genii care susțin cerul), cărora li se adaugă *Ptah*. Cf. Serge Sauneron, Jean Yoyotte, „La naissance du monde selon l’Égypte ancienne”, în Anne-Marie Esnoul, Paul Garelli, Yves Hervouet, Marcel Leibovici, Serge Sauneron, Jean Yoyotte (ed.), *La Naissance du Monde* (Sources orientales, I), Paris, Seuil, 1959, p. 52-54.

<sup>4</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 2, 201.7-8, Festugière, *La Révélation*, IV, p. 200-201.

<sup>5</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 2, 201.5-6, Festugière, *La Révélation*, III – *Les Doctrines de l'ime*, p. 154.

<sup>6</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 3, 201.9 – XIII, 6, 203.2, Festugière, *La Révélation*, IV, p. 202.

<sup>7</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 8, 203.19–204.2, Festugière, *La Révélation*, IV, p. 202.



semnele zodiacale au sigilat omul vechi, se substituie acestor vicii și înfăptuiesc lucrarea de reînnoire ontologică prin construirea *Lógos*-ului în spațiul viului omenesc predispus să primească locuirea teofanică. Ființa omenească se metamorfozează astfel, prin fiziologia renașterii și iluminării, prin îndumnezeire, în ființă teandrică. Vechea realitate a trupului se preschimbă în realitate exterioară, în formă iluzorie, iar „omul nou” devine realitatea lăuntrică: invizibil, imperceptibil pentru simțuri, imaterial, el nu își manifestă existența decît pentru propria conștiință de sine, identificată cu *Noûs*, cu omniprezența infinitului teocratic<sup>8</sup>. Ființa regenerată nu va mai „vedea” (*phantázomai*) cu ochii trupului, ci prin activitatea spirituală a Puterilor divine. Ajuns în acest stadiu de iluminare mistică prin „extroversiune” și „introversiune”, Tat va avea revelația prezenței sinelui său pretutindeni, în toate elementele, în toate ființele creației, în tot cuprinsul spațiului, în întreaga întindere a duratei (*Atón*): „Tată, eu văd Totul și mă văd pe mine însumi întru Intellect.”<sup>9</sup> În ființa sa regenerată, devenită microcosmos spiritual aflat pe pragul identificării ontologice cu „natura *Ogdoadei*” (*ogdoatikèn phúsin*)<sup>10</sup>, se va face auzit imnul Puterilor divine<sup>11</sup>.

André-Jean Festugière a observat că în *Poimandrès* sau *Corpus Hermeticum*, I, Puterile divine sunt „ipostaze divine pe care Dumnezeu le folosește pentru a-Și realiza voința”. *Noûs* se revelează sub forma unei lumini covârșitoare, din care obscuritatea se detașează și se depune, înainte de zămislirea întiului-născut din *Noûs*, *Lógos*. Această masă de lumină nedivizată devine un *kósmos* ordonat, alcătuit dintr-un număr incalculabil de Puteri care constituie însăși Ființa Divină. Alesul merit palingenezei ascultă cîntecul Puterilor aflate deasupra *Ogdoadei*, se dăruiește pe sine Puterilor, devine întru cosmosul Puterilor și astfel intră în Dumnezeu. O rugăciune preamărește desăvîrșirea viului teandric: „Sfînt este Dumnezeu, a Cărui voință este îndeplinită de propriile Sale Puteri!” Îndumnezeirea post-mortem a sufletului omenesc se revelează drept identificare ontologică nemijlocită cu una dintre aceste Puteri<sup>12</sup>. Totodată, în *Corpus Hermeticum*, XIII, Puterile divine sunt „părți componente ale *Lógos*-ului, prezent în om atunci cînd el a fost îndumnezeit”. Grație influxului divin care pătrunde în ființa discipolului, cele zece Puteri se vor substitui celor douăsprezece vicii planetare-zodiacale și vor realiza construcția *Lógos*-ului în ființa omenească regenerată. Această acțiune salvatoare se desfășoară într-un interval de liniște, după care o formulă inițiativă proclamă identitatea omului revivificat: „Te salut, fiul meu, iată-te purificat în profunzime de Puterile lui Dumnezeu, pentru îmbinarea membrilor Verbului!” Locuit de realitatea teandrică edificată de acțiunea acestor Puteri, omul se bucură de privilegiul de a se identifica, înainte de moarte, cu infinitul viului dumnezeiesc. În această stare de grație, „atunci

---

<sup>8</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 2, 201.4–XIII, 3, 201.10, Festugière, *La Révélation*, IV, p. 216-225.

<sup>9</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 11, 205.3-7 și XIII, 13, 206.3, Festugière, *La Révélation*, IV, p. 204.

<sup>10</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, *Poimandrès*, I, 26, Festugière, *La Révélation*, III, p. 130-133.

<sup>11</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 15, 206.16–207.9, Festugière, *La Révélation*, IV, p. 206-208.

<sup>12</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, *Poimandrès*, I, 6, 8. 16 – I, 31, 18. 2, Festugière, *La Révélation*, III, p. 153-157.

cînd omul îndumnezeit Îl laudă pe Dumnezeu, Dumnezeu este Cel care Se laudă pe Sine Însuși în omul îndumnezeit”<sup>13</sup>.

Puterile divine sunt enumerate în *Corpus Hermeticum*, XIII, 8-9: „Cunoașterea de Dumnezeu” (*gnōsis theou*), „Cunoașterea bucuriei” (*gnōsis charās*), „Cumpătarea” (*egkrateia*), „Răbdarea” (*karteria*), „Dreptatea” (*dikaosune*), „Generozitatea” (*koionia*), „Adevărul” (*alētheia*), „Binele” (*agathōn*), „Viața” (*Zoē*), „Lumina” (*phōs*). „Imnul Puterilor” (*eulogia*) originează în Puteri și se întoarce în Puteri, atributele teandrice preamăresc atributele divine, Dumnezeu rostește un imn de slavă către Dumnezeu prin ființa omului îndumnezeit, identificat ontologic cu *Lógos*-ul<sup>14</sup>. Calea ontologică parcursă de Tat are drept paradigmă calea ontologică parcursă de Hermes, care a primit darul palingeneziei de la *Noūs* – *Poimandrēs*: „În timp ce păstram liniștea, Binele m-a îngreunat, iar prin aducerea pe lume a Cuvîntului, am produs frumoase fructe.”<sup>15</sup>

Cercetările efectuate asupra *Cărții Creației* sau *Sefer Yetsirah*, în secolele XIX-XX, de către Leopold Zunz (1794-1886), Heinrich Graetz (1817-1891), Leo Baeck (1873-1956)<sup>16</sup> și Gershom Scholem (1897-1982)<sup>17</sup> au stabilit că redactarea primară a celui mai vechi tratat de cosmologie și gramatică mistică ebraică datează, cu aproximație, din secolele III-VIII și evidențiază influența neo-platonismului arab din perioada cuceririi musulmane a Palestinei (635). *Sefer Yetsirah* a fost menționată de Eleazar Ha-Qallir (secolele II-XI)<sup>18</sup> în poemele sale și a fost comentată de Sabbatai Donolo (secolul X), Saadiah Ben Yosef Gaon (882-942)<sup>19</sup>, Yehudah Ben Barzilai (secolul XII) și Yehudah Ha-Levi (cca 1075-1141)<sup>20</sup>, iar o copie din secolul al XI-lea a fost descoperită în *Genizah* din Cairo și a fost publicată de A. M.

<sup>13</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 2, 201.5 – XIII, 15, 207.3, Festugière, *La Révélation*, III, p. 153-158.

<sup>14</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, XIII, 8–9, Festugière, *La Révélation*, III, p. 157-158.

<sup>15</sup> Cf. *Corpus Hermeticum*, *Poimandrēs*, I, 30,17.19, Festugière, *La Révélation*, III, p. 167-169.

<sup>16</sup> Cf. Sylvie-Anne Goldberg și Geoffrey Wigoder (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 1202-1203.

<sup>17</sup> Cf. Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1974, „Second Lecture: *Merkabah* Mysticism and Jewish Gnosticism”, p. 76-78, p. 368: „Combinăția dintre misticismul numerologic din perioada helenistică târzie sau chiar din perioada neo-platonismului târziu și rafinamentul sistemului de gândire iudaic despre misterul literelor și al limbajului este evidentă în cuprinsul cărții. (...) O serie de asemănări remarcabile între *Cartea Creației* și gnosticismul islamic timpuriu au fost reliefate de Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān*, Cairo, 1942, vol. II, p. 266-268.” De asemenea, Gershom G. Scholem, *Kabbalah*, New York, Dorset Press, 1974, p. 23-30, p. 96-116.

<sup>18</sup> Poet liturgic prolific din Palestina antică sau medievală. Deși intervalul vieții sale nu poate fi datat cu certitudine, este plauzibilă situarea sa în Palestina secolelor VI-VII, înainte de cucerirea musulmană. Cf. Goldberg, Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique*, p. 931.

<sup>19</sup> Celebru magistrul din perioada *geonim*-ilor, conducător al iudaismului babilonian și al Academiei din Pumbedita. Cf. Goldberg, Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique*, p. 987-989.

<sup>20</sup> Poet și filosof evreu din Spania musulmană, autor al *Cărții kharzarilor* sau *Sefer ha-Kuzari*. Scrisorile sale, descoperite în *Genizah* din Cairo, atestă faptul că s-a stins din viață în Egipt, în drum spre Palestina. Cf. Goldberg, Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique*, p. 1193-1196, p. 1202-1203.

Habermann, în 1947<sup>21</sup>. Teologia cosmologică-gramaticală din *Sefer Yetsirah* se întemeiază pe o serie de termeni traduși din limba greacă, în măsură să exprime relația dintre alfabetul ebraic și elementele universului: *otiyot yesod* sau „literele elementare”<sup>22</sup>. În contextul helenismului târziu, se cuvine a fi explorată calea exegetică a proximității dintre teologia hermetismului greco-egiptean și cosmologia gramaticală ebraică pre-kabbalistică. *Sefer Yetsirah*, II-XVI, descrie cele zece *Sefiroth-belima* în calitate de numere primordiale și atribute divine: „Duhul lui Dumnezeu”, „eter din Duhul Sfânt”, „apă din eter”, „foc din apă”, „sus”, „jos”, „est”, „vest”, „nord”, „sud”<sup>23</sup>. Ulterior, teologia kabbalistică va dezvolta decada sefirotică: *Keter*, *Hokhmah*, *Binah*, *Hesed*, *Din* sau *Gevurah*, *Tiferet*, *Netsab*, *Hod*, *Yesed*, *Shekhinah-Malkhut*<sup>24</sup>. Ipoteza iudeo-hermetică presupune identificarea celor zece *Sefiroth-belima* cu cele zece *dunámeis* și cu omniprezența divină (*Atón*) din *Corpus Hermeticum*. Totodată, conexiunile dintre consoanele alfabetului ebraic, semnele zodiacale, lunile anului și organele corpului omenesc din *Sefer Yetsirah*, LII-LIV și LXII<sup>25</sup>, pot fi înțelese prin analogie cu „simpatia universală” (*sumpáttheia*) care determină „înălțuirile” (*seirah*) sau corespondențele microcosmice-macrocosmice din *Liber Hermetis Trismegisti* și *Hierà Biblos*, *Cartea sacră a lui Hermes către Asklepius*<sup>26</sup>. Algoritmul exegetic al rescrierii reciproce este în măsură să elucideze relația biunivocă dintre universul spiritual al hermetismului greco-egiptean și universul spiritual al iudaismului helenistic<sup>27</sup>.

Cu certitudine, scrieri incluse în *Hermetica* au fost cunoscute de creștinii gnostici din mediul spiritual al *Biblioteca de la Nag Hammadi*, în Africa romană a secolelor III-IV<sup>28</sup>. În tratatul intitulat *De anima*, Tertullian (cca 145-220)<sup>29</sup> îl va menționa în

<sup>21</sup> Cf. Goldberg, Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique*, p. 1202.

<sup>22</sup> Cf. Goldberg, Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique*, p. 1203.

<sup>23</sup> Cf. Peter Hayman, „The Temple at the Center of the Universe: Some Observations on *Sefer Yetsirah*”, în *Journal of Jewish Studies*, Yarnton, Yarnton Manor: Oxford Center for Post-Graduate Hebrew and Jewish Studies, 35/1984, p. 164-184. De asemenea, Fabrizio Lelli, „Hermes among the Jews: *Hermetica* as *Hebraica* from Antiquity to the Renaissance”, în *Magic, Ritual and Witchcraft*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, II, 2/2007, p. 111-135.

<sup>24</sup> Cf. Goldberg, Wigoder, *Dictionnaire encyclopédique*, p. 1042.

<sup>25</sup> Cf. Hayman, „The Temple”, în *Journal of Jewish Studies*, 35/1984, p. 164-184. De exemplu, *Sefer Yetsirah*, LII, 10: „El a făcut astfel încât *Ayin* să conducă și i-a atașat o coroană și a combinat un element cu altul și a format cu el *Capricorn* în univers, *Tevet* în durata anului și mina stângă în fința omenească.”

<sup>26</sup> Cf. Festugière, *La Révélation*, I – *L’Astrologie et les sciences occultes*, p. 89-186. De exemplu, *Hierà Biblos*, XIV: „*Capricorn*, primul decan: genunchi, ofit, picior de ciocirle, anghilă.”

<sup>27</sup> Cf. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, London, Hodder & Stoughton, 1954, p. 110: „El (scribul hermetic) împărtășește concepția despre divinele *dunámeis* cu iudaismul helenistic.”

<sup>28</sup> Cf. James Brashler, Peter A. Dirkse, Douglas M. Parrott (trad.), *Discursul despre cel de-al optulea și cel de-al nouălea*, VI, 6, 56, 15–63, 15, în James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Codex/The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988, p. 324-326: „Eu înțeleg Mintea, *Hermes*, care nu poate fi interpretat, deoarece se păstrează în Sine Însuși. (...) Te numesc Tată, Eon al conilor, Mare Spirit divin. (...) Ce anume ai să îmi spui, Tată al meu, *Hermes*? (...) Tată *Trismegistus*! Ce voi spune eu oare? Noi am primit această lumină. Iar eu văd, la rîndul meu, aceeași viziune în Tine. Eu văd cel

repetate rînduri pe *Mercurius Aegyptius* în calitate de învățător înzestrat cu cunoașterea despre destinul pămîntesc și celest al sufletului omenesc<sup>30</sup>. Procesiunea preoților care slujeau în templele egiptene în secolele II-III, pe care Clement din Alexandria (cca 150-220)<sup>31</sup> o descrie în *Stromateis*, era condusă de preotul-hymnolog, care purta două cărți despre muzică, atribuite lui *Hermes*: prima conținea imnuri adresate zeilor, iar a doua era alcătuită din imnuri despre regalitate. Preotul-*horoskôpos*, „cel care măsoară ora” sau „cel care rostește ora”, deținea doctrina exprimată în cele patru cărți ale lui *Hermes* despre astrologie: despre cerul stelelor fixe; despre planete; despre conjuncțiile Soarelui și Lunii; despre răsăritul astrelor. Atunci cînd se referă la preotul-profet, care trebuie să cunoască pe de rost cele „zece cărți hieratice”, Clement afirmă că există patruzeci și două de cărți redactate de *Hermes*: treizeci și șase dintre acestea conțin ansamblul filosofiei egiptenilor și trebuie să fie memorizate de către profeți; celelalte șase revin preoților-pastophori, sunt tratate medicale despre constituția trupurilor, boli, organe, remedii, oftalmii, ginecologie<sup>32</sup>. Didymus cel Orb (cca 313-398)<sup>33</sup> a citat texte din *Hermetica*<sup>34</sup> și a

---

de-al optulea (cer) și sufletele care se află în cuprinsul său și îngerii care cîntă un imn celui de-al nouălea (cer) și puterilor sale. Și văd cum Cel care are puterea asupra tuturor îi creează pe cei care există întru Spirit.”

<sup>29</sup> Quintus Septimius Florens Tertullianus, Părinte Latin, retor și avocat roman de origine berberă din Carthagina, convertit la creștinism. A desfășurat o intensă activitate literară, apologetică, în serviciul Bisericii, dar în jurul anului 207 va intra în secta montaniștilor. Din opera sa fac parte: *Apologeticum*, *Scorpiace*, *De carne Christi*, *De resurrectione carnis*, *Ad martyres*, *De anima*, *De fuga in persecutione*. Cf. Berthold Altaner, *Précis de patrologie*, Paris & Mulhouse, Editions Casterman & Editions Salvator, 1941, p. 126-138.

<sup>30</sup> Cf. Tertullianus, *De anima*, în Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina*, II, 0641–0752 B, Paris, Editions Petit Montrouge, 1844-1845. *De anima*, 2, 3: *Visa est quidem sibi et ex sacris, quas putant, litteris hausisse, quia plerosque auctores etiam deos existimavit antiquitas, nedum divos, ut Mercurium Aegyptium, cui praecipue Plato adsuevit. De anima*, 15, 5: (...) *sed quod et Aegyptii (Mercurius Aegyptius) renuntiaverunt et qui divinarum commentatores videbantur. De anima*, 28, 1: *Pythagoricus, ut voluit quidam; divinum Albinus existimat, Mercurii forsitan Aegyptii. De anima*, 33, 2: *Aeque si perseveraverint in iudicium, quod et Mercurius Aegyptius novit, dicens animam digressam a corpore non refundi in animam universi, sed manere determinatam, uti rationem, inquit, patri reddat eorum quae in corpore gesserit, volo (...).*Cf. Festugière, *La Révélation*, III – *Les doctrines de l'âme*, p. 1-2.

<sup>31</sup> Titus Flavius Clemens, Părinte Grec originar din Athena, discipol al lui Pantaenus și învățător al lui Origen, conducător al Școlii catehetice din Alexandria. Persecuția împăratului Septimius Severus l-a obligat să se exileze în Asia Mică. Din opera sa fac parte: *Protreptikò pròs Hèllenas*, *Paidagogòs*, *Stromateis*. Cf. Altaner, *Précis de patrologie*, p. 162-167.

<sup>32</sup> Cf. Clement din Alexandria, *Stromateis*, VI, 4, 35,3–37,3, în Jacques Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Patrologia Graeca*, VIII, 0685–1384; IX, 0040–0602, Paris, Editions Petit Montrouge, 1857. Festugière, *La Révélation*, I – *L'Astrologie et les sciences occultes*, p. 75-76.

<sup>33</sup> Conducător al Școlii catehetice din Alexandria. Teologia sa trinitară urmează principiile enunțate de Conciliul din Niceea (325), împotriva arianismului și macedonianismului, dar concepția despre pre existența, transmigrația și restaurarea sufletului omenesc, întemeiată pe sistemul de gândire al lui Origen, a fost anatematizată de Conciliile din Constantinopol (553, 680), concomitent cu condamnările pronunțate împotriva lui Origen și Evagrie Ponticul. Din opera sa se păstrează: *De Trinitate*, *De Spirito Sancto*, *Adversus Manichaeos*, comentarii biblice. Cf. Altaner, *Précis de patrologie*, p. 239.

inițiat tendința patristică nord-africană care l-a receptat pe *Hermes* drept profet păgîn, precursor al creștinismului<sup>35</sup>. În acest sens, Chiril din Alexandria (cca 378-444)<sup>36</sup> a utilizat în *Contra Iulium* fragmente atribuite lui *Hermes* pentru a combate ideologia anti-creștină exprimată de Iulian Apostatul (331-363)<sup>37</sup> în *Contra Galilaeos* prin argumente în măsură să demonstreze că *Hermes* nu poate fi invocat ca autoritate filosofică anti-creștină pentru simplul fapt că adevărata sa identitate religioasă este aceea de profet al lui Iisus Christos<sup>38</sup>. Totodată, Augustinus Hipponensis (354-430)<sup>39</sup> a citat în *De Civitate Dei* paragrafe din *Hermetica* și a comentat „profeția dureroasă” a lui *Hermes* despre dispariția politeismului egiptean și instaurarea monoteismului creștin<sup>40</sup>. Festugière a reliefat prezența sintagmei *heīs kai pânta* sau „Unul și Totul”, atât în *Asklepius*, 20, cât și în imnul *Heīs theōn*, atribuit lui Grigore din Nazianz (cca 330-389)<sup>41</sup>, cu sensul de a preamări măreția Dumnezeuului Unic<sup>42</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford–New York: Oxford University Press, 2006, p. 51-52. Garth Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach of the Late Pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 179-180, p. 198.

<sup>35</sup> Împotriva acestei tendințe, Marcellus din Ancyra (mort cca 374) a considerat că *Hermes*, Platon și Aristotel sunt „inspiratorii tuturor erezilor”, înainte de a fi condamnat, la rîndul său, de către Conciliul din Constantinopol (381) pentru sabellianism, deși fusese un aliat zelos al lui Athanasie din Alexandria în cadrul Conciliului din Niceea (325). Cf. Fowden, *The Egyptian Hermes*, p. 209. Altaner, *Précis de patrologie*, p. 246.

<sup>36</sup> Patriarh al Alexandriei (412), adversar al nestorianismului și președinte al Conciliului din Ephes (431), în cadrul căruia Nestorius a fost excomunicat. Din opera sa fac parte: *Adversus Nestorii blasphemias*, *Quod unus sit Christus*, *Scholonia de incarnatione Unigeniti*, *Contra Iulium*, comentarii evanghelice. Cf. Altaner, *Précis de patrologie*, p. 242-246.

<sup>37</sup> Nepot al lui Constantin cel Mare, Flavius Claudius Iulianus a fost ultimul împărat (*Caesar*, 355-360; *Augustus*, 360-363) din dinastia Constantiniană. Deși a primit botezul creștin și a fost coleg de studii, la Athena, în anul 355, cu Grigorie din Nazianz și Vasile cel Mare, a apostaziat și a promovat un politeism greco-roman de inspirație neo-platonică. A murit în Persia, în timpul campaniei militare pe care o conducea împotriva împăratului Shāpūr al II-lea (309-379), din dinastia Sassanizilor.

<sup>38</sup> Cf. Chiril din Alexandria, *Contra Iulium*, 1, în Migne, *Patrologia Graeca*, LXXVI, 552 D–553. B. Russell, *The Doctrine of Deification*, p. 51.

<sup>39</sup> Aurelius Augustinus, Părinte Latin al Bisericii, de origine berberă. Între anii 395-430 a fost episcop al orașului Hippone. Din opera sa fac parte: scrieri autobiografice (*Confessiones*), scrieri teologice și apologetice (*De Civitate Dei*), scrieri dogmatice (*Enchiridion ad Laurentium*), lucrări exegetice, lucrări de teologie morală și pastorală, predici, scrisori. Cf. Altaner, *Précis de patrologie*, p. 349-378.

<sup>40</sup> Cf. Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei*, VIII, 23-24, în Migne, *Patrologia Latina*, XLI, 0013–0804: *Nam diversa de illis Hermes Aegyptius, quem Trismegistum vocant, sensit et scripsit. (...) Deinde multis verbis Hermes hunc locum exequitur, in quo videtur hoc tempus praedicere, quo Christiana religio, quanto est veracior atque sanctor, tanto vehementius et liberius cuncta fallacia figmenta subvertit, ut gratia verissimi Salvatoris liberet hominem ab eis dis, quos facit homo, et ei deo subdat, a quo factis est homo. Sed Hermes cum ista praedicat, velut amicus eisdem ludificationibus daemonum loquitur, nec Christianum nomen evidenter exprimit, sed tamquam ea tollerentur atque deleterentur, quorum observatione caelestis similitudo custodiretur in Aegypto, ita haec futura deplorans luctuosa quodammodo praedicatione testatur. (...) Praeuntiabat illa Hermes dolendo; praeuntiabat haec propheta gaudendo.*

<sup>41</sup> Părinte Cappadocian, numit episcop de Constantinopol de împăratul Theodosie I și de al doilea Conciliu din Constantinopol (381). Din opera sa fac parte: *Cele patruzeci și cinci de discursuri*. Cf. Altaner, *Précis de patrologie*, p. 254-258.

Louis Massignon (1883-1962) a redactat catalogul literaturii hermetice arabe și a evidențiat autorii musulmani din secolele IX–XVIII care au considerat că Hermes (*Harāmisa*) a fost un profet adevărat, antediluvian, în măsură a fi identificat cu *Idrīs*<sup>43</sup> sau cu *Ukhnūkh* (Enoh)<sup>44</sup>. Deși unanim recunoscut ca profet, *nabi* înzestrat cu *nobonmat al-ta’rif* sau „profeția de învățătură”, *Hermes-Idrīs* nu deține harul „profeției legislative” (*nobonmat al-tasbrī*) sau investitura de Mesager divin (*risālat*)<sup>45</sup>. El nu a fost menit de voința divină să împărtășească ființelor omenești una dintre Cărțile (*Torah, Euaggélion, Qur’ān*) întemeietoare ale religiilor abrahamice, texte sacre care ipostaziază „Legea divină” în spațiul terestru-uman. Prin urmare, profetologia musulmană postulează că *Hermes-Idrīs* a fost trimis ca să-i inițieze pe oameni prin „inspirație directă” (*ilbām*), primită nemijlocit din partea lui *Allāh*, nu prin „revelație indirectă” (*wahy*), primită de la *Allāh* prin intermediul unui înger sau arhanghel, iar scopul divin realizat prin puterea sa profetică a fost întemeierea primelor cetăți ale populațiilor sedentare, grație diseminării hermetice a tehnicilor primordiale, necesare pentru edificarea civilizațiilor arhaice. Al-Bīrūnī (973-1043)<sup>46</sup> menționează în *Kitāb al-ātār al-bāqīa ‘an al-qorūn al-kāliya*, lucrare cunoscută în spațiul european sub titlul *Cronologia vechilor națiuni* sau *Semnele rămase din secolele trecute*<sup>47</sup>, că „după Hermes, răsăritul Pleiadelor coincide cu punctul vernal”, configurație astrologică atestată cca 3300 î.d.H., fapt în măsură să reliefeze, în mentalitatea musulmană medievală, asocierea lui *Hermes* cu astrologia și cu vremurile arhaice. Fragmente din corpus-ul

<sup>42</sup> Cf. Festugière, *La Révélation*, IV – *Le Dieu inconnu et la gnose*, p. 67-69.

<sup>43</sup> Cf. *Qur’ān*, S. XIX – *Maria*, v. 57: „Iar în Carte sa fie menționat Idrīs. El a fost un om adevărat, un profet. Noi l-am ridicat într-un loc înalt.” Cf. Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 307.

<sup>44</sup> Cf. *Cartea Facerii*, V, 18-24: „Iared a trăit o sută șaizeci și doi de ani și atunci i s-a născut Enoh. (...) Enoh a trăit o sută șaizeci și cinci de ani și atunci i s-a născut Matusalem. (...) Și a plăcut Enoh lui Dumnezeu și apoi nu s-a mai aflat, pentru că l-a mutat Dumnezeu.”

<sup>45</sup> Cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Paris, Editions Gallimard, 1964, I, p. 68-69.

<sup>46</sup> Enciclopedist musulman și it de la sfârșitul perioadei Samanizilor și începutul perioadei Ghaznavizilor, Abū Rayhān Muhammad Ibn Ahmad Al-Bīrūnī a strălucit deopotrivă în domeniul științelor umaniste și în domeniul științelor exacte. Corespondența sa cu Abū ‘Alī Hosayn Ibn Sīnā (Avicenna) se păstrează în lucrarea intitulată *Abū Rayhān Bīrūnī wa Ibn Sīnā, al-as’ila wa’l-ajwiba* (*Întrebări și răspunsuri schimbate de Abū Rayhān Bīrūnī și Ibn Sīnā*). Opera lui Al-Bīrūnī conține o sută patruzeci și șase de cărți, printre care se numără *Kitāb al-ātār al-bāqīa ‘an al-qorūn al-kāliya* (*Cronologia vechilor națiuni* sau *Semnele rămase din secolele trecute*), *Kitāb fi tabqīq mā li’l-Hind* (*Cercetări despre India* sau *Studiu critic despre ceea ce afirmă India*), *Al-Qānūn al-Mas’ūdi* (*Canon Mas’ūdicus*). Cf. Corbin, *Histoire*, I, p. 208-210. Despre Al-Bīrūnī și originile hinduiste ale doctrinei de uniune mistică în islam (sanskrită, *samādhi* – arabă, *shahādah*), a se vedea Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Editions du Cerf, 1999, p. 81-98. Al-Bīrūnī a tradus din sanskrită în arabă Patanjali, *Yoga-Sūtra*, sub titlul *Kitāb Pātanjāl al-Hindī fi’l kbilas min al-amthāl*, carte păstrată în Ms. Köprülü 1589, Istanbul.

<sup>47</sup> Cf. Abū Rayhān Muhammad Ibn Ahmad Al-Bīrūnī, *Kitāb al-ātār al-bāqīa ‘an al-qorūn al-kāliya*, 342. Tratatul calendaristic al lui Al-Bīrūnī se păstrează într-un manuscris ilkhanid din secolul al XIV-lea, Ms. Arab 161/*Edinburgh Codex*, Edinburgh University Library, și într-o copie otomană din secolul al XVII-lea, Ms. Arabe 1489, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

hermetic au fost islamizate inițial de autori shi'īți, pentru a argumenta cauzele teocratice ale ciclicității istoriei și ale ciclicității profetiei-imamatului, *nobowwat-walāyat*, prin rememorarea revelațiilor divine primite de profetii din perioada arhaică, în măsură să demonstreze că imamatul sau *walāyat* este „partea esoterică a profetiei” (*bātin al-nobowwat*). În acest context, sintagma *awliyā Allāh* desemnează comunitatea „prietenilor lui Dumnezeu” sau a „iubiților lui Dumnezeu”, elita spirituală alcătuită din profetii și imami, care au primit secretele divine prin inspirație divină<sup>48</sup>. Filozoful Ahmad ibn al-Ta'ib al-Sarakī (m. 899) menționează că Al-Kindī (cca 801-873)<sup>49</sup> a admirat acuratețea învățăturilor despre *tawhīd*<sup>50</sup> predate de *Hermes* către fiul său: inefabila transcendență divină, inaccesibilă silogismului, nu poate fi atinsă decât prin teurgie. În opinia lui Louis Massignon, prin scrierile lui Dhū'l-Nūn Misrī (cca 796-859)<sup>51</sup> demonstrația hermetică despre lipsa de eficiență a folosirii silogismului în teodicee a fost cunoscută de Kharrāz Baghdādī (mort în 899)<sup>52</sup> și Al-Hallāj (857-922)<sup>53</sup>, care au întemeiat pe opoziția dintre „rațiune” (*'aql*)

<sup>48</sup> Cf. Corbin, *Histoire*, I, p. 44-52. *Shi'a* (în limba arabă, „grup de adepți”) definește ciclicitatea *walāyat*-ului ca supunere față de „călăuzirea” spirituală a primilor șase imami, de la 'Alī Ibn Abī Tālib (cca 598/600-661; văr și ginere al Profetului Muhammad prin căsătorie cu fiica sa, Fātima) la Ja'far Al-Sādiq (702-765). Ulterior, imamatul ši'ilor ismaelieni-septimanieni se va focaliza asupra lui Muhammad Ibn Isma'īl (746-809), imam ascuns, fiul lui Isma'īl Ibn Ja'far (cca 721-755), iar imamatul ši'ilor duodecimani se va focaliza asupra lui Muhammad Al-Mahdī (născut în cca 869), imam ascuns, fiul lui Hasan 'Askarī (cca 846-874).

<sup>49</sup> Enciclopedist musulman din perioada Abbasizilor, Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ishāq Al-Kindī a fost supranumit „primul filozof al arabilor”. Al-Kindī a fost primul autor arab de renume care a tradus și a utilizat în spațiul spiritual al islamului medieval scrieri incluse în tezaurul științei și filozofiei helene-helenistice. Gnoseologia sa face deosebirea între o „știință umană” (*'ilm insānī*) și o „știință divină” (*'ilm ilāhī*). Opera sa cuprinde două sute șazeci de lucrări, printre care *Fī'l-'aql* (*Liber de intellectu*). Cf. Corbin, *Histoire*, I, p. 217-222.

<sup>50</sup> Profesiunea de credință a islamului, prin care se afirmă că „*Allāh* este Unul”.

<sup>51</sup> Menționat de Al-Kindī în *Ta'rikh al-mawālī al-misriyyin*, Abū'l Fayd Thawbān Ibn Ibrāhīm Misrī sau Dhū'l-Nūn Misrī s-a născut la Ikhmīm, în Egiptul de Sus, la sfârșitul secolului al VIII-lea. A călătorit la Mecca, la Damasc și pe Muntele Lakkām, în sudul Antiohiei. Citat în fața instanțelor mu'tazilite, a afirmat natura necreată a *Qur'ān*-ului și a fost întemnițat în închisoarea Matbaq din Bagdad. Ibn Al-Nadīm menționează că Dhū'l-Nūn Misrī a scris două tratate de alchimie (*Roken akbar* și *Thiqal*), în calitate de discipol al lui Jābir Ibn Hayyān, dar aceste texte alchimice s-au pierdut. Din întreaga sa operă nu supraviețuiesc decât aforisme, parabole și anecdote, editate de discipolii săi din Egipt și de admiratorii săi din Bagdad. În aceste texte, Dhū'l-Nūn Misrī precizează sensul cuvintului *tafwīd* („dăruire de sine” a misticului către Dumnezeu) și definește în premieră noțiunea de *ma'rīfah* („gnoză”) în teologia *Sūfi*. Cf. Massignon, *Essai*, p. 206-213.

<sup>52</sup> Abū Sa'īd Ahmad Ibn 'Isa Kharrāz Baghdādī a fost un reprezentant ilustru al mediilor *Sūfi* din Kūfah și Bagdad. Principala sa lucrare, *Kitāb al-sirr*, a fost condamnată de instanțele religioase conservatoare din Bagdad, fapt care l-a obligat să se expatrieze la Bukhāra. În teodicee, Kharrāz a definit esența divină drept „singura în măsură să unească două atribute opuse”, iar în domeniul psihologiei mistice a inventat „știința anihilării (*fanā*) și a perenității (*baqā*)”, al cărei principiu este „a aneantiza sinele în Dumnezeu, pentru a subzista în El”. În acest sens, Kharrāz definește realitatea teandrică drept *'ayn al-jam'*, „uniune esențială” între substanța divină și substanța umană. Cf. Massignon, *Essai*, p. 300-303. De asemenea, Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1991, p. 231-310.

și „spirit” (*rūb*) teologia mistică în conformitate cu care *rūb* este investit în mod exclusiv cu puterea de a traversa experiența îndumnezeirii. Cei doi magiștri care au încercat o conciliere între neoplatonism și doctrina *Sūfī*, Al-Suhrawardī (1155-1191)<sup>54</sup> și Ibn Sabʿīn (cca 1216-1271)<sup>55</sup>, au invocat autoritatea profetică a lui *Hermes*. În acest sens, Al-Suhrawardī l-a asociat pe *Hermes* cu *Agathodémon*<sup>56</sup>-*Seth*<sup>57</sup>, iar Ibn Sabʿīn a construit un „lanț al inițierii” (*isnād*)<sup>58</sup>, care începe cu *Hermes* și se încheie cu Ibn Sabʿīn însuși, avînd ca verigi intermediare pe Socrate, Platon, Aristotel, Alexandru cel Mare (Dhūʿl-qarnayn), Al-Hallāj, Shiblī, Niffarī, Habashī, Qadib Al-Bān, Shūdī (Hallāwī, *qādī* al orașului Sevilla). Acest *isnād* a scandalizat autoritățile

<sup>53</sup> În istoria sufismului, Abūʿl-Mughthīh Al-Husayn Ibn Mansūr Ibn Mahammā Al-Baydāwī Al-Hallāj este celebrat ca martir mistic al islamului și magistru spiritual. A început să studieze *tasawwuf* în școala lui Sahl Al-Tustarī și a făcut de trei ori pelerinajul la Mecca. La Bagdad, doctrina Sūfī pe care o predica și experiențele sale mistice au atras asupra sa ostilitatea autorităților religioase și juridice. În anul 913, în moscheea Al-Mansūr, în cadrul unui dialog pe care îl purta cu Al-Shiblī, Al-Hallāj a rostit celebrul enunț *Anaʿl-bakk!* sau „Eu sunt Dumnezeu/Adevărul!”, prin care declara că, aflat în stare de uniune mistică, sinele său îndumnezeit a devenit Dumnezeu. A fost întemnițat, judecat pentru erezie și condamnat la moarte. Al-Hallāj a fost executat public în ziua de 24 Dhūʿl-Kaʿda, la Bāb Khurāsān. Din opera sa fac parte: douăzeci și șapte de *Riwayāt*; *Kitāb al-Tawāsīr*; *Divān*, culegere de poeme; *Akhhār Al-Hallāj*, apoftegme. Cf. Louis Massignon, L. Gardet, „Al-Hallāj, Abūʿl-Mughthīh Al-Husayn Ibn Mansūr Ibn Mahammā Al-Baydāwī”, în H. A. R. Gibb, J. K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. III, p. 99-104.

<sup>54</sup> Supranumit *Shaykh al-Isbrāk* sau „Șeicul Iluminării”, Shihāb Al-Dīn Yahyā Ibn Habash Ibn Amīrak Abū ʿl-Futūh Al-Suhrawardī a fost întemeietorul școlii *Sūfī* persane cunoscută sub numele *Hiqmat al-Isbrāk* sau „Filozofia Iluminării”. Datorită tentativei sale de a introduce teologia iluminării în politică, doctorii Legii i-au intentat un proces. Condamnat și căzut în dizgrația sultanului Ayyūbid, Salāh Al-Dīn, Al-Suhrawardī a fost executat în citadela orașului Alep, în anul 1191. Din opera sa fac parte: *Hiqmat al-Isbrāk*; *Risālah*; *Al-Talwībāt*; *Al-Mukāwamat*; *Al-Mashārīʿ wa ʿl-mulārabāt*. Cf. Hossein Ziai, „Al-Suhrawardī, Shihāb Al-Dīn Yahyā Ibn Habash Ibn Amīrak Abū ʿl-Futūh”, în Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Schacht, Lewis, Pellat, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, p. 782-784.

<sup>55</sup> Teolog *Sūfī* din Andaluzia secolului al XIII-lea, Abū Muhammad Ibn Abd Al-Haq Ibn Sabʿīn și-a câștigat notorietatea prin concepția sa „monistă” (*wabāda*), care reduce existența la unitatea absolută a ontologiei divine. Ibn ʿAbbād din Ronda (1332-1390) citează în cheie critică, în *Rasāil al-kubrā* sau *Marea culegere de scrisori*, XXVI, unul dintre enunțurile lui Ibn Sabʿīn: „Nu a afirmat el oare, în termeni definitivi: «Tot ceea ce este altceva ne izolează de Unul, iar tot ceea ce izolează este lucru neplăcut și imperfect?»” Cf. Paul Nwyia, *Ibn ʿAbbād de Ronda*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1961, p. LVII-LVIII, p. 162. Textul acestei scrisori a fost publicat de Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929, p. 146.

<sup>56</sup> Zeu egiptean din perioada helenistică, al cărui nume înseamnă „daimonul cel bun” (*agathós daimon*). Reprezentat în arta statuară sub formă de șarpe, *Agathodémon* era venerat în calitate de protector al căminului și familiei. Considerat în hermetism drept „tată” al lui *Hermes Trismegistus*, i se atribuie trei enunțuri în *Corpus Hermeticum*, XII, 1; XII, 8; XII, 13. Cf. Festugière, *La Révélation, II – Le Dieu cosmique*, p. 8.

<sup>57</sup> În șișismul duodeciman, Seth, fiul născut din Adam și Eva după Abel și Cain (cf. *Facerea*, 5,3–5,8), este considerat imamul care deschide *walāyat*, ciclul menit să fie închis sau sigilat de Muhammad Al-Mahdī, al doisprezecelea imam, imamul ascuns. Cf. Corbin, *Histoire*, I, p. 100, p. 107, p. 188.

<sup>58</sup> Publicat de discipolul lui Ibn Sabʿīn, Abūʿl Hasan Al-Shushtarī (mort în 1252), poet din Andaluzia.



religioase musulmane din secolele XII – XIII, deoarece afirma posibilitatea inițierii teandrice prin inspirație divină directă, inspirație menită nu numai să reveleze adevărul divin, dar și să sanctifice ființa omenească lăuntrică, prin emanația unui influx din esența divină (*bulul*, corespondent al teurgiei hermetice) și inserția sa în sufletul sfântului, prin eludarea harului fondator (*risālat*) al spațiului religios islamic, manifestat în persoana Profetului Muhammad<sup>59</sup>. Deși alchimia hermetică a fost reelaborată în *Corpus Jabirianum* (cca 941), ansamblul scrierilor atribuite lui Jābir Ibn Hayyān (cca 721-776)<sup>60</sup>, iar *Rasā'il Ikhwān al-safā'*<sup>61</sup> conține nouă referiri<sup>62</sup> la *Hermes*, influența teologiei hermetice va fi treptat eliminată din teodiceea islamică, iar o serie de practici și tradiții hermetice vor supraviețui doar la nivelul magiei talismanice, al măsurătorilor astronomice efectuate cu ajutorul astrolabului și al calculelor astrologice, al manticii numerelor<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Kharrāz afirmase încă din secolul al IX-lea ineficiența noțiunii de *salat 'alā' Nabī* pentru progresul pe calea mistică, în sensul că pe pragul uniunii mistice iubirea față de Dumnezeu circumscrie iubirea față de Profetul Muhammad: „Iartă-mă, dar a-L iubi pe Dumnezeu mă face să uit să te iubesc.” Cf. Massignon, *Essai*, p. 302.

<sup>60</sup> Alchimist și teolog și'it ismaelian de la sfârșitul perioadei Umayyazilor și începutul perioadei Abbasizilor, Abū Musa Jābir Ibn Hayyān Kūfi a fost discipol al celui de al VI-lea imam, Ja'far Al-Sādiq, și adept al celui de al VIII-lea imam, Rezā. Deși *Corpus Jabirianum* (cca 941) a fost alcătuit inițial din aproximativ trei mii de titluri, dintre acestea nu s-au păstrat decât două sute cincisprezece tratate. *Kitāb al-Majāid* sau *Cartea Celui Glorios* și *Kitāb maydān al-' aql* sau *Cartea arenei inteligenței* revelează legătura dintre doctrina alchimică a lui Jābir Ibn Hayyān și gnoza și'ismului ismaelian prin intermediul „teoriei Balanței” (*mizān*) și a raportului dintre „manifestat” (*zāhir*) și „ascuns” (*bātin*), în măsură a fi identificat în fiecare corp, a cărui existență depinde de măsura în care „Sufletul Universal” se incorporează în substanța sa. Cf. Jābir Ibn Hayyān, *Kitāb al-sab'in* (*Cartea celor șaptezeci*). Trad. Pierre Lory, *Dix traités d'alchimie*, Paris, Editions Sindbad, 1996, p. 34-79. De asemenea, Corbin, *Histoire*, I, p. 184-189.

<sup>61</sup> *Rasā'il Ikhwān al-safā' wa-khillān al-wafā'* sau *Scrisorile fraților purității / Scrisorile fraților sincerității și ale prietenilor loiali* este un text enciclopedic care exprimă *summa* doctrinei *ismā'ili*, la sfârșitul secolului al X-lea (cca 961-986). Grupul de autori, teologi și'iți ismaelieni din Basra, este denumit *ikhwānunnā* („frații noștri”) sau *awliyā Allah* („prieteni ai lui Dumnezeu”), o comunitate a ființelor omenești unite în Cetatea spirituală prin puritatea și loialitatea sufletelor eliberate de constrângeri materiale, de dualismul existenței spirituale și existenței materiale. Cele cincizeci și două de *Scrisori* exprimă „realitățile” (*hakā'ik*) universului prin armonizarea „științelor și înțelepciunilor” trecutului și prezentului cu principiile imamologiei. Din această perspectivă, *Scrisorile* conțin rescrieri ale principalelor doctrine helene și helenistice (pythagorism, platonism, aristotelism, neoplatonism, geometrie euclidiană, astronomie ptolemaică). Influențele hermetice-gnostice, probabil receptate prin intermediul sabeenilor din Harrān, impregnează *Rasā'il Ikhwān al-safā'* în integralitatea sa. Teologia ascensiunii sufletului în împărăția celestă este concepută în concordanță cu sistemul de gândire al hermetismului filozofic. Cf. Y. Marquet, „Ikhwān al-safā'”, în Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Schacht, Lewis, Pellat, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 1071-1076.

<sup>62</sup> *Rasā'il Ikhwān al-safā'* a fost tipărită la Bombay, în 1888 (vol. I-IV), la Cairo, în 1928 (vol. I-IV) și la Beirut, în 1957 (vol. I-XII). În cea de a doua ediție (Cairo, 1928), referirile la *Hermes* se află în următoarele locuri textuale: I, 92, 168, 228; II, 196; IV, 331, 461, 463, 467, 472.

<sup>63</sup> Cf. Louis Massignon, „Appendice III – Inventaire de la littérature hermétique arabe”, în Festugière, *La Révélation*, I – *L'Astrologie et les sciences occultes*, p. 384-400.

Cea de a opta verigă inițiativă din *isnād*-ul lui Ibn Sabʿīn este Niffarī (secolul al X-lea), autorul scrierilor *Sūfī* intitulate *Al-Mawāqif* (*Stațiile*) și *Al-Mubātabāt* (*Adresele*). În opinia lui Paul Nwyia, Muhammad Ibn ʿAbdallah Al-Niffarī este ultimul teolog mistic de mare anvergură din Școala *Sūfī* întemeiată de Hasan Basrī (643-728)<sup>64</sup> și consolidată de Al-Hallāj, în secolele VII-X, dar totodată și unul dintre „sclavii iubirii”<sup>65</sup> care dezvăluie conexiunile transistorice dintre teologia *Sūfī* și hermetismul greco-egiptean<sup>66</sup>. În concordanță cu tradiția *Sūfī* construită de Hasan Basrī, Niffarī și-a întemeiat doctrina despre „dialogul dintre cele două esențe” și reputația de „confident al lui Dumnezeu” pe textul qurʿanic care descrie „ascensiunea nocturnă” (*miʿrāj*)<sup>67</sup> a Profetului Muhammad și manifestarea realității teandrice prin limbajul revelației teocratice: „Dumnezeu a revelat slujitorului Său ceea ce a revelat.”<sup>68</sup> Aceeași experiență mistică a fost descrisă lacunar de Al-Hallāj, în *Divān, Yatīma*, 6: „A Sa aducere-aminte este a mea, iar a mea aducere-aminte este a Sa. Cum ar fi cu puțință ca, reamintindu-ne laolaltă, să existăm altfel decât împreună?”<sup>69</sup> Niffarī va deveni un „conviv al lui Dumnezeu” (*jalīs Allāh*) și un „om al viziunii” (*sāhib al-ruʿya*) grație ontologiei teandrice al cărei har îl poziționează în „stațiile” (*mawāqif*) care organizează apropierea dintre esența umană și esența divină, îl investește cu puterea de a participa, în fiecare „stație” (*waqfa*), la un dialog al vorbirii-tăcerii, al învăluirii-dezvăluirii, al viziunii, dincolo de care ființa omenească va contempla Ființa Divină prin „viziunea majoră” al cărei apogeu ontologic îndepărtează „vălul” tuturor „stațiilor”: „Domnul meu (*manlāyī*) m-a așezat în stația viziunii Sale majore, iar apoi mi-a spus: oh, tu, om al viziunii și conviv al lui Dumnezeu, unde sunt, prin urmare, stațiile sfinților și opririle celor care se poziționează dinaintea Mea? Privește cum Eu am construit vălul, iar în văl am construit toate stațiile și toate opririle. Privește: acestea sunt vălurile ochilor, iar acelea sunt vălurile inimilor! (...) Iar El mi-a spus: omul care se situează la nivelul rostirii (*qawlāniya*), Mă vede atunci când vorbește, dar nu Mă vede cu aceeași viziune dacă tace. Viziunea sa, care este adevărul său, se află în vorbirea sa, dar adevărurile

<sup>64</sup> Ilustru magistrul *Sūfī* și *qādī* al orașului Basra, Abū Saʿīd Hasan Ibn Abīl Hasan Yasār Maysānī Basrī a contribuit la soluționarea crizei politico-religioase cu care Comunitatea musulmană primară s-a confruntat în anii 656-661. Exegeza (*Tafsīr*) sa despre textul *Qurʿān*-ului se întemeiază pe o meditație dinamică, pozitivistă. În acest sens, el a afirmat că în timpul „ascensiunii nocturne” (*miʿrāj*; cf. *Qurʿān*, S. XVII – *Miʿrāj*, 1) Profetul Muhammad a contemplat însăși Esența divină și considera că numai actele explicite de supunere față de Dumnezeu sunt în măsură să mențină vitalitatea credinței. Hasan Basrī a întemeiat „știința inimilor” (*ilm al-qolūb*) pe „asceză” (*ṣūbā*), „abstinență scrupuloasă” (*warāʿ*), „teamă” (*khamf*) și „audierea atentă” (*istimāʿ*) a Cuvântului lui Dumnezeu. Opera sa este alcătuită din *Mawāʿiẓ* (*Predici*), *Masaʿil* (*Întrebări*) și *Riwayāt* (*Enunțuri*). Cf. Massignon, *Essai*, p. 174-201.

<sup>65</sup> Cf. Abūl Hasan Al-Shushtarī, *Divān*, Alexandria, Nashār, 1960, p. 75.

<sup>66</sup> Cf. Nwyia, *Exégèse*, p. 352-354.

<sup>67</sup> Cf. *Qurʿān*, S. XVII – *Miʿrāj*, 1, Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 274.

<sup>68</sup> Cf. *Qurʿān*, S. LIII – *Steaua*, 10, Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 550.

<sup>69</sup> Cf. Al-Husayn Ibn Mansūr Al-Hallāj, *Divān, Yatīma*, 6. Trad. Louis Massignon, Paris, Editions du Seuil, 1981, p. 138.

vorbirii sale se află în tăcerea sa, nu în vorbirea sa. (...) Prin urmare, tu ești omul viziunii majore, deoarece tu Îl vezi pe Dumnezeu fără nici un vâl între El și tine. Vorbirea este un vâl în calea viziunii, la fel ca știința și acțiunea. Dar există slujitori ai Mei care Mă văd dincolo de văluri.”<sup>70</sup> Paul Nwyia a observat că experiența trecerii prin fiecare „stație” (*waqfa*) implică identificarea pelerinului teandric cu două timpuri: un „timp al viziunii”, în care conștiința sa depășește categoriile de „subiect” și „obiect”, este covârșită de beatitudinea uniunii mistice, este aneantizată în realitatea reală a *tawhid*-ului; un „timp al reîntoarcerii”, al redobândirii treptate a memoriei despre conținutul existențial al realității ireale, în care conștiința sa rememorează facultatea de a utiliza limbajul omenească<sup>71</sup>. Niffarî va evoca experiența identificării ontologice cu *tawhid*-ul prin pronunțarea cuvântului *awqafanî*, simbol al ontologiei teandrice: „Iar eu am spus atunci *awqafanî*. Înainte de această reîntoarcere, eu nu aveam nimic de spus, deoarece El mi-a arătat *tawhid*-ul și eu eram în El, ignoram aneantizarea (*fanā*) și perenitatea (*baqā*). El m-a făcut să ascult *tawhid*-ul, iar eu ignoram ceea ce ascultam. După aceasta, El m-a readus la ceea ce eram înainte, iar eu am văzut, pe parcursul acestei reîntoarceri, o foaie scrisă, al cărei conținut vi-l comunic, după ce am citit-o.”<sup>72</sup> Pentru a realiza scopul „uniunii” (*ittihād*), ființa omenească trebuie să preserveze puritatea ontologiei teandrice, să elibereze calea „dialogului dintre cele două esențe” de toate ipostazele lumii, în calitate de eveniment exterior atât față de viul divin, cât și față de viul uman, prin parcurgerea unei „scări” (*sullam*) apofatice: „știința” (*ilm*) trebuie respinsă în „literă” (*harf*); „gnoza” (*ma’rifā*) trebuie respinsă în „știință”; „reamintirea lui Dumnezeu în inimă” (*dikr*) trebuie respinsă în „gnoză”; în cele din urmă, „Numele Divin” trebuie respins în „Esență” (*dāt*); la rîndul ei, respingerea „Esenței” trebuie să fie urmată de respingerea „respingerii” însăși în „viziune” (*ru’ya*)<sup>73</sup>. Niffarî accede astfel la „un *mawqif* dincolo de *waqfa*”, o „oprire dincolo de oprire” în care ființa omenească primește, dinaintea lui Dumnezeu, adevărul revelației-de-sine în calitate de „ființă-pentru-Dumnezeu”<sup>74</sup>. Aflat în *waqfa*, omul interpelat de Dumnezeu este identificat cu revelația ontologiei infinitului: „Tu ești sensul întregului univers (*anta ma’na al-kawn kullihî*)!”<sup>75</sup> Situat în prezența lui Dumnezeu, omul investit cu atributele divine participă la „compasiunea creatoare” (*rahmaniya*), se bucură de privilegiul de a acționa asupra universului creat: „La dreapta ta se află suveranitatea Mea, iar Eu Mă aflu în spatele suveranității. La stînga ta se află liberul Meu arbitru,

<sup>70</sup> Ms. Hacı Mahmud 2406, fol. 167a–168b, Istanbul. Cf. Nwyia, *Exégèse*, p. 357–3549.

<sup>71</sup> Cf. Nwyia, *Exégèse*, p. 360.

<sup>72</sup> Cf. Muhammad Al-Niffarî, *Kitāb al-mawāqif wa-l-muhātabāt*. Trad. Arthur J. Arberry, *The Mawāqif and Muhātabāt*, Cambridge, UK, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1935, p. 79. De asemenea, Nwyia, *Exégèse*, p. 360.

<sup>73</sup> Cf. Niffarî, *Kitāb al-mawāqif wa-l-muhātabāt*, Arberry, *The Mawāqif and Muhātabāt*, p. 89. De asemenea, Nwyia, *Exégèse*, p. 361.

<sup>74</sup> Cf. Nwyia, *Exégèse*, p. 383.

<sup>75</sup> Cf. Niffarî, *Kitāb al-mawāqif wa-l-muhātabāt*, Arberry, *The Mawāqif and Muhātabāt*, p. 5. De asemenea, Nwyia, *Exégèse*, p. 384.

iar Eu Mă aflu în spatele liberului arbitru. Lumina Mea există în ochii tăi, iar Eu Mă aflu în spatele luminii. Cuvîntul Meu există pe limba ta, iar Eu Mă aflu în spatele Cuvîntului. Ți-am arătat că Eu am așezat în ființă ceea ce am așezat, iar Eu mă aflu în spatele a ceea ce am așezat. Deoarece Eu nu am așezat dinaintea ta vreun obiect care să fie altceva decît Eu Însuși.<sup>76</sup> „Oprit” în spațiul infinit al ontologiei teandrice, omul îndumnezeit are revelația îndumnezeirii propriului său limbaj, a rostirii divine care realizează rostirea umană: „Dacă tu Mă vezi, nu-ți vor rămîne decît două rugăciuni. În absența Mea, Îmi adresezi ruga să te păstrez în viziunea Mea. Iar în viziunea Mea, Îmi adresezi ruga să poți să spui unui lucru «Fii (*Kun*)! Iar el va fi<sup>77</sup>».”<sup>78</sup> Paul Nwyia subliniază că textul lui Niffarî se deschide cu anunțul despre dispariția nopții și se încheie cu viziunea despre lumina eschatologică din Ziua Domnului, în cadrul unui sistem religios al simbolurilor cosmice fundamentale, care postulează că ziua și noaptea reprezintă cei doi poli ai experienței mistice: „noaptea”, divinitatea se manifestă în calitate de „Dumnezeu Transcendent”, față de Care întreaga creație proclamă că nimeni nu se aseamănă cu El; „ziua”, divinitatea se manifestă în calitate de „Dumnezeu Imanent”, Care se revelează omului prin limbajul simbolurilor care definesc esența umană<sup>79</sup>. Creat de voința divină ca „sens al universului”, omul este investit cu puterea de a descifra alfabetul limbajului divin, alcătuit din marile simboluri cosmice<sup>80</sup>: atunci cînd omul îndumnezeit vorbește limbajul lui Dumnezeu, Dumnezeu vorbește limbajul omului îndumnezeit.

În contextul „hibridizării” dintre hermetismul greco-egiptean și spațiile religioase abrahamice, intrarea puterilor-atributelor divine și manifestarea Cuvîntului lui Dumnezeu (*Lógos, kalamu-Allah*) în spațiul ontologiei omenesti definesc metamorfoza esenței umane în realitate teandrică. Experiența îndumnezeirii reprezintă momentul de apogeu al gnozei hermetismului helenistic și al teologiei *Sūfi* elaborate de Niffarî. În tradiția Școlii din Basra, rescrierea *Sūfi* a teologiei mistice hermetice asimilează „regenerarea” și consubstanțialitatea dintre rostirea omului îndumnezeit și puterea creatoare a limbajului divin. Absorbit în ontologia divină, viul omenesc este identic cu infinitul spațial-temporal, se revelează ca sens al universului, ca sigiliu al alfabetului cosmic ivit din ziua imanenței și noaptea transcendenței divine.

<sup>76</sup> Cf. Niffarî, *Kitāb al-mawāqif wa-l-muhātabāt*, Arberry, *The Mawāqif and Muhātabāt*, p. 8-9. De asemenea, Nwyia, *Exégèse*, p. 385-386.

<sup>77</sup> Cf. *Qur'ān*, S. XXXVI – *Ya sin*, v. 82.

<sup>78</sup> Cf. Niffarî, *Kitāb al-mawāqif wa-l-muhātabāt*, Arberry, *The Mawāqif and Muhātabāt*, p. 52. De asemenea, Nwyia, *Exégèse*, p. 386.

<sup>79</sup> Cf. Nwyia, *Exégèse*, p. 400.

<sup>80</sup> Cf. Nwyia, *Exégèse*, p. 405-407.

## Bibliografie

- Altaner, Berthold, *Précis de patrologie*, Paris & Mulhouse, Editions Casterman & Editions Salvator, 1941.
- Arberry, Arthur J., *The Koran Interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Brashler, James; Dirkse, Peter A.; Parrott, Douglas M. (trad.), *Discursul despre cel de-al optulea și cel de-al nouălea*, VI, 6, 56, 15 – 63, 15, în James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988.
- Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Paris, Editions Gallimard, 1964.
- Dodd, C. H., *The Bible and the Greeks*, London, Hodder & Stoughton, 1954.
- Festugière, André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- Fowden, Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach of the Late Pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Goldberg, Sylvie-Anne și Wigoder, Geoffrey (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Editions du Cerf, 1993.
- Al-Husayn Ibn Mansūr Al-Hallāj, *Divān*. Trad. Louis Massignon, Paris, Editions du Seuil, 1981
- Hayman, Peter, „The Temple at the Center of the Universe, Some Observations on *Sefer Yetsirah*”, în *Journal of Jewish Studies*, Yarnton, Yarnton Manor, Oxford Center for Post-Graduate Hebrew and Jewish Studies, 35/1984.
- Jābir Ibn Hayyān, *Kitāb al-sab'in (Cartea celor șaptezeci)*. Trad. Pierre Lory, *Dix traités d'alchimie*, Paris, Editions Sindbad, 1996.
- Lelli, Fabrizio, “Hermes among the Jews: *Hermetica* as *Hebraica* from Antiquity to the Renaissance”, în *Magic, Ritual and Witchcraft*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, II, 2/2007.
- Marquet, Y., „Ikhwān al-safā”, în H. A. R. Gibb, J. K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. III, p. 1071-1076
- Massignon, Louis, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- Massignon, Louis și Gardet, L., „Al-Hallāj, Abū'l-Mughhith Al-Husayn Ibn Mansūr Ibn Mahammā Al-Baydāwī”, în H. A. R. Gibb, J. K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. III, p. 99-104.
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Editions du Cerf, 1999.
- Massignon, Louis, „Appendice III – Inventaire de la littérature hermétique arabe”, în André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris, Les Belles Lettres, 2006, I – *L'Astrologie et les sciences occultes*, p. 384-400.

- Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Patrologia Latina*, Paris, Editions Petit Montrouge, 1844-1845.
- Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus. Patrologia Graeca*, Paris, Editions Petit Montrouge, 1857.
- Ms. Arab 161 / *Edinburgh Codex*, Edinburgh University Library, Edinburgh.
- Ms. Arabe 1489, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- Ms. Haci Mahmud 2406, fol. 167a–168b, Istanbul.
- Ms. Köprülü 1589, Istanbul.
- Muhammad Al-Niffarī, *Kitāb al-mawāqif wa-l-mubātabāt*. Trad. Arthur J. Arberry, *The Mawāqif and Mubātabāt*, Cambridge, UK, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1935.
- Nwyia, Paul, *Ibn ‘Abbād de Ronda*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1961.
- Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1991.
- Robinson, James M. (ed.), *The Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988.
- Rudolph, Kurt, *The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1987.
- Russell, Norman, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford–New York, Oxford University Press, 2006.
- Sauneron, Serge și Yoyotte, Jean, „La naissance du monde selon l’Égypte ancienne”, în Anne-Marie Esnoul, Paul Garelli, Yves Hervouet, Marcel Leibovici, Serge Sauneron, Jean Yoyotte (ed.), *La Naissance du Monde* (Sources orientales, I), Paris, Seuil, 1959.
- Scholem, Gershom G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1974.
- Scholem, Gershom G., *Kabbalah*, New York, Dorset Press, 1974.
- Abū’l Hasan Al-Shushtarī, *Dimān*, Alexandria, Nashār, 1960.
- Ziai, Hossein, „Al-Suhrawardī, Shihāb Al-Dīn Yahyā Ibn Habash Ibn Amīrak Abū ‘l-Futūh”, în H. A. R. Gibb, J. K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. IX, p. 782-784.

## ASPECTE LEXICALE ÎN BIBLIA DE LA BUCUREȘTI (1688) ȘI ȘAPTE TAINÉ A BESEARECII (1644). STUDIU COMPARATIV

DR. IULIA MAZILU (BUCĂȚARU)  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
mzliulia@yahoo.com

**Abstract:** This study, *Lexical Aspects in Biblia de la București (1688) and Șapte taine a beserecii (1644). Comparative Study*, will provide some particular aspects regarding two old Romanian texts: *Biblia de la București* and *Șapte taine a beserecii*. The present analysis highlights old Romanian lexical elements. Thus, our research will focus on the missing or less known words in Romanian actual language. The aim is to highlight some specific lexical items as old Romanian language is recorded in these texts or, on the contrary, their replacement by other terms. Our research is based also on the synonymic series common to old Romanian language.

**Keywords:** old Romanian language, lexical items, missing or less known words, synonymic series.

### 1. Introducere

Pentru că studiul lexical reprezintă un aspect important în cercetarea stadiului de evoluție a limbii, ne propunem în lucrarea de față să supunem analizei câteva cuvinte specifice limbii române vechi, cuvinte dispărute din limba română actuală, înregistrate deopotrivă în *Biblia de la București* și în *Șapte taine ale beserecii*, text tipărit la Iași în anul 1644.

Lexicul supus analizei face parte din limbajul uzual al limbii române și am dorit să urmărim unitatea în ceea ce privește vocabularul comun din secolul al XVII-lea. De aceea am ales spre comparație elemente care aparțin uzului obișnuit luând în considerare faptul că textele aparțin unor regiuni geografice, perioade și autori/traducători diferiți.

În redactarea acestei lucrări am folosit ca lucrări de referință lucrarea *Șapte taine a beserecii*, în transcriere proprie, și *Biblia de la București*, ediția tipărită în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum* (1988 și urm.). Dată fiind structura ediției, am luat în considerare și ocurența termenilor supuși analizei în ms. 45 și în ms. 4389. Astfel, lucrarea de față are în vedere folosirea termenilor analizați în lucrările la care ne-am referit sau, dimpotrivă, opțiunea diferită în selecția lexicală.

Potrivit tiparului impus de edițiile de texte, am grupat cuvintele pe care le-am supus analizei după limba de origine.

## 2. Cuvinte dispărute din limba literară actuală sau puțin cunoscute

### 2.1 Cuvinte de origine latină

**a cure** „a curge” (< lat. *currere*): *și-ț voi da 12 pomi cu toate fealurile de poame și alătea izvoară de vor cură miare și lapte* (ȘT, 312). Verbul *a curge* nu prezintă pe *g* analogic, pe parcursul textului fiind folosită forma *a cure*, urmașul lat. *currere. de vor cură miare și lapte* (ȘT, 312), *de să va prileji să-i cură sînge den nas* (ȘT, 113). Aceeași situație o prezintă și BB, verbul înregistrându-se doar în această formă: *dède glasuri și piatră și cură foc pre pămînt* (Ex., 9, 13). Aceeași formă se înregistrează în ms. 45 și ms. 4389. Forma analogică *a curge* (formată după *merg, șterg*, perfectul *mers, șters*, ca și *curs*) nu se înregistrează în BB. Totuși, atît în BB, cît și în ȘT forma *curge* stă la baza participiului *curs* din *au curs* (ȘT, 41), *cursul* (BB, Lv., 15, 15), a adjectivului *curgătoare* (ȘT, 113) și a infinitivului lung substantivizat *curgere. curgerea lui* (BB, Lv., 15, 33).

**a custa** „a trăi, a fi în viață” (< lat. *consto, -āre*) este folosit o singură dată în ms. 45: *Tatăl vostru cel bătrîn... cum custă?* (Fac. 43, 27), termenul fiind dublat pe margine de sinonimul *trăiește*. Ultimul termen a fost adăugat de către copistul muntean al manuscrisului. Cuvîntul *a custa* era folosit în mod curent în scrierile din a doua jumătate a secolului al XVII-lea din Moldova, Banat, Transilvania de sud-vest, Crișana, cum rezultă din datele oferite de DLRLV, s. v. Termenul este înregistrat în *Cazania* mitropolitului Varlaam, dar nu este înregistrat în ȘT și nici în BB, fiind înlocuit de sinonimul mai nou *a trăi*.

**despuetóriu** (format de la **a despune** „a stăpîni” < lat. *dġsponġre*) „stăpîn, stăpînitor”: *Iară cġla ce nu va vrea pacea, acela iaste despărțit de Dumnedzău și den ceata preoțască ca un călătoriu de învățaturile despuetóriului Dumnedzău* (ȘT, 135). Cuvîntul a fost atestat în *Codicele Voronețean* și în textele coresiene. În secolul al XVII-lea termenul apare la Varlaam în *Cazanie* și *Răspuns*, în *Pravila aleasă* și la Dosoftei. Termenul nu se înregistrează în BB, ci doar în ms. 45: *Despuetóriule, Doamne!* ms. 45, (Fac. 15, 2); *Despuetóare, Doamne!* ms. 45, (Fac., 15, 8). În BB este înlocuit prin *stăpîn/ stăpînitoare: Stăpîne, Doamne, ce vei da mie?* (Fac., 15, 2) sau *Stăpînitoare Doamne* (Fac., 15, 8), iar în ms. 4389 se înregistrează *stăpîne. Stăpîne Doamne* (Fac., 15, 2, 8).

**fur** (<lat. *fur*) „hoț, tîlhar”: *Pentru fur și pentru gazda cea de furi ce ascunde furtușagul* (ȘT, 197). Cuvîntul a fost înregistrat în texte aparținînd secolului al XVI-lea (*Psaltirea Hurmuzachi, Psaltirea Scheiană, Codicele Voronețean* și la Coresi) și în *Răspunsul* mitropolitului Varlaam, în *Noul Testament de la Bălgrad*, la Dosoftei și la Neculce. În *Biblia de la București: De se va afla în groapă furul, și rănindu-l va muri, nu iaste lui ucideră* (Ex., 22, 2); tot astfel se înregistrează în ms. 45. Cuvîntul *furul* este prezent și în ms.



4389 (Ex., 22, 2, 3, 8). Termenul *fur* este un element caracteristic limbajului bisericesc<sup>1</sup>.

**a impresura** „a apăsa, a asupra, a năpăstui” (< lat. *\*pressuro*, *-āre*, din *pressura*, *-ae* „apăsare” cu prefixul *in-*) are sens etimologic în ȘT „*cela ce va giura cu strîmbul de va impresura ócina cuiva*” (ȘT, 204), *Muiarea ce va adormi de greu și-ș va impresura cuconul lîngă sine și-l va năduși de-l va omorî* (ȘT, 211). Termenul se înregistrează și în ms. 4389: „*Împresurați oamenii aceștia cu lucrul... [ca] să nu cugete cu cugetul lor lucruri dășarte*” (Ex., 5, 9). În BB termenul este înlocuit de *îngreuiă*: *Îngreuițe-se lucrurile oamenilor acestora și grijască aceștea și nu grijască întru cuvinte deșarte* (Ex., 5, 9), ca și în ms. 45: *Îngreueadză-să lucrurile oamenilor acestora și grijască aceștea și nu grijască întru cuvinte deșarte* (Ex., 5, 9).

**judet** (giudeț) „judecată, proces” (< lat. *judicium*), în ms. 45: *Să nu întorci giudețul mēserului întru județul lui* (Ex., 23, 6) ca și în ȘT: *Iară el cum va fi are a da samă înaintea înfricoșatului giudeț ca un nedestóinic și vinovat trupului și sîngelui Domnului nostru* (ȘT, 150). În ms. 45, termenul cunoaște un număr de 15 ocurențe, dintre care 9 au inițială *gi-* [g], specifică variantei literare moldoveneste<sup>2</sup>, iar 6 au *j-*, sensul fiind cel consemnat mai sus. Echivalentul în textele de factură muntenească, anume BB și ms. 4389, este *judecată*: *Să nu întorci judecata săracului în judecata lui* (Ex., 23, 6).

**mișel** „sărac” (< lat. *mīsellus* < *mīser*) se înregistrează în ȘT: *să să întreabe acea dobîndă cu asupraală de va vrea să o împarță mișeilor* (ȘT, 154). Cu același sens este înregistrat în ms. 4389: *Să le lăsaț [spicele] săracului, și mișălului, și streinului* (Lv., 23, 22). În ms. 45, cuvinte adăugate pe margine de altă mînă: *Iar de vei culēge viia ta, să nu aduni rămășița după tine, ce săracului, și vineticului și văduvei să laș să ia* (Dt., 24, 21). În BB este înregistrat doar *sărac*: *celui sărac*, în ms. 4389: *Săracului*. În ȘT cuvîntul se înregistrează și cu sensul de „rău, păcătos, slab”, cu valoare de interjecție: *mișel de acela preot ce nu va slujî* (80).

**mortăciună** „hoit, stîrv, cadavru”, folosit cu valoare adjectivală: *Pentru cela ce va mînca carne mortăciună sau de fiară sălbatică* (ȘT, 212). Cu aceeași formă, dar cu valoare substantivală, este înregistrat în BB: *Și toată mortăciunea să nu mîncați* (Dt., 14, 21) și ms. 45: *Și toată mortăciunea să nu mîncați* (Dt., 14, 21). În BB și în ms. 45 apare forma *mortăciune*, iar în ms. 4389 apare forma *mortăcină*: *Iar de va cădea mortăciinea lor or în ce sămănatură* (Lv., 11, 37), formă care alternează însă cu cea în *-iune*. *Și cela ce va purta mortăciunea lor să-ș șpēle hainele și să fie necurat până seara* (Lv., 11, 28).

**a răpoosă** (< lat. *repausare*) „a se odihni, a muri”: *Și așe-au răpoosăt Domnul cu moartea svînții sale, pre moarte cu moartea au omorît* (ȘT, 126). Forma care prezintă pe [oo] este

<sup>1</sup> *Vezî*, BB, St. L. Ex, p. 29.

<sup>2</sup> Prezența lui [g] constituie normă în textele din Moldova în prima jumătate a secolului al XVII-lea. [g] trece la [j] pînă la sfîrșitul acestui secol. *Vezî ILRL*, Acad. 1997, p. 108 și 315.

veche. Termenul este înregistrat în secolul al XVI-lea în *Psaltirea Scheiană, Codicele Voronețean, Palia de la Orăștie* și la Coresi. În secolul următor se înregistrează la Dosoftei și Gr. Ureche. În BB termenul este folosit cu primul sens și este înlocuit cu *a se odihni*: *Și să odihni preste ei dubul* (Nm., 11, 26). Doar în ms. 4389 se înregistrează forma care prezintă un singur [o]: *Și răposă dubul pre dînșii* (Nm, 11, 26).

## 2.2 Cuvinte de origine slavă veche sau slavonă

**iznoává** (< v. sl. *ИЗЪ НОВА*) „din nou”: *Iară de să va tîmpla după botedz să fie viu pruncul și să însănătoșeadze, să-l boteadze preotul de iznoává și deplin* (ȘT, 23). Cuvîntul este înregistrat în *Palia de la Orăștie* și, în secolul al XVII-lea, la Dosoftei și la Varlaam și în *Biblia de la București*: *Și vîia ta să nu o culegi de iznoává* (Lv. 19, 10; la fel în ms. 45; în ms. 4389: *Să nu o culegi de tot*).

**a se leni** (< v. sl. *ЛЕНИТИ СЛ*) „a se codi”: *De să va prileji pruncului să fie bólnav spre moarte și vor chema preotul să-l boteadze, iară el nu va mearge, ce să va leni și va muri pruncul nebotedzat, acest păcat iaste asupra preotului și să aibă canon foarte tare, după cumu-i va părea Arhiereului* (ȘT, 30 – 31). Cuvîntul se înregistrează cu acest sens în *Codecele Voronețean* și în *Cazania a doua* a lui Coresi, la Varlaam, Simion Dascălul, Dosoftei și Cantemir. În BB a fost înlocuit de termenul *lenevi*: *Rogu-te, nu te lenivi a veni cătră mine* (Nm., 22, 16), iar în ms. 4389: *Rogu-te, nu te lenivi a veni la mine* (Nm., 22, 16). Doar în ms. 45 se înregistrează *a se leni*: „*Rogu-te, nu te leni a veni cătră mine!*” (Nm, 22,16).

**ócină** (< slavon. *ОТЪЧИНА*) „patrimoniu, moștenire, moșie, avere care constă din pămînt, proprietate”: *Pentru ceta ce-ș va călca giurămîntul și pentru mărturia menciunoasă și pentru ceta ce face asupreală de ia ócina cuiva cu giurămînt sau și alt lucru, ceta* (ȘT, 203). Termenul se întîlnește în secolul al XVI-lea la Coresi, în *Palia de la Orăștie* și în *Psaltirea Scheiană*. În secolul al XVII-lea apare la Varlaam în *Leastvița* și *Cazanie*, la Ureche, M. Costin și la Dosoftei. De asemenea, termenul este înregistrat în BB: *Peșteră întru ocină de mormînt* (Fac., 50, 13). În ms. 45 termenul folosit este *avêre*: *Avêre de mormînt*.

**ocropí** (< slavon. *ОКРОПИТИ*) „a uda, a stropi”: *Dup-aceia să citească molitvele ceale de otrîțanie de la botedz și după osveăștenie să ocropască pre toți cîți să vor găsi acoloa* (ȘT, 220). Termenul este înregistrat la Dosoftei. În BB este folosit verbul *a stropi*: *cu apă de stropire nu se-au stropit pre dînsul* (Nm., 19, 20) și substantivul *stropire*: *apă de stropire* (Nm., 19, 20). Trebuie menționat însă că manuscrisul 45 prezintă forma *a încropi*: *căce apă de curățenie nu s-au încropit preste însul* (Nm., 19, 20), dar și substantivul *uncropire*: *apa uncropirei* (Nm., 19, 21). Sensul lui *a încropi* „a stropi” este etimologic și nu a fost înregistrat în dicționare<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Vezi BB, St. L. Nm., p. 22.

**pámente** (< slavon. ПАМЯТИЕ) „pomenire, ceremonie religioasă pentru un mort”: *Iară de vor muri acei prunci într-acei botedz nu deplin și de nevoie, pre aceștia încă-i va priimi Dumnedzău ca și pre cei botedzâți, și să-i provodească și să le facă toate pámențile după obiceiul creștinesc* (§T, 23). Cu acest sens termenul este atestat la Coresi, iar în secolul următor la Dosoftei. În BB se înregistrează atât sinonimul *pomenire*: *Și va fi zăoa aceasta voaă pomenire* (Ex., 12, 14), *pomenirea trâmbișilor* (Lv., 23, 24), *voiu potoli dentru oameni pomenirea lor* (Dt., 32, 26), cât și *pámente*: *jîrtvă de pámente* (Nm., 5, 15). În ms. 4389 se înregistrează *aducere-aminte*: *Și să vă fie zăoa aceasta întru aducere aminte* (Ex., 12, 14) sau *pomenire*: *jîrtva pomenirei* (Nm., 5, 15), *voiu potoli dentru oameni pomenirea lor* (Dt., 32, 26). Ms. 45 prezintă consecvent termenul *páminte*: *Și va fi dzua aceasta voaă páminte* (Ex., 12, 14), *pámente de trâmbișă* (Lv., 23, 24), *jîrtvă de páminte* (Nm., 5, 15), *Voi potopi dentru oameni pámintea lor* (Dt., 32, 26). Sunt atestate și formele de genitiv – dativ sg. art. *páminteei*, în ms. 45 (Nm, 5, 26); *pámentii*, în BB (Nm., 5, 26).

**a pomăzui** (< v. sl. ПОМАЗАТИ) „a mirui”: *De-aciaa va ceti molitvele Svîntului Mir și-l va pomăzui pre dîns...* (§T, 20). Termenul este înregistrat la Coresi, în *Pravila aleasă*, la Dosoftei și în *Biblia de la București*: „*Vei pomăzui pre dînșii?*” (Ex., 28, 37), *și să să pomăzuiască ei întru dînsele* (Ex., 29, 29), *Untdelemn, unsoare de pomăzuit sfînt va fi acesta* (Ex., 30, 31) și în ms. 45: *și-i vei pomăzui* (Ex., 28, 37).

**a posluși** (< slavon. ПОСЛУШАТИ) „a sluji, a oficia slujba religioasă”: *De să va prileji într-un loc să fie numai un preot, să nu fie altul și de va vedea o nevoie, că-i iaste pruncul în cumpănă de moarte, să nu-l lase, ce să-l boteadze pre fiu său ca și alt preot și de preunteasă ca să nu să împartă, pentru căce au fost altul nănaș, iară el numai ce-au poslușit* (§T, 25). În secolul al XVII-lea se întâlnește la Dosoftei și în *Biblia de la București*: *poslușăști la mine încă alți șapte ani* (Fac., 29, 27), *Vom posluși lui* (Nm, 3, 6), *tot cela ce întra a posluși* (Nm, 4, 40) *tot lucrul de poslușit* (Nm., 28, 25). În BB termenul intră în relație de sinonimie cu *a sluji*: *cîndu mergu să slujască cătră jîrtăvnicul sfîntului* (Ex., 28, 39). În ms. 45 se înregistrează de asemenea *a posluși*: *Cînd mergu a posluși cătră jîrtăvnicul sfîntului* (Ex., 28, 39), iar în ms. 4389 frecvent se folosește *a sluji*.

**a se stidi** (< slavon. СТИДѢТИ СЯ) „a se sfi, a se rușina, a nu îndrăzni”: *Deci nu te stidî, nice te înfricoșa sau să-ți fie rușine de mene, de un păcătos...* (§T, 184). Nu dispunem de atestări pentru secolul al XVI-lea<sup>4</sup>, în secolul al XVII-lea se regăsește la Dosoftei și în *Leavnița* lui Varlaam. În BB termenul este înlocuit de *a se rușina*: *Nu să rușina* (Fac., 2, 25), iar în ms. 4389: *Nu le era rușine* (2, 25). Doar ms. 45 înregistrează termenul *a se stidi*: *Nu să stidiia* (Fac., 2, 25).

<sup>4</sup> Cf. DLR, s. v.

**umiválniță/ omiválniță** (< slavon. **УМИВАЛНИЦА**) „vas în care preotul, în timpul slujbei religioase, își spală mîinile”: *Și dacă va săpa acel marmure să-l speale foarte bine și să vearse apa acolo la umiválniță* (ȘT, 94 – 95). Forma cu [o] inițial apare o singură dată, în timp ce forma cu [u] apare de trei ori. Cu sensul din ȘT, termenul era folosit frecvent în limba română veche<sup>5</sup>. În BB termenul folosit frecvent este cel de *spălătoare*: *Și vei unge spălătoare și fundul ei și o vei sfinți pre ea* (Ex., 40, 10), *și vor acoperi spălătoare și fundul ei* (Nm., 4, 15). În ms. 45 termenul folosit adesea este *medelniță* „lighean, vas de spălat pe mîini, pe față” (< vsl. **МЕДЕЛНИЦА**): *Și medelnița, și fundul lui* (Ex., 31, 8), *Și vei pune medelnița între cortul mărturie și între jirtăvnic* (Ex., 40, 7), cu varianta *medenniță* în *și medennița, și fundul ei și le-au sfințit pre însă* (Lv., 8, 11), *și vor acoperi medelnița și fundul ei* (Nm., 4, 15). Ms. 4389 prezintă consecvent termenul *leghin* (< tc. *legen*)/ *lighin* „lighean”: *și toate vasele lor, lighinul, și toate fundurile lui* (Ex., 30, 28) *și lighinul, și fundul lui* (Lv., 8, 11), *să acopere lighinul și fundul lui* (Nm., 4, 14). În ms. 45 se înregistrează *leghin* (Ex., 30, 18), cuvîntul fiind adăugat pe margine, de aceeași mînă, ca sinonim al lui *medelniță*, din text.

**vólnic** (< cf. v. sl. **ВОЛНЬ**) „liber, slobod”: *Dece bărbatul cu muiarea ce să vor fi împreunat fără leage, aceea nu-i nice o împreunare, ce poate ficine să o despartă. Bărbatul iaste vólnic a-și lăsa muiarea cînduși va vrea* (ȘT, 258). Se întîlnește în secolul al XVI-lea în *Psaltirea Scheiană* și la Coresi. De asemenea se înregistrează la Moxa, la Varlaam și Dosoftei<sup>6</sup> și la Cantemir. În BB se înregistrează sinonimul *slobod*: *iară la al șaptele an îl vei trimite slobod, în dar* (Ex., 21, 2), *nu voi să mă duc slobod* (Ex., 21, 5), *slobozî va trimite pre ei pentru dintele lor* (Ex., 5, 27), în timp ce manuscrisul 45 prezintă termenul *volnic*: *Îl vei slobodzî volnic în dar* (Ex., 21, 2), *nu voi să mă duc volnic* (Ex., 21, 5), *volnici îi va trimite pre ei pentru dintele lor* (Ex., 21, 27). Ms. 4389 prezintă termenul *slobod*, ca și BB.

**zavístie** (< slavon. **ЗАВИСТЬ**) „invidie, pizmă, reavoință, intrigă”: *... să întoarce focul asupra lor cumu s-au fost întorcînd jărtva asupra lui Cain pentru că și acesta avea zavístie asupra frăține-său* (ȘT, 134). În secolul al XVI-lea se întîlnește la Coresi unde concurează cu forma *zavíst*, înregistrată și în *Codicele Voronețean*. În secolul următor apare la Dosoftei. Forma verbală *a zavístui* „a invidia, a pizmui” este folosită în BB: *și zavístuiră pre dînsul filistimii* (Fac., 26, 14), *și zavístui Rabil pre soru-sa* (Fac., 31, 1) și în ms. 45: *și zavístuiră pre însul filistimii* (Ex., 26, 14), *și zavístui Rabil pre soru-sa* (Fac., 30, 1). În ms. 4389 se înregistrează *a pizmui*, *a pizmi*, *a pune pizmă*.

<sup>5</sup> Cf. N. A. Ursu, *Contribuții* (2002), p. 66.

<sup>6</sup> Cf. DLR, s. v.

## 2.3 Cuvinte de origine greacă

**anátema** (< gr. ἀνάθεμα) „afurisit, blestemat, excomunicat de către biserică”: *Pravila apostolilor*, 50 de capete, dăce să fie anátema acela preot pentru că n-au dzis Hristos apostolilor „să botezgați întru moartea mea”, ce „întru numele Tatălui și a Fiului și a Dubului Svînt” (ȘT, 14). În secolul al XVI-lea se întâlnește în *Pravila Ritorului Lucaci* în forma *anátemat*, iar în secolul al XVII-lea cuvîntul apare la Dosoftei și *Mărgitare* (1691)<sup>7</sup>. Substantivul *anátemă* apare la Coresi. În BB se înregistrează *anathemă* „afurisenie, blestem, excomunicare” cu valoare substantivală: *Numi numele locului aceluia Anáthema* (Nm, 21, 3). La fel se înregistrează în ms. 45: *Și numiră numele locului aceluia Anathema* (Nm., 21, 3), iar în ms. 4389 *Și puse numele acelu loc Pustiire, adecă Anathema*. Cu valoare adjectivală se înregistrează în BB: *Anáthema vei fi [...] căci anáthema iaste* (Dt, 7, 27). La fel în ms. 45: *anathema vei fi [...] căce anathema iaste* (Dt., 7, 26), dar în ms. 4389 *blestemat: vei fi blestemat [...] să-l buleşti ca pre un blestemat* (Dt., 7, 26).

## 2.4 Cuvinte de origine maghiară

**ponoslu** „ocară, rușine” (< rom. *ponoslu* „a dojeni, a face reproșuri, a ocări, a insulta” < magh. *panaszol* < vsl. *пѡносѣ* „reproș”; modificarea semantică a etimonului maghiar în română s-a petrecut sub influența rom. *ponos* < vsl. *пѡносѣ*) *iaste de rîs și de graiurile oamenilor și de muștrare și ponóslu în tot ceas* (ȘT, 240). Termenul *ponoslu* „ocară, rușine” se înregistrează în ms. 45: *Luatu-mi-ai ponoslu* (Fac., 30, 23); *Iaste a ponoslu noao* (Fac., 34, 14), *Ponoslu iaste* (Lv, 20, 17). În BB termenul înregistrat frecvent este *ponos*: *Luatu-mi-au Dumnedzău ponosul mieu* (Fac., 30, 23), *iaste ponos noao* (Fac., 34, 14) sau *ocară: ocară iaste* (Lv., 20, 17), iar în ms. 4389 *împutăciune: Dășchise Domnul pîntecele mieu și au luat împutăciunea mea* (Fac., 30, 23), *ocară: iaste noaoă cu ocară* (Fac., 34, 14), *ocară lui iaste* (Lv., 20, 17). Cu sens diferit este înregistrat în BB: *Și adusără ponoslu pămîntului* (Nm, 13, 33), dar *întristare* în ms. 45 (Nm., 13, 33) și *înfrișare* în ms. 4389 (Nm., 13, 33).

**meștersúg** (< magh. *mesterség*) „viclenie, uneltire”: *Muiarea de va bea ierbi sau de va face orice meștersúg ca să nu poată face cuconi sau, dacă să va simți groasă, de va meștersugni în vreun chip să bea niscare ierbi pentru să-ș piardză pruncul den zgăul ei, sau, dacă-l va face, de-l va lepăda sau-l va omorâ, aceaia muiare ca să aibă canon ca și ucigătoriul cel de oameni* (ȘT, 207 – 208). Termenul se înregistrează la Coresi, la Dosoftei, Varlaam, Ureche, Neculce și Cantemir. Forma *meștersug* „artă” se înregistrează în ms. 45: „*Lucru de meștersug de piatră*” (Ex., 28, 11), iar în BB și în ms. 4389 se întâlnește *meștesug* (Ex., 28, 11; 30, 25; 35, 33). Verbul *a meștersugi* „a recurge la viclesuguri, la artificii” (< *meștersug*) se întâlnește în ms. 45: *Ia-mblați dară să-i meștersugim pre însii pentru ca să nu să înmulțască* (Ex., 1, 1); în BB și în ms. 4389: *Meștesugim* (ibid).

<sup>7</sup> Cf. Eugen Munteanu, *Lexicologie* (2008), p. 216.

## 2.5. Cuvinte de altă origine sau cu origine necunoscută

**fufeádză** (et. nec.<sup>8</sup>), formă veche a lui **fofeáză**, „suport la brațul sfeșnicului”: *Și sveașnicul besoarecii leǵii vechi șapte fufeádzze și șapte făclii avea de ardea* (ȘT, III – IV). Termenul se înregistrează în secolul al XVI-lea în *Palia de la Orăștie*. Ms. 45 prezintă același termen ca și ȘT: *Și vor lua haină albastră și vor acoperi sfășnicul ce lumineadză și fufédzele lui și lingurile lui și mucările lui* (Nm., 4, 9). Termenul folosit în BB este *luminările* (Nm., 4, 9), iar cel din ms. 4389 este *găocile* (Nm., 4, 9). Termenul se înregistrează și în ms. 4389: *de aur vărsat era și fofédzele lui și florile lui toate de aur vărsate* (Nm., 8, 4). În BB și ms. 45 termenul folosit este *fusul*.

**mozavír** (tc. *müzevvir*<sup>9</sup>) „defăimător, calomniator, om viclean”: *Iară mozavírul cela ce va fi cu doo feațe de va grăi cu omul și-l va vende cu cuvintele lui ceale înșălătoare acesta încă să aibă canon un an ca și ceialalți, însă de să va ispovedui de voia sa și să să părăsească* (ȘT, 206 – 207). Termenul este întâlnit la Dosoftei<sup>10</sup>. Forma verbală *a mozaviri* „a calomnia, a defăima, a ponegri, a vorbi de rău” (< mozavir „calomniator” < tc. *müzevvir*) se înregistrează doar în ms. 4389: *Se sfătuiră și-l mozaviriră* (Fac., 49, 22), *Nice să mozaviriră nice unul pre vecin* (Lv., 19, 11), *L-au mozavirit* (Dt., 33, 8). În ms. 45: *Cătră carele [Iosif] sfătuiuă suduia și ținea întru el domni șăgetăturilor* (Fac., 49, 23), dar și ms. 4389: *Că au bulit cuvântul Domnului* (Nm., 15, 31), termenul *a mozaviri* este adăugat pe margine pentru *bulit*. Sinonime ale acestui termen se înregistrează în BB: *Căce cuvântul Domnului au defăimat* (Nm., 15, 29), *L-au batjocorit* (Dt., 33, 8) și ms. 45: *Căce cuvântul Domnului lui l-au bulit* (Nm., 15, 29), *L-au suduit* (Dt., 33, 8).

**zgău** (et. nec.) „pîntece, uter”: *Muiarea de va bea ierbi sau de va face orice meștersug ca să nu poată face cuconi sau, dacă să va simți groasă, de va meștersugui în vreun chip să bea niscare ierbi pentru să-ș piardză pruncul den zăul ei...* (ȘT, 207 – 208). Termenul apare în secolul al XVI-lea în *Psaltirea Hurmuzachi*, *Psaltirea Scheiană*, *Codicele Bratul* și la Coresi. În secolul al XVII-lea se înregistrează la Varlaam și în *Pravila lui Vasile Lupu*. Termenul **zgău** cunoaște 7 ocurențe în BB: *și vădză că au luat în zău* (Fac., 16, 4), *doao limbi în zăul tău sint* (Fac., 25, 23) și tot atâtea în ms. 45: *2 năroade den zăul tău să vor împărți* (Fac., 25, 23), *și-i deșchise zăul ei* (Fac., 30, 22). În ms. 4389, este întâlnit o singură dată: *înclud încuié Domnul tot zăul denafară în casa lui Avimelele pentru Sarra* (Fac., 20, 18), în celelalte cazuri folosindu-se termenul *pîntece*.

<sup>8</sup> Cf. DLR, s. v., DEXI, s. v., NDULR, s. v.

<sup>9</sup> Cf. DLR, serie nouă, s. v.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

### 3. Sinonimia

În lucrarea *Șapte taine a besecării* se înregistrează folosirea a doi sau mai mulți termeni pentru a exprima noțiuni identice. Seriile sinonimice sunt alcătuite fie din elemente latine și elemente nelatine (adesea slave): *cap* – *glavă*, fie din derivate românești: *mîntuire* – *mîntuință*. În unele cazuri relația de sinonimie este dată de necesitatea de a explica sensul unui cuvînt sau de a sublinia acest sens: *O, gîndește înfricoșat și groaznic!* (ȘT, 144), ...*înfricoșata și groaznica a Lui a doo venire...* (ȘT, 87), *Pentru păcatul malachiei sau curvii* (ȘT, 288). Multe dintre aceste serii sinonimice nu mai sunt actuale astăzi, situație dată fie de dispariția din limbă a termenilor vechi: *a cerceta* – *a cerca*, fie de schimbarea sensului unora dintre termeni: *muncă* – *chin* – *usteneală*. Seriile sinonimice înregistrate în ȘT sunt:

*a fi anatema* (14) – *a fi afurisit* (104) – *a fi blăstămat* (279)  
*antimis* (40) – *pocroveț* (162)  
*a arăta* (298) – *a vădi* (141)  
*a se bucura* (65) – *a se veseli* (86)  
*cap* (254) – *glavă* (264)  
*a cerceta* (142) – *a cerca* (238)  
*credincios* (234) – *pravoslavnice* (299) – *mădular* (7)  
*cucon* (12) – *prunc* (14) – *copil* (253)  
*a se cumineca* (107) – *a se priceștui* (57)  
*cumenecătură* (6) – *priceaștenie* (82)  
*cuntenire* (264) – *opreliște* (29)  
*curvie* (288) – *malachie* (288)  
*a despărți* (251) – *a împărți* (263)  
*destoinic* „vrednic” – *harnic* „vrednic” (121)  
*domn* (4) – *despuietoriu* (135)  
*a dăzice* (18) – *a grăi* (35)  
*fapt* (167) – *lucru* (62)  
*a iubi* (62) – *a avea liubov* (133)  
*iertare* (215) – *iertăciune* (134)  
*îmă* (226) – *maică* (278) – *mîne-sa* (280) – *maștebî-sa* (283)  
*înfricoșat* (87) – *groaznic* (87)  
*întrebare* (147) – *văpros* (165)  
*întărit* (312) – *întemeliuit* (312)  
*a învăța* (86) – *a da învățătură* (130) – *a dăzice* (174)  
*lepădat* (13) – *oprit* (132) – *scos* (130) *de/den preoție*  
*limbă* (8) – *nărod* (133)  
*liubov* (132) – *dragoste* (173)  
*a lucra* (160) – *a face* (165) – *a deaistvui* (1) – *a împli* (39)

*lucru fără de lege* (155) – *răutate* (165) – *lucru rău* (154)  
*mărire* (VI) – *slavă* (VI) – *cinste* (VI) – *laudă* (VI)  
*a merge* (30) – *a îmbla* (139) – *a se duce* (73)  
*a merge* (293) – *a îmbla* (292) – *a se duce* (292) – *a se afla* (293) „a preacurvi”  
*mîntuire* (107) – *mîntuînță* (2)  
*milă* (205) – *milostenie* (211)  
*moarte* (199) – *perire* (83)  
*muncă* (280) – *chin* (132) – *usteneală* (168)  
*păcat* (55) – *greșală* (125) – *smenteală* (28)  
*părinte* (271) – *oteț* (11)  
*părinte* (281) – *tată* (280) – *tătîne* (283)  
*pîrăș* (140) – *vadnic* (140)  
*plecare* (169) – *smerenie* (65)  
*preot* (9) – *popă* (135)  
*pururea* (24) – *veacinic* (7) – *veaci de veaci* (218)  
*răspuns* (214) – *otreat* (225)  
*a se ruga* (169) – *a se închina* (122)  
*slobodzîe* (263) – *voie* (90)  
*a sluji* (68) – *a posluși* (25)  
*a socoti* (299) – *a gîndea* (58) – *a gîndi* (316)  
*șpăsenie* (82) – *ișbăvire* (70)  
*a sudui* (283) – *a ocărî* (283)  
*a se supăra* (317) – *a se ponorî* (317)  
*a ști* (261) – *a cunoaște* (261)  
*știință* (4) – *cunoștință* (245)  
*a ucide* (201) – *a omorî* (207)  
*usîrdie* (175) – *herbenteală* (181)  
*a (se) vîndea* (125) – *a (se) tîmădui* (18) – *a se însănătoși* (23) – *a se ișțeli* (18)  
*volnic* (258) – *slobod* (142) – *ișbăvit* (69)  
*vrajbă* (134) – *zavistie* (134)

Comparînd cu lexicul oferit de BB (doar textul BB a fost urmărit în cadrul acestui demers, fără a se lua în considerare ms. 45 și ms. 4389), un număr redus dintre seriile sinonimice se înregistrează și aici, ceea ce înseamnă că, în mai puțin de jumătate de veac, se renunță la unii termeni specifici limbii române vechi în favoarea celor mai noi, care s-au conservat ca atare și sunt prezenți în limba română literară actuală. În cele ce urmează, pornind de la lista prezentată mai sus, vom exemplifica seriile sinonimice încă existente în BB. Unele serii sinonimice mai ample pierd unul, chiar doi termeni. Astfel, în BB din seria sinonimică *anatema* – *afurisit* – *blestat* se păstrează doar *anatema* și *blestat*: *Și va fi cetatea aceasta anathema* (IN, 6, 17) și *Blestat omul înaintea Domnului* (IN, 6, 26). Din *îmă* – *maică* – *mîne*-(sa) – *maștebă* se păstrează în BB doar *maică*: *Iară de te va ruga fratele tău despre tată-tău au*



despre maică-ta (Dt., 13, 6) și mine-(sa): să iai fie de acolo muiere, den fetele lui Laván, fratelui mine-ta (Fac., 28, 2). În plus, se înregistrează termenul *mumă*: *La tată și la mumă și la frate și la sor, să nu te pângărești într-înșii* (Nm., 6, 7). Din seria sinonimică *muncă – chin – usteneală* se înregistrează în BB doar *chin*: *Și eu văzuin chinul carele eghipténii chinuiesc pre ei* (Ex., 3, 10) și *osteneală*: *Tu știi toată osteneala ce-au aflat pre noi* (Nm., 20, 14). Din seria sinonimică *a lucra – a face – a deistvui – a împli* dispăre *a deistvui*: *să nu lucrezi întru cel dentău născut* (Dt., 15, 19), și *să vă păziți a face în ce chip au poruncit fie Domnul Dumnezăul tău* (Dt., 5, 32),

Alte serii sinonimice sunt păstrate: *a cerceta – a cerca*: *Să trimitem oameni înaintea noastră și să cerceteze noao pământul* (Dt., 1, 22), *Și-l puseră pre dînsul în temniță ca să-l cerceteze pre dînsul pren porunca Domnului* (Lv., 24, 12) dar *să nu cerci să urmezî lor* (Dt., 12, 30), *Cervă Laván în toată casa și nu află bozii*: (Fac., 31, 35), *a despărți – a împărți*: *Și le despărți cale de trei zile* (Fac., 30, 36) *Pentru că vei despărți pre feciorul tău de cătră tine* (Dt., 7, 4), dar *Împărți simbria ta cătră mine și fi-o voi da* (Fac., 30, 28), *Socoteste tu calea și vei împărți în trei părți hotarale pământului tău* (Dt., 19, 3), *fapt – lucru*: *Faptul carele nime nu-l va face mi-ai făcut mie* (Fac., 20, 9), dar *Să nu ne lași pre noi pentru care lucru ai fost împreună cu noi în pustie* (Nm., 10, 31) (termenul *lucru* fiind considerabil mai frecvent), *limbă – nărod*: *limbă mare și multă și mai tare decît noi și cetăți mari și zidite pînă la ceru, ce și feciori de uriași am văzut acolo* (Dt., 1, 28), dar *norod mare și mult și înalt* (Dt., 9, 2); *milă – milostenie*: *am aflat milă lîngă tine pentru ca să nu văz chinuirea mea* (Nm., 11, 15), și *milostenie va fi noao, de ne vom păzi a face toate poruncile legii aceștiia* (Dt., 6, 25); *păcat – greșală – smenteală*: *Ce fi-au făcut norodul acesta de ai adus pre dînsii păcat mare* (Ex., 32, 20), și *va aduce pentru greșala lui Domnului lîngă ușa cortului mărturiei berbêce de greșală* (Lv., 19, 21), *Cîndai să nu fie sminteală* (Fac., 43, 12); *părinte – tată – tătine*: *Și vor răscumpăra păcatele lor și păcatele părinților lor* (Lv., 26, 40), *Fără numai pre ruda ce iaste aproape de el: pre tată, și pre mumă, și pre sîi, și pre fete, și pre frate* (Lv., 21, 2), *Se va întoarce la casa tătine-său după tineretele ei* (Lv., 22, 13), *a sluji – a posluși*: *să nu-ș slujască slujbă de rob* (Lv., 25, 39), *tot cela ce întră a posluși cătră lucrurile cortului mărturiei* (Nm., 4, 43).

Din seriile sinonimice formate dintr-un termen specific limbii române vechi și un termen mai nou nu se mai înregistrează decît unul dintre termeni. Adesea termenul specific limbii române vechi este eliminat, locul său fiind luat de un sinonim mai nou: *credincios – pravoslavnic*: *Dumnezeu cel credicios, cela ce păzeste făgăduința sa* (Dt., 7, 9), *destoinic – vrêdnic*: *ce va fi vrêdnică să-m dea mie aceasta ce iaste întru voi întru agonisire de mormînt* (Fac., 23, 9), *slobodzie – voie*: *va ucide suflet fără de voia lui* (IN, 20, 3) (primul termen este înlocuit prin forma mai nouă *slobozîre* sau *slobozenie*); *iertare – iertăciune*: *s-au chemat iertare Domnului Dumnezăului tău* (Dt., 15, 2), *înfricoșat – groaznic*: *Și înfricoșat sînt pentru minie și pentru urgie, căci s-au miniat Domnul pre voi* (Dt., 9, 19); *mîntuire – mîntuință*: *jîrtvă de mîntuire* (Dt., 27, 7), *plecare – smerenie*: *au văzut smereniia noastră și osteneala noastră și chinuirea noastră* (Dt., 26, 7).

Seriile sinonimice înregistrate în ȘT, dar curențe și în limba română actuală nu au mai fost exemplificate în prezenta lucrare: *prunc – copil*, *a zice – a grăi*, *mărire – laudă – slavă – cinste*, *a merge – a se duce*, *preot – popă*, *a ști – a cunoaște*, *știință – cunoștință*,

*a ucide – a omorî.* De asemenea, menționăm că în ȘT se înregistrează și serii sinonimice ale căror termeni nu se regăsesc în BB: *pîrăș – vadnic, antimis – pocroveț, cumenecătură – priceaștenie, spășenie – izbăvire.*

#### 4. Concluzii

Prezentăm în cele ce urmează elementele comune și elementele care diferențiază textele luate în discuție. Dintre termenii analizați, cei comuni atât *Bibliei de la București*, cât și celor *Șapte taine a besearecii*, sunt puțini și adesea dublați de sinonime (fie adăugate pe margine, fie în alternanță în interiorul textului): *a cure, fur, mortăciună, iznoavă, ocină, pamente* (dublat în BB de *pomenire*), *a pomăzui, a posluși* (dublat de *a sluji*), *anatema, zgău.* Cele mai multe asemănări sunt surprinse între ȘT și ms. 45: *despuitoriu, giudeț, mișel, iznoavă, a se leni, pamente, a posluși, a se stidi, volnic, zgău.*

De remarcat este însă faptul că termenii propuși în BB ca opțiune de traducere, chiar dacă oscilantă în unele cazuri, s-au conservat pînă în limba literară actuală. Astfel, *a trăi* înlocuiește pe *a costa, stăpîn* pe *despuitoriu, judecată* pe *județ, sărac* pe *mișel, a se odihni* pe *a răposa, a lenvi* pe *a leni, a stropi* pe *a ocropi, pomenire* pe *pamente, a sluji* pe *a posluși, a se rușina* pe *a se stidi, spălătoare* pe *umivalniță/ medelniță, ponos* pe *ponoslu, meșteșug* pe *meștersug, a defăima* pe *a moșaviri*, ceea ce confirmă încă o dată că *Biblia de la București*, monument de limbă literară românească, marchează un moment important de dezvoltare și fixare a limbii române literare.

În ceea ce privește seriile sinonimice conchidem că, în genere, se renunță la unul dintre termenii acesteia. Acest lucru duce însă și la dezavantaje de ordin stilistic, mai întîi pentru că reducerea numărului de termeni duce inevitabil la reducerea posibilităților expresive, apoi pentru că se conservă termeni cu posibilități expresive reduse. De exemplu, din seria sinonimică *muncă – chin – usteneală* se păstrează doar ultimii doi termeni, din seria sinonimică *a lucra – a face – a deistru – a împli* dispăre *a deistru*, se renunță la *slobozje* în favoarea lui *voie* sau la *pravoslavnici* în favoarea lui *credincios*. Unele serii sinonimice, înregistrate în ȘT, la mijlocul secolului al XVII-lea nu-și mai regăsesc nici unul dintre termeni spre finalul aceluiași secol: *pîrăș – vadnic, cumenecătură – priceaștenie.*

Diferențele dintre ȘT și BB sunt date deopotrivă de zonele geografice diferite, de decalajul temporal dintre acestea, de opțiunea diferită a traducătorilor supuși unor „norme” locale și de influența originalului. Aceasta din urmă determină și înnoirea lexicului din BB.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

- ȘT = *Șapte taine a besearecii*, Iași, 1644. [*Șapte taine a besearecii tipărite cu învățătura și cu toată cheltuiala Măriei sale Ioan Vasilie Voievoda în tipăriul cel domnesc în târg în Iași, văleato 7153, noev. 8*].
- BB = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum*, Pars I, *Genesis*, Iași, 1988 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Pars II, *Exodus*, Iași, 1991 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Corneliu Dimitriu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Pars III, *Leviticus*, Iași, 1993 (autorii volumului: Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Eugen Munteanu), Pars IV. *Numeri*, Iași, 1994, (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Ion Florea, Elsa Lüder, Paul Miron), Pars V, *Deuteronomium*, Iași 1997 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Eugenia Dima, Elsa Lüder, Paul Miron, Petru Zugun), Pars VI, *Iosue, Iudicum, Ruth*, Iași, 2004 (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Ileana Cîmpean, Eugenia Dima, Doina Grecu, Gabriela Haja, Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Elsa Lüder, Paul Miron, Mioara Săcrieru-Dragomir, Stela Toma), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”.
- Gheție, Ion, *Baza dialectală a românei literare*, Editura Academiei Române, București, 1975.
- Istoria limbii române literare. Epoca veche (1532-1780)*, de Gheorghe Chivu, Mariana Costinescu, Constantin Frîncu, Ion Gheție, Alexandra Roman Moraru și Mirela Teodorescu, coordonator Ion Gheție, Editura Academiei, București, 1997.
- Ivănescu, Gheorghe, *Istoria limbii române*, Editura Junimea, Iași, 1980.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Ursu, N. A., *Contribuții la istoria culturii românești. Studii și note filologice*, Editura Cronica, Iași, 2002.

### B. Dicționare

- Chivu, Gheorghe, Buză, Emanuela, Roman Moraru, Alexandra, *Dicționarul împrumuturilor latino-romanice în limba română veche (1421 – 1760)*, Editura Științifică, București, 1992.
- DER = Ciorănescu, Alexandru, *Dicționarul etimologic al limbii române*, Ediție îngrijită și traducere din limba spaniolă de Tudora Șandru Mehedinți și Magdalena Popescu Marin, Editura Saeculum I. O., București, 2005.

- NDULR = Oprea, Ioan, Pamfil, Carmen-Gabriela, Radu, Rodica, Zăstroiu, Victoria, *Noul dicționar universal al limbii române*, ediția a III-a, Editura Litera Internațional, București - Chișinău, 2008.
- DEXI = Eugenia Dima (coordonator), *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române*, Editura Arc & Editura Gunivas, Chișinău, 2007.
- DEX = \*\*\* *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a, Univers Enciclopedic, București, 1998.
- DLR = \*\*\* *Dicționarul limbii române*, serie nouă, 1965 și urm., Editura Academiei, București.
- MIKLOSICH = *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum* emendatum auctum edidit Fr. Miklosich, Vindobonae, 1862-1865.
- SCRIBAN = Scriban, August, *Dicționarul limbii românești*, Institutu de Arte Grafice „Presa bună”, Iași, 1939.

## ISAIA 8:1-4: TÎLCUIREA PATRISTICĂ ȘI COMENTARIUL MODERN

DR. ALEXANDRU MIHĂILĂ

Universitatea din București

*al.mihaila@yahoo.com*

**Abstract:** The foretelling of the birth and the symbolic name of Isaiah's second child show a very interesting exegetical history. In general the patristic exegesis is viewed as complementary to the modern historical-critical approaches, but the text of *Is* 8:1-4 represents a case in which there is a major difference: the patristic exegesis follows the theotokological and christological direction supported by typology, identifying the prophetess with Virgin Mary and the child with Christ, while the modern exegesis searches for the literal sense, referring to Isaiah's family and assuming even feminist approaches (the role of the prophetess in the canonization of the Isaianic prophecies). The paper proposes to sketch a solution for the Orthodox biblical exegete in handling these dissonances.

**Keywords:** Isaiah, patristics, modern exegesis.

Dacă în Occident există o metodologie de exegeză biblică bine conturată<sup>1</sup>, biblistul ortodox se vede pus într-o încurcătură foarte mare când trebuie să comenteze un text patristic. Scot din discuție cercetarea care doar trece în revistă citate patristice,

---

<sup>1</sup> În Biserica Romano-Catolică a fost misiunea Comisiei Biblice Pontificale pentru elaborarea unei metodologii hermeneutice. Cf. Commission Biblique Pontificale, „L'interprétation de la Bible dans l'Église”, *Bibl* 74 (1993), pp. 451-528; Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church": Text and Commentary*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1995 (Subsidia Biblica 18); Peter S. Williamson, *Catholic Principles for Interpreting Scripture: A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2001 (Subsidia Biblica 22). Joseph G. Prior, *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001 (Tesi Gregoriana Serie Teologia 50). Pentru detalierea metodei istorico-critice în exegeză – cf. Carl E. Armerding, *The Old Testament and Criticism*, Eerdmans, Grand Rapids, 1983; Georg Fohrer et al., *Exegese des Alten Testament: Einführung in die Methodik*, Quelle u. Meyer, Heidelberg / Wiesbaden, 1993 (UTB.W 267); Odil Hannes Steck, *Exegese des Alten Testaments: Leitfaden der Methodik: Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 1993; Siegfried Kreuzer et al., *Proseminar I: Altes Testament: Ein Arbeitsbuch*, Kohlhammer, Stuttgart, 1999; Gottfried Adam, *Einführung in die exegetischen Methoden*, Kaiser, Gütersloh, 2000; Helmut Utzschneider / Stefan Ark Nitsche, *Arbeitsbuch literarwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Kaiser, Gütersloh, 2001; Manfred Dreytza, *Das Studium des Alten Testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, R. Brockhaus, Wuppertal / Brunnen, Giessen, 2002 (BWM 2).

eventual sistematizându-le, și mă refer la provocarea ivită din amplele studii biblice întreprinse în occident, atât în lumea protestantă, cât și în cea catolică. Se pune stringent întrebarea: cum poate biblistul ortodox să comenteze textul scripturistic confruntând cercetarea biblică apuseană cu cea tradițională ortodoxă?

Am selectat o pericopă scurtă din cartea lui Isaia, investigând cele două maniere și încercând câteva concluzii.

## 1. Textul

Isaia 8:1-4: „*Și a zis Domnul către mine: «Ia o carte mare și scrie deasupra ei cu slove omenesti: «Maber-Șalal-Haș-Baz» (grabnic-pradă-apropiat-jaf). Adu-Mi martori credincioși pe Urie preotul și pe Zaharia, fiul lui Ieberechia». Atunci m-am apropiat de proorociță [sic!] și a luat în pînțece și a născut un fiu. Și a zis Domnul către mine: «Pune-i numele Maber-Șalal-Haș-Baz, Căci înainte ca băiatul să zică: «tată și mamă!», toată bogăția Damascului și prada Samariei vor fi duse înaintea regelui Asiriei»*” (Biblia sinodală, 2008).

În general, nu sunt probleme complicate legate de transmiterea textului. Termenul *גְּלִיּוֹן* mai apare doar în *Is* 3:23, ca accesoriu feminin, tradus de obicei cu „oglinză”. Talmage și Kaiser cred că se referă la un papyrus<sup>2</sup>, dar mai probabil ar însemna „tăbliță”, așa cum redă Targumul (*לִיְחָ*)<sup>3</sup>, probabil una cu suprafața șlefuită. Barthel consideră că este o tăbliță de lemn sau de piatră<sup>4</sup>, Oswalt una de lemn sau de metal<sup>5</sup>, iar Watts înclină spre tăblița de lemn acoperită cu ceară, invocînd o asemenea descoperire făcută în Ninive.<sup>6</sup> O paralelă interesantă este oferită de *Jeremia* 32:11, care încheie cu martori, ca și în textul de față, cumpărarea unei țărini, avînd contractul scris în două exemplare: unul pecetluit (*הַחֲתוּמִים*) și altul „deschis” (*הַגְּלִיּוֹן*). Avînd aceeași rădăcină, *גְּלִיּוֹן* ar putea însemna document oficial, publicat.<sup>7</sup> Septuaginta traduce *τόμον* [*χαρτοῦ* cf. *Codex Alexandrinus*<sup>8</sup>] *καινοῦ*

<sup>2</sup> Frank Talmage, “*הַרְט אַנּוּשׁ* in Isaiah 8:1”, *HTR* 60 (1967), nr. 4, pp. 467-468. Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1-12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970 (ATD17), p. 87. Dar pe papyrus nu se scrie cu un obiect de gravură! Cf. Thomas Wagner, *Gottes Herrschaft: Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1-9,6)*, Brill, Leiden / Boston, 2006 (VTSup 108), p. 50, n. 30.

<sup>3</sup> Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Michael Glazier, Wilmington, 1987 (The Aramaic Bible 11), p. 18.

<sup>4</sup> Jörg Barthel, *Prophetenwort und Geschichte: Die Jesajaüberlieferung in Jes 6-8 und 28-31*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997 (FAT 19), p. 184.

<sup>5</sup> John N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986 (NICOT), p. 221.

<sup>6</sup> John D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, Nelson, Nashville, 2005, revised edition, WBC 24, p. 148.

<sup>7</sup> Herbert M. Wolf, „A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22”, *JBL* 91 (1972), nr. 4, pp. 451-452. De altfel și în *Isaia* se observă această corespondență între pecetluire și publicare, pentru că dacă în 8:1 este menționat „documentul deschis” (*גְּלִיּוֹן*), în 8:16 este poruncită „pecetluirea” (*חֲתוּמִים*).

„volum dintr-o [nouă] carte”. Wagner crede că Septuaginta chiar presupune o tablă de piatră nou tăiată<sup>9</sup>. Aquila redă prin *διφθέρωμα* „(bucată de) piele tăbăcită”, Symmachus prin *τεῦχος*, „vas (pentru păstrat un volum)”, iar Theodotion prin *κεφαλίδα*, „sul (de carte)”<sup>10</sup>. Interpretarea patristică va folosi exclusiv variantele grecești, aplicându-i anacronic profetului Isaia imaginea unui scriitor pe papirus sau pe pergament, în loc de mult mai probabila gravare a inscripției pe o tablă.

Expresia *בְּחֶרֶט אָנוּשׁ* „condei de om” este stranie în limba ebraică, unii comentatori încercînd să o emendeze (vocalizînd diferit: *בְּחֶרֶט אָנוּשׁ* „cu condei lat”<sup>11</sup>), alții însă păstrînd-o, bazîndu-se și pe lectura Septuagintei – *γραφίδι ἀνθρώπου*. Prin paralela cu *Deut* 3:11, unde *אֲמֹת־אִישׁ* lit. „cot de om” înseamnă „cot obișnuit”, sau cu *2 Sam* 7:14 *שֶׁבֶט אֲנָשִׁים* lit. „toiagul oamenilor”, Targumul parafrazează *כְּתָב מְפָרָשׁ* „[cu] scriere clară”<sup>12</sup>. Unii au opinat că s-ar face referire la stiluri de caractere diferite (de exemplu stil epigrafic vs. scris de mînă), sau la scrierea paleo-ebraică, demotică, spre diferență de cea cuneiformă, considerată hieratică<sup>13</sup>, însă aceste ipoteze se bazează pe existența mai multor stiluri de scris în societatea iudaică, ceea ce nu este deloc susținut arheologic. Barthel sugerează că este vorba pur și simplu de răsîndirea mesajului dumnezeiesc cu mijloace omenestii<sup>14</sup>. Iarăși, interpretarea patristică, urmînd Septuagintei, va face caz de elementul „uman” al condeiului, așa cum vom vedea în partea a doua.

Urie este numit „preot” în textul masoretic, pe cînd Septuaginta îi notează doar numele. Ieberechia este numit în Septuaginta Barachia, ceea ce ar putea însemna identificarea acestui Zaharia cu profetul (cf. *Zab* 1:1.7)<sup>15</sup>, deși din punctul de vedere al cronologiei este imposibil. Exegeții patristici vor folosi aceste amănunte, la care au acces printr-o bună cunoaștere a textului biblic și pe strădania neîncetată de a găsi punți de legătură.

O altă problemă este legată de numele copilului, care apare în ambele părți ale unității literare. Dar, pentru că în ebraică numele este scris pe tăbliță cu prepoziția *ל*, Septuaginta îl redă printr-o parafrază, chinuindu-se să traducă ceea ce consideră a fi un verb la infinitiv, înțelegîndu-l abia în v. 3 ca nume compus din verbe la

<sup>8</sup> Joseph Ziegler, *Isaias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>3</sup>1983 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, 14), p. 149.

<sup>9</sup> T. Wagner, *Gottes Herrschaft*, p. 50, n. 30.

<sup>10</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 147. T. Wagner, *Gottes Herrschaft*, p. 50, n. 30.

<sup>11</sup> F. Talmage, „*הֶרֶט אָנוּשׁ* in Isaiah 8:1”, p. 467: „a broad nibbed, flexible pen capable of making the bold stroke expected”.

<sup>12</sup> B.D. Chilton, *The Isaiah Targum*, p. 18. Cf. și John F.A. Sawyer, *Isaiah*, vol. 1, Westminster John Knox, Louisville, 1984 (The Daily Study Bible Series), p. 88: „caractere pe care oricine le poate citi cu ușurință”.

<sup>13</sup> George Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, T&T Clark, Edinburgh, 1912 (ICC), pp. 142-143.

<sup>14</sup> J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte*, p. 185.

<sup>15</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 148.

imperativ. De aceea, Septuaginta îi citește numele copilului abia în partea a doua a pericopei. Acest fapt rămîne însă cu efecte minore în exegeză.

## 2. Comentariul istorico-critic

Fiind redactat la persoana I singular (autobiografie profetică<sup>16</sup>), textul ar proveni direct de la Isaia, fiind probabil chiar scris de el.<sup>17</sup> Este de altfel posibil ca Isaia chiar să fi funcționat ca scrib la curtea regală.<sup>18</sup> Practic se continuă primul set narativ scris la persoana I din *Is* 6 (vedenia chemării profetice), comentatorii numind capitolele 6-8 „memoriile” (*Denkschrift*) lui Isaia și considerându-le cel mai vechi strat literar al cărții<sup>19</sup>.

Profeția datează din perioada războiului siro-efraimit (733-732 î.Hr.)<sup>20</sup>, cînd Rețin (Rațian), regele Damascului, și Pekah, fiul lui Remalia, regele din Israel, s-au coalizat împotriva asirienilor și încercau să-l atragă în această coaliție și pe regele Ahaz din Iuda. În 732 Tiglat-Pileser 3 cucerește Damascul și nordul Israelului (2 *Reg* 15:29), pe care îl transformă în trei provincii asiriene (Meghido, Galaad și Dor)<sup>21</sup>. Lescow insistă, pentru *Is* 8:1-4, pe sensul de profeție negativă, care anunță dezastrul, interpretînd în același sens chiar și numele Immanuel (Dumnezeu este alături nu ca să salveze, ci ca să pedepsească).<sup>22</sup> Wagner consideră că numele Maher-Șalal-Haș-Baz se referă doar la vestirea negativă împotriva coaliției siro-efraimite<sup>23</sup>, dar Barthel arată că este direcționată prospectiv și împotriva regatului Iuda.<sup>24</sup>

Pericopa din *Is* 8:1-4 are o legătură strînsă cu cea din *Is* 7:10-17 (nașterea din Fecioară)<sup>25</sup>. Și acolo este vorba de nașterea unui copil cu nume simbolic

<sup>16</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 148.

<sup>17</sup> Hans Wildberger, *Isaiah 1-12. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 1991 (Continental Commentaries), p. 333.

<sup>18</sup> Robert T. Anderson, „Was Isaiah a Scribe?”, *JBL* 79 (1960), nr. 1, pp. 57-58.

<sup>19</sup> Theodor Lescow, „Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges”, *ZAW* 85 (1973), nr. 3, pp. 315-331. J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte*, p. 186. Împotriva se manifestă Stuart A. Irvine, „The Isaianic *Denkschrift*: Reconsidering an Old Hypothesis”, *ZAW* 104 (1992), nr. 2, pp. 216-231. Brevard S. Childs, *Isaiah*, Westminster John Knox, Louisville, 2001 (OTL), pp. 9, 72.

<sup>20</sup> J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte*, pp. 186-189. T. Wagner, *Gottes Herrschaft*, p. 202. Matthijs J. de Jong, *Isaiah Among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Traditions and the Neo-Assyrian Prophecies*, Brill, Leiden / Boston, 2007 (VT Sup 117), p. 68.

<sup>21</sup> Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>3</sup>2001 (ATD.E 4/2), p. 339.

<sup>22</sup> T. Lescow, „Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges”, pp. 315-331. Theodor Lescow, „Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha”, *ZAW* 79 (1967), nr. 2, p. 175.

<sup>23</sup> T. Wagner, *Gottes Herrschaft*, p. 196.

<sup>24</sup> J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte*, pp. 191-192.

<sup>25</sup> John N. Oswalt, *Isaiah*, Zondervan, Grand Rapids, 2003 (NIV Application Commentary), p. 149 îl consideră pe Maher-Șalal-Haș-Baz ca prima împlinire a semnului lui Immanuel.



(Immanuel), este menționat semnul, apar expresiile „a zămislit (a luat în pînțece) și a născut” (וַתֵּהֶר וַתֵּלֶד 8:3 // הָרָה וַיֵּלֶדָתָ 7:14), numele simbolic pus de femeie sau de Isaia însuși, „pînă cînd va ajunge băiatul să știe” (כִּי בְּטַרְסִים יֵרַע הַנְּעָר (în ambele sunt menționate Samaria și Damascul, este amintit regele Asiriei, ambele pericope sunt urmate de amenințarea pedepsei date prin asirieni.<sup>26</sup> Numele Immanuel din *Is* 7 apare și în *Is* 8:8 și aluziv în 8:10. Sweeney trasează o paralelă chiar între texte mai mari, *Is* 7:1-25 și *Is* 8:1-15: instrucțiunea dată de Iahve profetului (8:1-4; 7:2-9) este urmată de o secțiune introdusă prin „și mi-a mai grăit Domnul astfel” (וַיִּסְפָּךְ יְהוָה דְּבַר) (7:10; 8:5); referirea la numele Immanuel în 8:8-9; asemănarea Asiriei cu un rîu tumultuos, plecînd de la faptul că Ahaz în *Is* 7:2-3 inspecta sistemul de aprovizionare cu apă<sup>27</sup>. Totuși Wagner consideră că aceste asemănări sunt limitate. Dacă în *Is* 7:14 o femeie rămîne însărcinată, în 8:3 cea care rămîne însărcinată este chiar prorocița, iar Isaia este tatăl. Apoi nici numele simbolice nu seamănă: dacă Immanuel reprezintă ajutorul divin pentru dinastia regală, Maher-Șalal-Haș-Baz simbolizează înfrîngerea coaliției anti-asiriene, avînd o rezonanță împrumutată din limbajul militar. Puse în paralel, *Is* 7 și 8 sunt alcătuite din elemente diferite<sup>28</sup>. Și Sweeney notează diferențele: în primul rînd *Is* 7 este scrisă la persoana a treia, pe cînd *Is* 8 la persoana întîi. Aceasta ar însemna că *Is* 7 a fost redactată ulterior, chiar pe baza textului din *Is* 8.<sup>29</sup> Pericopa se leagă semantic și de ceea ce urmează: aducerea martorilor (עוֹד עֲדִימִים) din v. 2 se leagă de „mărturia” (תְּעוּדָה) din v. 16 și 20.<sup>30</sup> Young consideră pericopa legată direct de următoarea, intitulînd calupul literar „Invadatorul asirian”.<sup>31</sup>

Blenkinsopp insistă pe funcția literară a pericopei, nu pe valoarea ei obiectivă de raport direct al evenimentului. Crede de aceea că cele două pericope înrudite, *Is* 7 și *Is* 8, ar constitui relatări alternative ale aceluiași act cu valoare de semn, una adresată dinastiei regale, cealaltă publicului iudeu.<sup>32</sup> În ambele copiiii lui Isaia se confruntă, Șear Iașub cu regele Ahaz, iar Maher-Șalal-Haș-Baz cu poporul.<sup>33</sup>

Cea mai potrivită paralelă este în *Is* 30:8, unde îndemnul divin sună asemănător: „Acum, du-te scrie acestea pe o tablă (לִיחַ) și trece-le într-o carte”. În afara cărții lui

<sup>26</sup> John Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (AB 19), p. 239.

<sup>27</sup> Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge, 1996 (FOTL 16), pp. 166, 170.

<sup>28</sup> T. Wagner, *Gottes Herrschaft*, pp. 193, 195-196.

<sup>29</sup> M.A. Sweeney, *Isaiah 1-39*, p. 170.

<sup>30</sup> Ivan D. Friesen, *Isaiah*, Herald, Scottsdale / Waterloo, 2009 (Believers Church Bible Commentary), p. 75.

<sup>31</sup> Edward J. Young, *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, vol. 1: Chapters 1-18, Eerdmans, Grand Rapids, 1965, p. 300.

<sup>32</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 239.

<sup>33</sup> Christopher Seitz, *Isaiah 1-39*, John Knox, Louisville, 1993 (Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching), p. 81.

Isaia, ceva similar se regăsește în *Iez* 37:16 (profetul Iezechiel scrie pe două toiege numele celor două regate, apoi urmează să-și rostească mesajul), în *Avac* 2:2 („Scrie vedenia și o sapă cu slove pe table, ca să se poată citi ușor”), iar în *Iez* 4:1 profetul primește porunca divină de a grava pe o cărămidă cetatea Ierusalimului.

Pericopa are două părți (v. 1-2 și respectiv v. 3-4), care din punct de vedere temporal se succed una după alta, **כִּי יֵאָמֵר** fiind un narativ, și nu un mai mult ca perfect.<sup>34</sup> Gray consideră că între cele două părți a trecut un an (inscripția în 735, nașterea copilului în 734)<sup>35</sup>, deși ia în calcul și faptul ca partea a doua să fie anterioară față de prima, pentru ca inscripția să fie dedicată fiului care deja s-a născut.<sup>36</sup> La fel crede și Sawyer<sup>37</sup>. Referitor la v. 4, Oswalt spune că dacă vorbirea copilului („tată” și „mamă”) înseamnă de fapt gînguritul (*paḥazein* cum spune Young), atunci vîrsta sugerată ar fi doar de un an<sup>38</sup>; dacă se referă la articulări elaborate, la 2-3 ani. Totuși, ca și în *Is* 7, probabil nu este vorba de precizări temporale clare.<sup>39</sup> Se observă însă că față de *Is* 7, *Is* 8 presupune o împlinire mai rapidă, întrucît ia mai mult timp ca un copil să dezvolte concepte morale decît să vorbească.<sup>40</sup>

*Is* 8:18, în care sunt menționați „fiii pe care mi i-a dat Domnul”, ar sugera că și v. 1-4 s-ar referi la unul dintre fiii lui Isaia, ca și faptul că profetul îi pune copilului numele, acest privilegiu revenind în societatea israelită antică atît mamei, cît și tatălui.

Wildberger consideră că tăblița putea fi așezată pentru a fi vizibilă public, la intrarea în templu<sup>41</sup>, iar Young ia în considerare chiar casa profetului.<sup>42</sup> Gray spune că mai degrabă martorii sugerează un document care urmează să fie sigilat (cf. *Is* 8:16), și nu expus public.<sup>43</sup> Martorii ar putea să probeze faptul că Isaia a vestit distrugerea înainte ca ea să se îndeplinească.<sup>44</sup> Expusă public, tăblița avea un înțeles enigmatic pentru cei din popor<sup>45</sup>. Blenkinsopp observă foarte corect faptul că numele scris pe tăblița este introdus cu prepoziția ל, foarte uzuală epigrafic,

<sup>34</sup> H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, p. 333.

<sup>35</sup> G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, p. 141.

<sup>36</sup> G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, p. 144.

<sup>37</sup> John F.A. Sawyer, *Isaiah*, vol. 1, p. 89.

<sup>38</sup> La fel și O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1-12*, p. 88.

<sup>39</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, p. 223.

<sup>40</sup> Terry Briley, *Isaiah*, vol. 1, College Press, Joplin, Missouri, 2000 (The College Press NIV Commentary. Old Testament Series), p. 130. Thomas Wagner, “Ein Zeichen für den Herrscher – Gottes Zeichen für Ahas in Jesaja 7,10-17”, *SJOT* 19 (2005), nr. 1, p. 80.

<sup>41</sup> H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, p. 334.

<sup>42</sup> E.J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 1, p. 301.

<sup>43</sup> G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, p. 144.

<sup>44</sup> J. Alec Motyer, *Isaiah. An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity, Nottingham, 1999 (TOTC 20), p. 92.

<sup>45</sup> John A. Braun, *Isaiah 1-39*, Northwestern, Milwaukee, 2000 (The People's Bible), p. 109.

indicînd fie că acel obiect aparține respectivului, fie că i-a fost oferit sau că se află într-o relație cu acesta.<sup>46</sup>

Numele nu este uzual pentru Israel, ar fi de aceea o creație literară.<sup>47</sup> Dar se susține totuși autenticitatea lui fiind pus în paralelă cu numele egiptean semnificînd „grăbește-te, jefuiește”, care apare în texte din timpul dinastiei a 18-a și care prezintă la fel substantivizarea participiului.<sup>48</sup> Numele מְהָרָה שָׁלַל חֵשׁ בּוֹ este compus din două perechi formate din verbe la participiu<sup>49</sup> care exprimă graba (חֵשׁ // מְהָרָה) și substantive care exprimă jefuirea (שָׁלַל // בּוֹ), în baza paralelismului membrelor, foarte des folosit în literatura ebraică.<sup>50</sup> Repetiția ar însemna deopotrivă certitudinea și apropierea evenimentelor.<sup>51</sup>

Sunt luați doi martori (cf. *Deut* 17:6; 19:15), ostili după părerea lui Smith pentru a întări adevărul profeției<sup>52</sup>, cunoscuți ai regelui<sup>53</sup>, Urie preotul (probabil chiar mare preot, pentru că apare și în *2 Reg* 16:10-14), și Zaharia fiul lui Ieberechia (probabil tatăl reginei Abia, deci socru al regelui Ahaz cf. *2 Reg* 18:2)<sup>54</sup>. După Briley, Zaharia ar putea fi bărbatul evlavios care l-a îndemnat pe Ozia să-l caute pe Domnul (*2 Cron* 26:5).<sup>55</sup> Oswalt arată că este singura dată cînd o profeție este asociată cu martori, ca un document juridic.<sup>56</sup> S-a sugerat chiar că cei doi martori pot fi identificați cu „ucenicii” din *8:16*.<sup>57</sup>

Sensul verbului קָרַב însoțit de prepoziția אֶל este în general acela de „a se apropia de”. Contextul cel mai des întîlnit este cultic, „a te apropia de cele sfinte”, fiind urmat de cel militar cu sensul de „a te apropia pentru bătălie”, dar se întîlnește și cel obișnuit de „a aborda” pe cineva. În cîteva cazuri, expresia are și înțeles eufemistic, referitoare la un bărbat, de a avea relații sexuale cu o femeie (*Fac* 20:4; *Lev* 18:6.14.19; *Deut* 22:14; *Ier* 18:6), dar și la o femeie care inițiază un act sexual (*Lev* 20:16). Totuși, termenul este vag: sunt cazuri cînd un bărbat se poate apropia de o femeie ca să-i vorbească (*2 Reg* 20:17). Ambivalent, probabil în mod voit,

<sup>46</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 238.

<sup>47</sup> Martin Noth, *Die israelitischen Personennamen in Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1928 (BWANT III/20), p. 9.

<sup>48</sup> H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, p. 335. J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 149. T. Wagner, „Ein Zeichen für den Herrscher – Gottes Zeichen für Ahas in Jesaja 7,10-17”, p. 80.

<sup>49</sup> Gary Smith, *Isaiah 1-39*, Broadman & Holman, Nashville, 2007 (NAC 15A), p. 222 consideră că sunt imperative.

<sup>50</sup> J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte*, p. 186.

<sup>51</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 149.

<sup>52</sup> G. Smith, *Isaiah 1-39*, p. 221.

<sup>53</sup> S.H. Widyapranawa, *The Lord is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids / Handsel, Edinburgh, 1990 (ITC), p. 45.

<sup>54</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 238.

<sup>55</sup> T. Briley, *Isaiah*, vol. 1, p. 130.

<sup>56</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, p. 222.

<sup>57</sup> C. Seitz, *Isaiah 1-39*, p. 81.

apare în *Prov* 5:8. În Deutero-Isaia se întîlnește și sensul de „a te apropia pentru a auzi cuvîntul lui Dumnezeu” (48:16).

În legătură cu prorocița din v. 3, Wildberger<sup>58</sup> și Young<sup>59</sup> cred că Isaia nu se poate referi decît la soția sa. După Briley, „presumably” este soția.<sup>60</sup> Blenkinsopp este deschis către posibilitatea să nu fie soția lui Isaia. Isaia nu se prezintă pe sine ca נְבִיא „profet cultic”, membru al tagmei profeților profesioniști, ci mai degrabă ca „văzător”.<sup>61</sup> Totuși, Blenkinsopp arată că „apropierea” reprezintă inițierea unui act sexual, cu valoare simbolică. Oswalt interpretează trecerea la persoana I ca semn al faptului că narațiunea se referă la planul personal al profetului.<sup>62</sup> Wolf consideră că עֲלְמָה din *Is* 7 este aceeași cu נְבִיאָה din *Is* 8, fiind o profeteasă cu care Isaia s-a căsătorit<sup>63</sup>, fapt descris în *Is* 8:3-4. Prezența martorilor este normală pentru o căsătorie (dar singulară pentru o profeție). Ca și în *Fac* 35:18, unde copilul primește de la mamă și de la tată un nume dublu, Immanuel ar fi numele dat de mamă, cu conotații pozitive, pe cînd Isaia l-ar fi numit Maher-Șalal-Haș-Baz, un termen negativ.<sup>64</sup> Wildberger chiar consideră că dacă עֲלְמָה este soția lui Isaia, atunci נְבִיאָה trebuie să fie o altă soție.<sup>65</sup>

Gray consideră că „prorociță” înseamnă soția profetului, invocînd analogia cu מְלִכָּה „regină”.<sup>66</sup> Totuși, el nu are dreptate, după Wildberger, pentru că מְלִכָּה se referă la una dintre soțiile regelui doar în textele foarte tîrzii (Vasti și Estera în *Est* și *Cînt* 6:8)<sup>67</sup>. În rest funcția în regatul Iuda era mai degrabă legată de mama regelui, נְבִירָה. Și Young crede că este numită prorociță în calitate de soție a lui Isaia, deși admite posibilitatea să fie chiar prorociță.<sup>68</sup> Oswalt nu exclude ca denumirea să se referă la soția lui Isaia, fără să fie vorba de funcția profetică<sup>69</sup>. După Wildberger și Watts, ar fi mai degrabă profeteasă cultică<sup>70</sup>, nu doar soția unui profet, pentru că celelalte patru ocurențe se referă clar la femei care au îndeplinit această misiune:

<sup>58</sup> H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, p. 337.

<sup>59</sup> E.J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 1, p. 303.

<sup>60</sup> T. Briley, *Isaiah*, vol. 1, p. 130.

<sup>61</sup> J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, p. 238.

<sup>62</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, p. 221.

<sup>63</sup> Norman W. Gottwald, „Immanuel as the Prophet's Son”, *VT* 8 (1958), nr. 1, pp. 36-47, care arată că עֲלְמָה se referă la cîntărețele de la templu (cf. *Ps* 46:1 după textul masoretic; *Cînt* 1:3; 6:8) (cf. p. 43). Contra este însă John J. Scullion, „An Approach to the Understanding of Isaiah 7:10-17”, *JBL* 87 (1968), nr. 3, pp. 288-300 care îl identifică pe Immanuel cu fiul regelui Ahaz.

<sup>64</sup> Herbert M. Wolf, „A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22”, *JBL* 91 (1972), nr. 4, p. 455.

<sup>65</sup> H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, p. 334.

<sup>66</sup> G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, p. 144.

<sup>67</sup> H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, p. 337.

<sup>68</sup> E.J. Young, *The Book of Isaiah*, vol. 1, p. 303.

<sup>69</sup> J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, p. 223.

<sup>70</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 150.

Maria, sora lui Moise (*Ieș* 15:20), Debora (*Jud* 4:4), Hulda (*2 Reg* 22:14; *2 Cron* 34:22) și Noadia (*Neem* 6:14).

Care să fie aportul profetesei? După Watts, implicarea în profeție ar putea fi chiar actul simbolic al nașterii.<sup>71</sup> Knauf crede mai mult că ar fi vorba chiar de cuvinte scrise de profeteasa fără nume, care ulterior au fost incluse în profețiile lui Isaia.<sup>72</sup> De altfel Knauf publică acest studiu într-o revistă dedicată interpretării feministe!

În fine, expresia „înaintea regelui Asiriei” din v. 4 ar putea sugera chiar o procesiune triumfală prin care regelui asirian i se prezintă prăzile de război<sup>73</sup>. Această interpretare ar evidenția și mai mult ancorarea istorică a profeției-simbol a lui Isaia.

### 3. Exegeza patristică<sup>74</sup>

Exegeza patristică a textului *Is* 8:1-4 a operat pe cu totul alt plan. Căutînd programatic încă din Noul Testament tipuri ale lui Hristos în Scriptura ebraică, Biserica a privit evenimentele vechi-testamentare ca ținînd de planul lui Dumnezeu în istoria mîntuirii. Dar, mai mult, încă din Noul Testament (cf. *Ioan* 12:41) se acreditează ideea că profeții sunt conștienți de cele profetite în sensul că îl văd în chip duhovnicesc pe Hristos.<sup>75</sup> Aceasta constituie desigur o premisă hermeneutică incompatibilă cu metoda istorico-critică.

Ceea ce este foarte interesant, în exegeza patristică s-a plecat de la corespondența dintre capitolele 7 și 8, încît **עֲלֵמָה** din *Is* 7 să fie identificată cu **נְבִיאָה** din *Is* 8. De asemenea, verbul *λήμψεται* este înțeles de comentatorii creștini ca avîndu-l drept subiect pe *παιδίον*, prin aceasta cel care ia prada Damascului și Samariei fiind chiar băiatul născut, nu regele asirian, așa cum rezulta din textul ebraic.

Primul autor creștin care se referă la acest text este Sf. Iustin Martirul și Filosoful (110-165). În *Dialogul cu iudeul Trifon* (43:6)<sup>76</sup> asociază două citate din *Is* 7

---

<sup>71</sup> J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33*, p. 150. Cf. și S.H. Widyapranawa, *The Lord is Savior*, p. 45.

<sup>72</sup> Ernst Axel Knauf, „Vom Prophetinnenwort zum Prophetenbuch: Jesaja 8,3f im Kontext von Jesaja 6,1-8,16”, în: *Lectio Difficilior* 2/2000.

<sup>73</sup> H. Wildberger, *Isaiah 1-12*, p. 338.

<sup>74</sup> Pentru identificarea textelor patristice care tratează pericopa de la *Is* 8:1-4 am folosit selectiv J. Allenbach et al., *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. 1: Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975; vol. 2: Le troisième siècle (Origène excepté), 1977; vol. 3: Origène, 1980; vol. 4: Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphanie de Salamine, 1987; vol. 5: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, 1991.

<sup>75</sup> Cf. *Ioan* 8:56 despre Avraam, care este de altfel numit profet în *Fac* 20:7; sau *EA* 2:30-31 despre David.

<sup>76</sup> Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, trad. Olimp Căciulă, în: *Apologeti de limbă greacă*, EIBMBOR, București, 1980 (PSB 2), p. 139; *ANF* vol. 1, p. 216.

despre Immanuel, care mănâncă miere și lapte, înainte să aleagă între bine și rău și care – aici intervine referința la *Is* 8:1-4 – înainte să știe să cheme „tată” și „mamă”, va primi puterea Damascului și a Samariei înaintea regelui Asiriei. Evident, din context rezultă că Sf. Iustin aplică aceste citate considerate mesianice lui Hristos. Pericopele sunt asociate și în 66:277, dar cel mai pe larg se discută în cap. 77-7878. Pentru Iustin, pruncul este Hristos și nu poate fi regele Iezechia, așa cum interpretau iudeii în legătură cu cel care se naște din fecioară (fată) în *Is* 7, pentru că Iezechia nu a purtat război cu Damascul sau cu Samaria înaintea regelui Asiriei. Acest eveniment i se potrivește doar lui Hristos: înaintea lui Irod, pe care Scriptura l-ar numi după Sf. Iustin „regele Asiriei”, magii din Arabia vin și îi aduc pruncului Hristos, născut în iesle, daruri de aur, smirnă și tămâie. Sf. Iustin consideră că Damascul se află în Arabia (deși știe că în vremea sa ținea de ceea ce se chema Syro-Phoenicia). Demonul rău care îi ținea captivi pe magi prin credința deșartă este învins de Hristos, iar magii eliberați și se închină Mîntuitorului Prunc. Samaria „în parabolă” se referă tot la puterea păcătoasă și nedreaptă.

Ca și la alte versete, interpretarea Sf. Iustin pune o importantă temelie hristologică pentru interpretarea Vechiului Testament. Deși el o face în maniera disputei, a dialogului filozofic cu un iudeu, ulterior comentatorii creștini vor folosi tiparele Sf. Iustin pentru exegeza biblică.

Sf. Irineu (120-202), în *Împotriva ereziilor* (3:16:4), arată că Iisus, născut din Maria, numit și Hristos, fiind Fiul lui Dumnezeu i-a „prădat” pe oameni de ignoranță și le-a dăruit cunoașterea. Numele lui este de aceea după Isaia „Pradă grabnic, Jefuiește iute”. Lui I s-a dat cinste de către Simeon, de către păstori, de către Ioan când era în pîntecele mamei sale, de către magii care i-au adus daruri și i s-au închinat. Apoi magii au plecat în țara lor, fără să se întoarcă în drumul asirienilor. După ce citează *Is* 8:4, Sf. Irineu spune că Hristos s-a luptat cu Amalec (vrăjmașul prin excelență biblic) cu mîna ascunsă, pentru că i-a luat ca martiri pe copiii din casa lui David care se născuseră în acel timp (referire la uciderea pruncilor din Betleem)<sup>79</sup>. Interpretarea Sf. Irineu va fi copiată în întregime de Petru al Alexandriei (260-311), în *Epistola canonică* 13.<sup>80</sup>

Și Tertulian (145-220) se referă la pericopă în *Răspuns către iudei* 9<sup>81</sup> și în *Împotriva lui Marcion* 3:12-13<sup>82</sup>. La obiecția iudeilor că textul de la *Is* 8:1-4 nu i s-ar potrivi lui Hristos, care nu s-a angajat în niciun război, Tertulian răspunde subliniind sensul figurat al profețiilor. Immanuel nu a fost numele real purtat de Hristos, dar a sugerat proximitatea lui Dumnezeu față de om, „Cu noi este Dumnezeu”. La fel și supunerea Damascului și a Samariei este tot un semn, ca și nașterea din Fecioară,

<sup>77</sup> PSB 2, p. 170; ANF vol. 1, p. 231.

<sup>78</sup> ANF vol. 1, pp. 237-238.

<sup>79</sup> ANF vol. 1, pp. 441-442.

<sup>80</sup> ANF vol. 6, p. 277.

<sup>81</sup> ANF vol. 3, pp. 160-161.

<sup>82</sup> ANF vol. 3, pp. 331-332.

pentru că un copil care încă nu știe să zică tată și mamă nu poate fi descris ca un general adult – aici Tertulian chiar îi ironizează pe cei la care prin absurd copiii s-ar pregăti de război de timpuriu. Damascul este în Arabia, iar magii (care ar fi chiar regi) au fost supuși de Hristos, venind în Betleem, închinându-se lui și aducându-i daruri. Samaria reprezintă în Scriptură idolatria, de care magii au fost eliberați. Regele Asiriei este diavolul, „împotriva căruia (așa traduce *ἔναντι*, nu „înaintea”)” Hristos i-a făcut pe magi supuși săi. În *Împotriva lui Marcion* 5:18<sup>83</sup>, Tertulian citează *Is* 8:4 arătând că armele lui Hristos sunt duhovnicești, iar în tratatul *Despre învierea trupului* 20<sup>84</sup>, face referire iarăși la pasaj, explicând că este la figurat.

La textul în discuție se referă și Clement Alexandrinul (153-217), în *Stromate* 6:15<sup>85</sup>, scrisă între 194-202. Acesta nu comentează însă problema prorociței care naște, ci doar a cărții noi (după Septuaginta) scrise de Isaia, pe care o echivalează cu gnoza. Urmașul său, Origen (185-254), în *Despre principii* 2:6:4<sup>86</sup>, aplică cele două pericope, *Is* 7 și *Is* 8, lui Hristos, arătând că în el nu era niciun păcat.

Novatian (210-280), în *Tratat despre Treime* conștientizează pentru prima dată că pururea-fecioria Maicii Domnului nu este contrazisă de „apropierea” de prorociță: „Chiar dacă nimeni nu s-a apropiat de Maria, el spune: «M-am apropiat de prorociță și a luat în pîntece și a născut un fiu»”<sup>87</sup>.

De asemenea, Metodiu de Olimp (260-312) în lucrarea *Banchetul* sau *Despre castitate* 5:4<sup>88</sup> îi aplică numele „Pradă grabnic, jefuiește iute” lui Hristos”.

Sf. Atanasie cel Mare (296-373), în *Despre Întruparea Cuvîntului* 33:4<sup>89</sup> citează *Is* 8:4, iar mai departe (36:1-2) spune: „Și care dintre împărații de odinioară a împărățit «înainte de a putea numi pe tatăl sau pe mama sa» (Isaia, 8, 4) și a dobîndit biruința împotriva vrăjmașilor? [...] Cine e deci cel ce a împărățit și a prădat pe vrăjmași, înainte de naștere? Să ne spună tâlcuind, cine a fost un astfel de împărat în Israel și în Iuda, în care și-au pus toate neamurile nădejdea și au avut în el pacea? Oare nu s-au ridicat mai degrabă, de pretutindeni, împotriva lor?”<sup>90</sup>.

<sup>83</sup> ANF vol. 3, p. 468.

<sup>84</sup> ANF vol. 3, p. 559.

<sup>85</sup> Clement Alexandrinul, *Stromatele*, trad. D. Fecioru, în: *Scrieri: Partea a doua*, EIBMBOR, București, 1982 (PSB 5), p. 457; ANF vol. 2, p. 510.

<sup>86</sup> Origen, *Peri arhon (Despre principii)*, trad. Teodor Bodogae, în: *Scrieri alese: Partea a treia*, EIBMBOR, București, 1982 (PSB 8), p. 146; ANF vol. 4, p. 283.

<sup>87</sup> ANF vol. 5, p. 639.

<sup>88</sup> ANF vol. 6, pp. 326-327. Din motive necunoscute, în ediția românească referirea la pasajul din *Is* 8:1 este suprimată de traducător – cf. Metodiu de Olimp, *Banchetul sau despre castitate*, în: Sf. Grigorie Taumaturgul / Metodiu de Olimp, *Scrieri*, trad. Const. Cornișescu, EIBMBOR, București, 1984 (PSB 10), p. 74.

<sup>89</sup> Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre Întruparea Cuvîntului și despre arătarea Lui nouă, prin trup*, în: *Scrieri: Partea I*, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1987 (PSB 15), p. 129; NPNF2 vol. 4, p. 54.

<sup>90</sup> PSB 15, pp. 130-131; NPNF2 vol. 4, p. 55.

Eusebiu de Cezareea (265-339), în *Comentariul la Isaia* 1:48<sup>91</sup>, subliniază mai întâi rolul „cărții noi și mari”, potrivită pentru păstrarea profeției, dar și „scrisul omenesc”, accesibil oamenilor (compară cu expresia „scrisul dumnezeiesc”, „cartea vieții” în care sunt scriși cei drepti). Prorocița este Fecioara din *Is* 7, Maica Domnului, numită așa pentru că Duhul lui Dumnezeu s-a pogorât asupra ei (*Luc* 1:35). Cel care jefuiește grabnic este Immanuel, care îl supune și îl pradă pe diavol. Martorii sunt preotul (Urie) și profetul (Zaharia – Eusebiu îl identifică pe Zaharia cu cel menționat în *Paraliptomena*), Legea și profeții. De menționat că Eusebiu, ca și în alte opere exegetice, invocă și alte variante în afară de Septuaginta: *ἡ τεῦχος ἡ διφθέρωμα ἡ κεφαλίδα κατὰ τοὺς λοιπούς*.

Sf. Vasile cel Mare (329-379), în *Comentariul la Isaia* 206-208<sup>92</sup>, observă că sunt într-adevăr două pasaje în pericopă: scrierea cărții și nașterea copilului, consideră însă că al doilea s-a întâmplat abia după consumarea primului, nu în sensul că profetului i s-a cerut ceva, dar a făcut altceva. „Sulul cel nou și mare este un tip al Noului Testament, scris cu condei omenesc, pentru că vorbele Evangheliei au fost scrise în limbă omenească”. Jefuirea grabnică este răspîndirea fulgerătoare a Evangheliei pînă la marginile pămîntului. Sub influența lui Eusebiu, din care comentariul se inspiră mult, Urie reprezintă preotul, adică Legea dată prin Moise, iar Zaharia profetismul. Urie înseamnă „lumina lui Dumnezeu”, iar Zaharia „pomenirea lui Dumnezeu”, iar ca fiu al lui Berechiah „binecuvîntarea lui Dumnezeu”; deci doar cel care este luminat de Dumnezeu și are pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu se cuvine să fie martor. Apropierea de prorociță înseamnă apropierea „în duh și prin cunoaștere dinainte a celor ce vor fi. Căci am înțeles și, ca să zic așa, am venit aproape de contemplarea profetică și am văzut zămislirea de către ea de departe, uitîndu-mă dinainte prin harisma profeției”. Maica Domnului este prorociță și pentru că a rostit profetic acel „Mărește sufletul meu” din *Luc* 1:46-48. Apropiiindu-se de prorociță, profetul a văzut împlinirea. Numele său înseamnă prădarea celui puternic, „care își păzea averile, pe cei vînduți prin păcat și ținuți de lanțurile morții” și l-a dat în paza sfinților îngeri. Puterea Damascului sunt cei care cred dintre neamuri, iar prăzile Samariei sunt convertiții dintre iudei. Lui Hristos i se pun ca nume faptele de bărbăție, după cum și Iisus i-a fost pus pentru mîntuirea adusă.

Sf. Ioan Gură de Aur (347-407), în *Omili la Matei* 5:2<sup>93</sup>, comentează „ei îl vor chema Immanuel” în sensul că iudeii îl vor vedea pe Dumnezeu că este cu ei, iar dacă se încăpățînează să întrebe cînd se va întîmpla aceasta, li se răspunde prin a doua pericopă: atunci cînd copilul a fost chemat: „Pradă grabnic, jefuiește iute”

<sup>91</sup> Joseph Ziegler (ed.), *Eusebius' Werke*, vol. 9: *Der Jesajakommentar*, Akademie-Verlag, Berlin, 1975 (GCS Eusebius 9), pp. 54-56.

<sup>92</sup> Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, trad. Alexandru Mihăilă, Basilica, București, 2009 (PSB [serie nouă] 2), pp. 239-242.

<sup>93</sup> Sf. Ioan Gură de Aur, *Omili la Matei*, în: *Scrieri: Partea a treia*, trad. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1994 (PSB 23), pp. 68-69; *NPNF1* vol. 10, p. 30.



(Maher-Șalal-Haș-Baz), „pentru că după nașterea lui s-a făcut jefuirea și împărțirea prăzilor”, evenimentul fiindu-i pus ca nume simbolic (probabil Sf. Ioan se referă la distrugerea Ierusalimului din anul 70 dHr.).

Fer. Ieronim (345-420) deschide un palier nou de interpretare, în *Epistola către Eustochie*<sup>94</sup>, vorbind de Fecioara Maria pe care o compară cu sufletul credinciosului, în care trebuie să se nască și să ia chip Hristos, ajungând în cele din urmă la nunta mistică a sufletului cu Mîntuitorul: „Acum și tu poți fi Maica Domnului. «Ia-ți un sul mare și scrie în el cu condei de om Maher-Șalal-Haș-Baz». Și cînd te-ai dus la prorociță și ai zămislit în pîntece și ai născut un fiu, spune: «Doamne, am fost cu copil prin frica ta, am fost în dureri, am născut Duhul mîntuirii, pe care l-am adus pe pămînt». Atunci Fiul tău îți va răspunde: «Iată maica mea și frații mei». Iar cel al cărui nume ți l-ai inscripționat de curînd pe tăblița inimii tale și pe care l-ai înscris cu condeiul pe suprafața înnoită, – acela, după ce a redobîndit prada de la vrăjmaș și a jefuit domniile și puterile, pironindu-le pe crucea sa – fiind în chip minunat zămislit, crește pînă la vremea bărbăției și pe măsură ce înaintează cu vîrsta, nu te mai privește ca maica lui, ci ca mireasa lui”. În *Epistola către Pammachius*<sup>95</sup>, Fer. Ieronim repetă imaginea, arătînd că Hristos-Copil crește la vremea bărbăției, prădînd iute ceea ce este potrivnic în tine, jefuind Damascul spiritual și punîndu-l în lanțuri pe regele Asiriei.

Sf. Chiril al Alexandriei (376-444) în *Comentariu la Isaia 1:5*<sup>96</sup> identifică sulul nou cu Taina lui Hristos din Noul Testament. Scrisul este omenesc pentru că scriitorii insufiați de Duhul au scris despre Întruparea Fiului (cf. *Ioan 1:14*). Cei doi martori, Urie și Zaharia reprezintă profetul și respectiv preotul și învățătorul Legii care mărturisesc despre Hristos, după cum și la Schimbarea la Față au apărut Moise (preoția și Legea) și Ilie (profetismul). Prorocița este Fecioara care a născut de la Duhul Sfînt, iar Hristos se numește și Immanuel și „Pradă grabnic, jefuiește iute” pentru că și Dumnezeu posedă în Scriptură mai multe nume. Numele i se potrivește pentru că Hristos l-a prădat pe Satan. Damascul și țara Siriei, ca și țara Asiriei, adică a perșilor și mezilor, reprezintă puterea lui Satan din cauza idolatriei, iar prădarea lui Satan se dovedește în magii de la răsărit care vin cu daruri, ieșind de sub robia idolatriei, și se închină lui Hristos (interpretare inițiată așa cum am văzut de Sf. Iustin).

---

<sup>94</sup> NPNF2, vol. 6, p. 39.

<sup>95</sup> NPNF2, vol. 6, p. 138.

<sup>96</sup> PG 70 217-225. Traducerea în engleză Cyrill of Alexandria, *Commentary on Isaiah*, vol. 1: chap. 1-14, vol. 2: chap. 15-39, trad. Robert Charles Hill, Holy Cross, Brookline, 2008 mi-a rămas din păcate inaccesibilă.

#### 4. Cîteva concluzii

Amănuntele enumerate în ambele secțiuni de mai sus nu sunt importante în ele însele, ci doar ca elemente constitutive pentru exemplificarea a două maniere distincte de exegeză. Ca bibliști, ne-am obișnuit poate să credem că pentru demersul exegetic ortodox modern metoda istorico-critică poate fi folosită ca o primă abordare a sensului istoric, prin abordarea critică științifică, pentru ca apoi să se aprofundeze aspectul duhovnicesc, folosind metoda teoretică patristică. Între cele două abordări ar exista așadar o continuitate, ca între literă și duh. Această apropiere a celor două metode este susținută în special de exegeții catolici, care vorbesc din perspectiva eclezială de *sensus plenior*.<sup>97</sup>

Totuși, pericopa selectată ne demonstrează că abordarea istorico-critică generează rezultate nu doar diferite, ci total opuse metodei patristice. Așa cum am observat, pentru comentariile moderne științifice, copilul îi aparține biologic lui Isaia, iar prorocița ar fi soția acestuia, pe cînd după toate comentariile patristice, copilul este Hristos, iar prorocița Maica Domnului. În comentariile moderne, apropierea lui Isaia de prorocița se referă la conceperea fiului, pe cînd după comentariile patristice, se referă la înțelegerea împlinirii hristologice a profeției. Cum putem să împăcăm cele două abordări?

Metoda istorico-critică este interesată de geneza scrierilor biblice, propunîndu-și să descopere sensul originar, dorit de autorul sau de redactorul biblic. Acest sens istoric nu poate fi decît unul, iar istoricul critic avansează diverse ipoteze, în mod cît mai obiectiv și dezinteresat, în urma cercetării întreprinse, pentru a ajunge la acest sens primar<sup>98</sup>. Metoda istorico-critică este eminentemente monosemantică. Pe de altă parte, metoda patristică pleacă de la sensurile multiple, posibile, ale textului, care nu concurează, ci se întregesc. Același autor patristic poate propune mai multe interpretări pentru același pasaj, bazîndu-se pe alegorie și tipologie<sup>99</sup> (Sf. Vasile

---

<sup>97</sup> Raymond E. Brown, „The History and the Development of the Theory of a Sensus Plenior”, *CBQ* 15 (1953), nr. 2, pp. 141-162; R.E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, St. Mary's Seminary and University, Baltimore, 1955. Cf. critica la Matthew W.I. Dunn, „Raymond Brown and the sensus plenior Interpretation of the Bible”, *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 36 (2007), nr. 3-4, pp. 531-551.

<sup>98</sup> John Barton, „Historical-Critical Approaches”, în: John Barton (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 (reprint din 1998), pp. 9-20.

<sup>99</sup> John Breck, *Puterea cuvîntului în Biserica dreptmăritoare*, trad. Monica E. Hergelegiu, EIBMBOR, București, 1999, pp. 47-117 face distincția între tipologie și alegorie, preferînd-o pe prima în *theoria* (metoda ortodoxă de inspirație patristică), pentru că reține și sensul istoric, pe care cea de-a doua tinde să-l eludeze. Alegoria a fost preferată de școala alexandrină, iar tipologia de școala antiohiană; Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of the Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 162 le numește *mimesis* simbolic și respectiv iconic. Cf. de asemenea Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Brill, Leiden, 2000 (Brill's

ajunge în comentariu chiar și la trei versiuni de interpretare care nu concurează una cu cealaltă). Metoda patristică este deci plurisemantică. Ea nu lucrează cu ipoteze, ci cu revelații ale sensurilor potrivite omului duhovnicesc; învățătura dogmatică primează asupra tîlcuirii biblice, determinînd-o în mod absolut<sup>100</sup>. Din această cauză ea este eminentamente precritică sau mai exact necritică. Ea oferă o abordare existențială, se adresează convingerilor cititorului<sup>101</sup>, nu doar rațiunii acestuia. Singura critică pe care o putem aplica aici este aceea de a verifica originea unei interpretări (de multe ori un autor eclezial copiază o interpretare de la altul, fără să-l numească – de exemplul cazul lui Petru al Alexandriei – sau reia și modifică o interpretare deja existentă), dar în sine aceste interpretări nu se pretează la o analiză critică.

Consider, de aceea, că cele două tipuri de comentarii se află pe paliere hermeneutice total diferite și nu pot fi utilizate combinat. Folosind paradigmele relaționale între știință și religie formulate de J.F. Haught<sup>102</sup>, aș concluziona că cele două abordări sunt contrastante, incompatibile. Exegetul trebuie să se decidă mai întîi pe care cale va merge, iar dacă le dorește pe amîndouă, nu va putea să le îmbine, ci va trebui să redacteze pentru comentariul său două părți total deosebite. Rezultate obținute în registrul critic nu pot fi transferate în registrul duhovnicesc, și nici invers.

Prin aceasta nu susțin deloc renunțarea la metoda istorico-critică<sup>103</sup>. Rămîn la convingerea că doar prin această metodă științele biblice pot avansa. Comentariul modern ortodox însă nu trebuie să amestece metoda teoretică patristică sau să o combine cu metoda critică.

---

Studies in Intellectual History 101); Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical/TUPOS Structures*, Andrew University Press, Berrien Springs, 1981.

<sup>100</sup> A se vedea modul în care înțelege Sf. Atanasie cel Mare tîlcuirea corectă a pasajului din *Pild* 8:22 („m-a zidit”) față de exegeza arienilor – Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvîntul al doilea împotriva arienilor* 3, PȘB 15, p. 234.

<sup>101</sup> Despre necesitatea primirii Duhului lui Dumnezeu pentru a înțelege și tîlcui textul biblic – cf. Constantin Coman, *Erminia Dubului*, Bizantină, București, 2002; Gerhard Maier, *Hermeneutică biblică*, trad. Cosmin Pricop, Lumina Lumii, Sibiu, 2008.

<sup>102</sup> Cf. John F. Haught, *Știință și religie de la conflict la dialog*, trad. Magda Stavinschi / Doina Ionescu, XXI: Eonul Dogmatic, București, 2002. Tipurile de raport între știință și religie sunt prezentate ca fiind: conflictul, contrastul, contactul și confirmarea.

<sup>103</sup> Unele voci s-au pronunțat împotriva metodei istorico-critice ca atare – cf. Hellmuth Frey, *Die Krise der Theologie. Historische Kritik und pneumatische Auslegung im Lichte der Krise*, Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1972; Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1974.

## Bibliografie

- Allenbach, J., et al., *Biblia patristica: Indes des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. 1: Des origines à Clément d'Alexandrie et Tertullien, Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1975; vol. 2: Le troisième siècle (Origène excepté), 1977; vol. 3: Origène, 1980; vol. 4: Eusèbe de Césarée, Cyrille de Jérusalem, Épiphane de Salamine, 1987; vol. 5: Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, 1991
- Anderson, Robert T., „Was Isaiah a Scribe?“, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), nr. 1, pp. 57-58
- Barthel, Jörg, *Prophetenwort und Geschichte: Die Jesajaüberlieferung in Jes 6-8 und 28-31*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1997 (FAT 19)
- Blenkinsopp, John, *Isaiah 1-39: A New Translation with Commentary*, The Anchor Yale Bible, Yale University Press, New Haven / London, 2008 (AB 19)
- Braun, John A., *Isaiah 1-39*, Northwestern, Milwaukee, 2000 (The People's Bible)
- Briley, Terry, *Isaiah*, vol. 1, College Press, Joplin, Missouri, 2000 (The College Press NIV Commentary. Old Testament Series)
- Childs, Brevard S., *Isaiah*, Westminster John Knox, Louisville, 2001 (OTL)
- Chilton, Bruce D., *The Isaiah Targum: Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, Michael Glazier, Wilmington, 1987 (The Aramaic Bible 11)
- de Jong, Matthijs J., *Isaiah Among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Traditions and the Neo-Assyrian Prophecies*, Brill, Leiden / Boston, 2007 (VT Sup 117)
- Donner, Herbert, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, vol. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 32001 (ATD.E 4/2)
- Friesen, Ivan D., *Isaiah*, Herald, Scottsdale / Waterloo, 2009 (Believers Church Bible Commentary)
- Gray, George Buchanan, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, T&T Clark, Edinburgh, 1912 (ICC)
- Irvine, Stuart A., „The Isaianic Denkschrift: Reconsidering an Old Hypothesis“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 104 (1992), nr. 2, pp. 216-231
- Kaiser, Otto, *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1-12*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 31970 (ATD17)
- Knauf, Ernst Axel, „Vom Prophetinnenwort zum Prophetenbuch: Jesaja 8,3f im Kontext von Jesaja 6,1-8,16“, *Lectio Difficilior* 2/2000
- Lescow, Theodor, „Jesajas Denkschrift aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 85 (1973), nr. 3, pp. 315-331

- Lescow, Theodor, „Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen bei Jesaja und Micha”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1967), nr. 2, pp. 172-207
- Motyer, J. Alec, *Isaiah. An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity, Nottingham, 1999 (TOTC 20)
- Norman W. Gottwald, „Immanuel as the Prophet’s Son”, *Vetus Testamentum* 8 (1958), nr. 1, pp. 36-47
- Noth, Martin, *Die israelitischen Personennamen in Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Kohlhammer, Stuttgart, 1928 (BWANT III/20)
- Oswalt, John N., *Isaiah*, Zondervan, Grand Rapids, 2003 (NIV Application Commentary)
- Oswalt, John N., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986 (NICOT)
- Sawyer, John F.A., *Isaiah*, vol. 1, Westminster John Knox, Louisville, 1984 (The Daily Study Bible Series)
- Scullion, John J., „An Approach to the Understanding of Isaiah 7:10-17”, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), nr. 3, pp. 288-300
- Seitz, Christopher, *Isaiah 1-39*, John Knox, Louisville, 1993 (Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching)
- Smith, Gary, *Isaiah 1-39*, Broadman & Holman, Nashville, 2007 (NAC 15A)
- Sweeney, Marvin A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge, 1996 (FOTL 16)
- Talmage, Frank, „הַרְט אֲנוּשׁ in Isaiah 8:1”, *The Harvard Theological Review* 60 (1967), nr. 4, pp. 465-468
- Wagner, Thomas, „Ein Zeichen für den Herrscher – Gottes Zeichen für Ahas in Jesaja 7,10-17”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 19 (2005), nr. 1, pp. 74-83
- Wagner, Thomas, *Gottes Herrschaft: Eine Analyse der Denkschrift (Jes 6,1-9,6)*, Brill, Leiden / Boston, 2006 (VTSup 108)
- Watts, John D.W., *Isaiah 1-33*, Nelson, Nashville, 2005, revised edition, WBC 24
- Widyapranawa, S.H., *The Lord is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1-39*, Eerdmans, Grand Rapids / Handsel, Edinburgh, 1990 (ITC)
- Wildberger, Hans, *Isaiah 1-12. A Commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 1991 (Continental Commentaries)
- Wolf, Herbert M., „A Solution to the Immanuel Prophecy in Isaiah 7:14-8:22”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), nr. 4, p. 449-456
- Young, Edward J., *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, vol. 1: Chapters 1-18, Eerdmans, Grand Rapids, 1965
- Ziegler, Joseph, *Isaias*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>3</sup>1983 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis ediditum, 14)

## ALEGOREZA BIBLICĂ ÎNTRE LEGITIMARE ȘI CONTESTARE

PROF. DR. MIHAELA PARASCHIV  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
mihaelaparaschiv\_clasice@yahoo.com

**Résumé:** L'exégèse biblique, qui, d'une certaine manière, emprunte tant à l'exégèse d'Homère et des mythes grecs, a été chez les Pères, tour à tour, validée ou contestée, selon leur opinion sur l'allégorie comme procédé d'interprétation. Les plus honnêtes d'entre eux ont reconnu leur dette sur ce point à l'égard des commentateurs d'Homère, en légitimant ce mode de lecture appliqué aux récits bibliques; la réticence de certains Pères à l'égard de l'exégèse allégorique des textes bibliques s'explique par leur souci de préserver l'historicité du texte sainte que l'abuse de l'allégorie risquait le réduire au statut de 'fable' du mythe grec. Dans cet article nous essayons de présenter brièvement les opinions des Pères sur l'exégèse allégorique.

**Mots-clés:** l'allégorie, l'exégèse biblique, la typologie.

Deși procedeuul indicat de el era cunoscut și folosit cu mult înainte, termenul *ἀλληγορία* apare în secolul I a.C., devenind, după informația lui Plutarh, un echivalent al precedentului *ὕπονοια*<sup>1</sup>, fără a-l scoate pe acesta cu totul din uz<sup>2</sup>. Sub aspect etimologic, sensul verbului *ἀγορεύειν* 'a vorbi în public' este inversat de elementul prefixal *ἀλλ-* (<*ἄλλος, η, ο* – altul), astfel că *ἀλληγορία* ajunge a desemna în tradiția retorico-gramaticală modalitatea auctorială de a atribui simbolic unui termen o semnificație diferită de cea literală<sup>3</sup>. La fel ca *ὕπονοια*, prin extensie semantică, *ἀλληγορία* va desemna și actul interpretativ prin care sunt lămurite semnificațiile ascunse ale unui text, astfel că, prin cele două accepții ale sale, termenul făcea referire fie la modul de emiteră a mesajului, fie la modalitatea lui de receptare; se poate vorbi, prin urmare, de o *alegorie expresivă* sau *stilistică* și de o

---

<sup>1</sup> PLUTARH, *Moralia*, 4, 19 E, în Plutarque, *Oeuvres morales*, VII, 1, Text et trad. Jean Dumortier, Les Belles Lettres, Paris, 1975: *ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις (hyponoiai sunt denumite acum allegorai)*.

<sup>2</sup> Vide JULES PEPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1976, p. 85-92; F. MONTANARI, „Hyponoia e allegoria: piccole considerazioni preliminari”, în *Studi offerti ad Anna Maria Quartiroli e Domenico Magnino*, Pavia, 1987, p. 11-19; M. SIMONETTI, „Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci”, în *Analisi di storia dell'esegesi*, 8/2 (1991), p. 373-375.

<sup>3</sup> Vide ANGUS FLETCHER, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Itaca, Cornell U.P., 1964, p. 12; PAOLO CANETTIERI, *Dizionario di metrica e retorica*, Roma, 2009, s.v.: „allegoria e una figura retorica per cui l'autore assegna ad un termine del discorso un significato nascosto, diverso da quello letterale”.

alegorie interpretativă sau exegetică<sup>4</sup>. Ca practică exegetică, *ὀπνοια* începe a fi folosită în secolul al VI-lea a.C. pentru comentarea lui Homer și apărarea lui de atacurile celor ce-i reproșau turpitudinile atribuite zeilor; ea va fi contestată de Platon, Aristotel și de școala alexandrină, dar va fi legitimată și perpetuată de școala stoică, iar în antichitatea târzie de cea neoplatonică<sup>5</sup>. Theagenes din Rhegium, Anaxagoras, Krates din Malos, Pseudo-Heraklites, Plotin, Porphyrios au încercat să afle la Homer, sub forma mitului, o învățătură profundă, o cugetare filosofică absconsă<sup>6</sup>, din convingerea că Homer nu istorisește nimic indecent cu privire la zei, că nu se face vinovat de impietate. Contestarea cea mai vehementă a aplicării exegezei hyponoice la lectura ficțiunilor homerice îi este atribuită lui Platon, cunoscută fiind afirmația sa că povestirile homerice „interpretate sau nu prin hyponoia” (*Republica*, II, 378e – *οὐτ' ἐν ὀπνοίαις πεποιημένως οὔτε ἄνευ ὀπνοιῶν*) sunt la fel de imorale. Platon contestă, prin urmare, legitimitatea recursului la alegorie pentru a-l apăra pe Homer de impietate, cu toate că el însuși devine un alegoret atunci când încearcă să atenueze sensul odios al unor povestiri sau să explice numele unor zei, cum o face în dialogurile *Timaios* și *Kratylos*; în disertația a VI-a a comentariului la *Politeia* lui Platon, consacrată apărării lui Homer, Proclus susține că acesta i-a inspirat lui Platon principiile artei mimetice și ale speculației filosofice, idee pe care o împărtășea și Pseudo-Longinus, care-l considera pe Platon „cel mai homeric dintre toți scriitorii”<sup>7</sup>. Au existat și după Platon contestări ai abuzului de alegorie în comentarea lui Homer: gramaticii alexandrini au denunțat această manieră de a forța textul homeric să spună altceva decât spune, practicînd ei înșiși o exegeză homerică cu caracter filologic, în virtutea principiului atribuit lui Aristarh din Samotrake că Homer trebuie explicat prin Homer<sup>8</sup>.

În opinia lui Jean-Noël Guinot, este evidentă îndatorarea exegezei alegorice biblice față de cea homerică, întrucît Philon din Alexandria, a cărui influență asupra exegezei patristice a fost considerabilă, a cunoscut și preluat modelul alegorezei grecești, atribuind *Scripturilor* sensuri metafizice și spirituale similare celor aflate de Plotin și Porphyrios în poezia lui Homer și în miturile grecești<sup>9</sup>. În funcție de apartenența lor la mediul alexandrin sau antiochian, părinții greci ai Bisericii au

---

<sup>4</sup> J. WHITMAN, *Allegory. The dynamics of an ancient and medieval technique*, Cambridge, 1987, p. 1-11, distinge compoziția alegorică de interpretarea alegorică.

<sup>5</sup> Vide PHILIP ROLLINSON, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Pittsburgh, 1981, p. XI; J. PEPIN, *op. cit.*, p. 97-101.

<sup>6</sup> Cf. F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homere et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 596-616; J. TATE, „One the history of allegorism”, în *Classical Quarterly*, 28 (1934), p. 105-114; P. GIANNANTONIO, „L'allegoria in Grecia e Roma”, în *Vichiana*, 5 (1968), p. 3-40.

<sup>7</sup> PROCLUS, *Commentaire sur la République*, Trad. et notes par A. J. Festugière, T. I, Vrin-CNRS, Paris, 1970, p. 213; PSEUDO-LONGINUS, *Περὶ ὕψους*, XIII, 3, în LONGINUS, *On the sublime*, D. A. Russel (ed.); Oxford, 1964; JEAN-FRANÇOIS MATTEI, *Platon et le miroir du mythe*, Quadrige, Paris, 2002, p. 7-8.

<sup>8</sup> Vide J. PEPIN, *op. cit.*, p. 168-172.

<sup>9</sup> JEAN-NOËL GUINOT, „L'exégèse allégorique d'Homere et celle de la Bible sont-elles également légitimes?”, în *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 2, Edipuglia, Bari, 2005, p.101.

recurs mai mult sau mai puțin la exegeza alegorică, legitimînd-o sau contestînd-o; ei cunoșteau cele două tipuri de alegorie<sup>10</sup>, expresivă și interpretativă, și, în funcție de ocurențele uneia sau alteia în opera lor, se poate deduce implicit și cuantumul de aderență la cea din urmă, așa cum și la părinții latini ai Bisericii se poate identifica o optică permisivă sau restrictivă în această privință. Comentarii *Scripturii*, la fel ca cei ai lui Homer, s-au confruntat cu unele dificultăți și aporii ce trebuiau rezolvate pentru păstrarea caracterului sacru al textului biblic. S-ar putea observa o anume corespondență, în acest sens, între *Προβλήματα Ὀμηρικά* a lui Pseudo-Heraklites, *Ὀμηρικά ζητήματα* a lui Porphyrios și acele *Ἐρωτήσεις καὶ διαλύσεις* (*Quaestiones et responsiones*) ale părinților greci și latini. Vom urmări pe scurt, în cele ce urmează, opiniile celor mai importanți dintre ei cu privire la alegoreza biblică.

La Philon din Alexandria, în cele aproape 50 de atestări ale termenului *ἀλληγορία* este prevalentă accepția de alegorie interpretativă, considerată fundamentală pentru înțelegerea textelor biblice<sup>11</sup>; el o acreditează afirmînd că în absența ei este imposibilă receptarea a ceea ce și se înfățișează (*Legimitas allegoriae* 3, 4: *εἰ δὲ μὴ ἀλληγορήσειέ τις, ἀδύνατον παραδέξασθαι τὸ προκείμενον*) și că unele tipuri de imagini biblice invită expres la o interpretare alegorică (*De officio mundi*, 157: *δείγματα τύπων ἐπ' ἀλληγορίαν παρακαλοῦντα*), idee din care Ioan Chrysostomul va face condiția *sine qua non* a alegorezei biblice.

Clement din Alexandria privilegiază alegoria expresivă, evidențiind sistematic prezența ei în *Scripturii*, iar puținele sale referiri la alegoria interpretativă o vizează doar pe aceea a filosofilor păgîni (e.g. în *Στρωματεῖς* 5, 8, 50 menționează interpretarea alegorică dată de pitagoreici cîinilor Persephonei ca fiind planete).

La Origenes există o incontestabilă preferință pentru alegoria interpretativă, a cărei legitimitate o fundamentează în lucrarea *Κατὰ Κέλσου*, mai cunoscută sub titlul latin *Contra Celsum*. Lucrarea este o replică tîrzie la atacurile filosofului grec Kelsos (lat. Celsus), care contesta creștinilor recursul la alegoreză, sub pretextul că textele *Scripturii* erau de o extremă simplitate, astfel că autorii lor nu pot fi bănuți de intenția de a introduce semnificații ascunse, iar interpretarea practică de unii autori creștini din școala alexandrină încearcă doar să mascheze caracterul imoral al povestirilor biblice (*Contra Celsum* 4, 49-50). Replicîndu-i lui Kelsos, Origenes critică, la rîndul său, lectura alegorică a miturilor grecești, care, în opinia sa, era o încercare de a face respectabile istorisirile mitice și de a justifica obscenitățile conținute în ele<sup>12</sup>. El insistă asupra istoricității povestirilor biblice, în contrast cu caracterul ficțional al celor mitice și, în celebra sa *refutatio*, ține să-i argumenteze lui

<sup>10</sup> Vide M. MARIN, „Per una riscoperta dell’Ars Rhetorica antica”, în *Rudiae*, 11 (1999), p. 177-184; PIETRO RESSA, „I cristiani e I due significati dell’allegoria antica”, în *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 1, 2004, p. 149-168.

<sup>11</sup> Vide M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 365, nota 9.

<sup>12</sup> Vide M. FEDOU, „Christianisme et religions païennes dans la Contre Celse d’Origène”, în *Théologie historique*, 81, Paris, 1988, p. 125-139.



Kelsos că alegoreza biblică este îndreptățită de însuși caracterul istoric al alegoriilor interpretate, în timp ce miturile grecești, „în prezența sau în absența alegoriilor” (εἴτ' ἐν ὑπονοίαις, εἴτε χωρὶς ὑπονοιῶν) rămân simple fabule. Un prim argument origenian este acela că păgînul Numenius, examinînd *Scripturile*, a constatat că sunt pline de semnificații alegorice care n-au fost introduse ulterior de comentatori, ci conținute în ele a *principio* (*ibidem* 4, 51, 14-28); un alt argument, ce reiterează discreditarea platoniciană a miturilor homerice, este acela că, în pofida alorizării lor, miturile grecești rămîn indecente, în timp ce în *Scriptură* nu există nimic rușinos sau pervers (*ibidem* 7, 12, 12-15). Pledoaria origeniană pentru legitimitatea alegorezei biblice nu minimalizează importanța acordată de autorul ei literei textului, astfel că Origenes poate fi considerat deopotrivă un alegorist și un literalist<sup>13</sup>. Exegeții din mediul antiochian îi vor reproșa totuși lui Origenes și emulilor săi introducerea propriilor cugetări (λογισμοί) în interpretarea textului biblic; atacurile acestor fideli adepți ai interpretării istorico-literare a textelor sacre acreditează ideea că alegorizarea sistematică a *Scripturii* riscă să anuleze realitatea istorică a povestirilor biblice și să le reducă la statutul ficțional al miturilor grecești<sup>14</sup>. Ei preferă explicației alegorice explicația tipologică sau figurativă (τύπος) care, păstrînd realitatea istorico-literară a textului, permite și relevarea unui sens care o transcende<sup>15</sup>. În ce privește alegoria expresivă, Origenes îi recunoaște prezența în textele profeților, făcînd trimitere la formula paulină ἅ τινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (Gal. 4: 24).

Didymos cel Orb e convins de necesitatea alegorezei pentru corecta explicare a unor pasaje „conform legilor alegoriei” (κατὰ νόμους ἀλληγορίας care justifică prezența expresiilor figurate în textele sacre; el face referire și la adversarii exegezei alegorice care numesc alegoriile fie „inerții” (μωρίαι), fie „plăsmuirii” (ἀναπλάσματα – *Commentarium ad Psalmos* 38, 12, 279)<sup>16</sup>.

La Basilius din Caesarea există doar trei ocurențe ale binomului exegetic ἀλληγορία – ἀλληγορέω, una cu referire la alegoria expresivă, într-o lucrare scrisă la începutul activității sale (*Contra Eunomium* 1, 14, databilă în 363-364) și două cu referire la alegoria interpretativă aplicată textelor sacre, metodă cu care nu era de acord (*Homelia in Hexameron* 3, 9, și 9, 1, scrisă în ultimii ani de viață, 377-378). Basilius precizează că e informat asupra regulilor alegoriei (νόμους

<sup>13</sup> Vide JEAN-NOËL GUINOT, *op. cit.*, p. 107, nota 107; ADRIAN MURARU, „Origen, un faimos literalist”, în *Studiul introductiv la Origen. Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, Ed. bilingvă, Iași, Polirom, 2006, p. 97.

<sup>14</sup> Vide JEAN-NOËL GUINOT, „L'Exégétique d'Antioche et ses relations avec Origène”, în *Origeniana Octava*, Vol. II, Éd. L. Perrone, Leuven, 2003, p. 1149-1166.

<sup>15</sup> Vide H. DE LUBAC, „Typologie et allégorisme”, în *Revue des Sciences Religieuses*, 34 (1947), p. 180-226; JEAN-NOËL GUINOT, „La typologie comme système herméneutique”, în *Cahiers de Biblia Patristica*, 2, Strasbourg, 1989, p. 1-34; H. CROUZEL, „La distinction de la 'typologie' et de l' 'allégorie'”, în *Bulletin de Litterature Ecclésiastique*, 65 (1964), p. 161-174.

<sup>16</sup> Vide J. TIGCHELER, „Didyme l'Areugle et l'exégèse allégorique”, în *Graecitas Christianorum Primaeva*, 6, Nijmegen, 1977, p. 118-130.

*ἀλληγορίας*), pe care le-a aflat în scrierile celor ce nu acceptă „semnificațiile comune” ale *Scripturii* (*τὰς κοινὰς ἐννοίας*) și care „au dat fuga la alegorii” (*εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον*) interpretând vorbele și distorsionându-le, la fel cum procedează interpreții de vise; în încheierea ultimei omilii hexamerone (9, 1), contestând recursul la interpretări personale cu pretenții exegetice, Basilius recomandă ferm ca vorbele *Scripturii* să fie înțelese așa cum au fost scrise (*νοεῖσθω τοίνυν ὡς γέγραπται*). Mult mai numeroase sunt la episcopul din Caesarea ocurențele termenului *ὑπόνοια*: comentînd Gen. 1: 2, el avertizează că enunțul „Întineric era deasupra abisului” oferă unor interpreți pretext pentru fabule (*μύθων*) și invenții, după propriile lor interpretări conjecturale (*ὑπονοίας*), care alterează vorbele sacre; acești interpreți (nenumiți) explicau, în tradiție origeniană „întinericul” ca reprezentînd puterile malefice sau răul în sine (diavolul), diametral opus principiului binelui, reprezentat de Dumnezeu; stigmatizînd atari interpretări, predicatorul încheie cu exhortația: „Să trecem sub tăcere pe moment orice interpretare figurată sau alegorică (*τροπικὴν καὶ δι' ὑπονοίας ἐξήγησιν*) și să acceptăm noțiunea de „întineric” cu acel firesc străin de interpretări elaborate, în conformitate cu intenția *Scripturii*”<sup>17</sup>. M. Simonetti e de părere că expresia basiliană „pe moment” (*ἔν γε τῷ παρόντι*) nu trebuie înțeleasă ca o respingere categorică a oricărei interpretări alegorice, ci doar ca una circumstanțială, ținînd de o anumită oportunitate pastorală<sup>18</sup>.

Tot trei ocurențe ale termenului *ἀλληγορία* apar și la Grigore de Nazianz, toate din perspectivă critică, întrucît el susține necesitatea unei exprimări clare, fără echivocuri expresive de tip alegoric (*Epistula* 116, 2); în polemica cu împăratul Iulian, Nazianzeanul atacă interpretările alegorice ale miturilor păgîne<sup>19</sup>.

Grigore de Nissa se referă doar la alegoria interpretativă, garantată, în opinia sa, de însuși apostolul Pavel, care a admis interpretarea alegorică a povestirilor biblice, considerînd că nu le știrbește veridicitatea (*Contra Eunomium* 2, 85); el amintește interpretarea alegorică a personajului Agar, propusă de Pavel (Gal. 4:25) și propune el însuși interpretarea alegorică a figurilor lui Laban și Iacob, identificate cu diavolul și cu Hristos (Fac. 30: 32-37).

La Ioan Hrisostomul apar doar cîteva ocurențe ale termenului în discuție, căruia i se dă o explicație funcțională și etimologică, conform cu percepția proprie asupra acestuia: „această povestire nu face să se înțeleagă doar ceea ce se arată, ci face cunoscute și altele, de aceea se numește alegorie” (*In Galateos* 4, 3: *ἡ μὲν ἱστορία αὐτῆ οὐ τοῦτο μόνον παραδελοῖ, ὅπερ φαίνεται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα*

<sup>17</sup> *Homelia in Hexameron* 2, 4-5; vide MARIO GIRARDI, „Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lesico, principi ermeneutici, prassi”, în *Quaderno di «Vetera Christianorum»*, 26, Bari, 1998, p. 23-25.

<sup>18</sup> M. SIMONETTI, „Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica”, în *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 23, Roma, 1985, p. 144, nota 134.

<sup>19</sup> Vide K. DEMOEN, „Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A Study in rhetoric and hermeneutics”, în *Corpus Christianorum. Lingua Patrum*, 2, Turnhout, 1996, p. 265-267.

ἀναγορεύει, διὸ καὶ ἀλληγορία κέκληται). Bun cunoscător al termenilor exegetici, el insistă asupra necesității de a se deosebi ἀλληγορία de τύπος, fiind convins că apostolul Pavel în Gal. 4: 24 s-a referit, de fapt, la exegeza figurativă (τύπος). Ioan Hrisostomul critică alegoreza divinităților păgâne, dar e de părere că acest tip de interpretare, aplicat cărților sacre, poate contribui la deslușirea profundului lor înțeles, cu condiția respectării următoarei norme: atunci când *Scriptura* exprimă o alegorie, indică ea însăși și interpretarea ei, astfel că tendința spre alegoreză nu trebuie să depășească o anumită măsură, pentru a nu-și anula legitimitatea (*Commentarium ad Isaiam* 5, 3, 5).

În mediul roman, Tertullianus a introdus cel dintâi conceptul de ‘alegorie’ și a creat câțiva termeni derivați, precum adjectivul *allegoricus* (adaptare a grecescului ἀλληγορικός), verbul *allegorizare* și adverbul *allegorice* (adaptare a grecescului ἀλληγορικῶς), preluați ulterior și de alți autori creștini latini (Arnobius, Augustinus, Hieronymus). Pentru alegorie ca modalitate exegetică, Tertullian folosește expresiile *allegorica interpretatio* (*Adversus Marcionem* 3, 24, 2) și *allegorica argumentatio* (*Adversus nationes* 2, 12, 17)<sup>20</sup>. El cunoștea interpretarea alegorică a faptelor reprobabile atribuite de Homer zeilor, dar considera incompatibile cu firea divină astfel de întâmplări, fiind de părere că „aceste lucruri, la oameni foarte pioși, nu trebuiau spuse dacă erau adevărate, nici plăsmuite dacă nu s-au petrecut aieva” (*Apologeticum*, XIV, 6 - *Haec neque vera prodi neque falsa confingi, apud religiosissimis oportebat*).

Arnobius de Sicca furnizează explicații interesante cu privire la uzul celor două sensuri ale alegoriei în spațiul creștinismului latin. Într-un fragment din *Adversus nationes*, apologetul african tratează problema interpretării alegorice a miturilor păgâne, pe care o combate cu o largă paletă de argumente, luând în deridere pretențiile păgînilor de a le da o explicație sigură (*Adversus nationes* 5, 34, 1).

Ambrogius citează în traducere latină formula paulină ἅ τινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (*quae sunt per allegoriam dicta* - *In Lucam* 3, 28); referindu-se la alegoria interpretativă, el folosește sintagma *per allegoriam* atunci când respinge interpretarea dată de unii exegeți smochinului ca reprezentare a răutății și necinstei, în locul celei a sinagogii, dată de el (*In Lucam* 7, 172: *nonnulli tamen ficum istam per allegoriam non synagogae sed malitiae et improbitatis figuram putant*)<sup>21</sup>.

La Augustinus, în cele mai bine de 100 de ocurențe ale termenului *allegoria* și ale derivaților săi, e vorba cu precădere de alegoria expresivă, fapt explicat de Pietro Ressa prin intenția lui Augustin de a elabora o doctrină retorică, în care

---

<sup>20</sup> Vide T. P. O'MALLEY, „Tertullian and the Bible. Language – imagery – exegesis”, în *Latinitas Christianorum Primaeva*, 21, Utrecht, 1967, p. 141-166; P. SINISCALCO, „Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano”, în *La terminologia esegetica nell' antichità*, Bari, 1987 (*Quader ni di Vetera Christianorum*, 20), p. 103-122.

<sup>21</sup> Vide L. F. PIZZOLATO, „La dottrina esegetica di Sant' Ambrogio”, în *Studia patristica Mediolanensia*, 9, Milano, 1978, p. 240-241.

conceptele păgâne să se îmbine cu cele creștine<sup>22</sup>. Convingerea lui Augustin e aceea că vorbele Scripturii exprimă, alături de sensuri proprii, și unele *allegoricae significationes*, care constituie punctul de plecare al unei interpretări mai profunde, numită de el, cu disponibilitatea cunoscută de a produce expresii sinonimice, *allegorica locutio*, *allegorica narratio*, *allegorica lectio* și *allegoricus sermo*. În general, atestările conceptului de alegorie, cu sensul de interpretare a textului, sunt sporadice la Augustin, precauția autorului african datorându-se, în opinia lui M. Simonetti<sup>23</sup>, amintirii polemicilor din mediul exegetic oriental.

Hieronymus se pronunță pentru apartenența alegoriei la patrimoniul terminologic retorico-gramatical, indicând studierea ei în școală alături de alți tropi. El se referă în mai multe rânduri la alegoria interpretativă, dovedind cunoașterea practicării ei de către Origenes și emulii acestuia, pe care îi numește *allegorici interpretes* (*Commentarium ad Zachariam, Prologus*). În *In Galateos* (2, 4, 24), Hieronim menționează cunoașterea de către apostolul Pavel a alegoriei din literatura profană și folosirea ei cu cele două sensuri: *evidens est Paulum non ignorasse litteras saeculares et quam hic allegoriam dixit, alibi vocasse intellegentiam spiritalem*. Preferința lui Hieronim pentru alegoreză poate fi motivată de cunoașterea scrierilor origeniene și de frecventarea unor profesori precum Didymos cel Orb, Apollinarios din Laodicea și Grigore de Nazianz<sup>24</sup>.

În concluzie, părinții Bisericii nu contestă, în principiu, validitatea alegoriei ca modalitate interpretativă, dar sunt împotriva aplicării ei în interpretarea povestirilor mitice, atemporale și lipsite de orice fundament istoric. Grija lor extremă de a-i prezerva textului sacru istoricitatea explică reticența unora dintre ei, mai ales din mediul antiochian, față de alegoreză, mai exact față de folosirea ei abuzivă, ce riscă să reducă istoria sacră la statutul de fabulă.

O adevărată piatră de încercare a fost pentru adepții alegorezei interpretarea acelui „récit gênant”, cum numea Guinot istoria lui Lot, fiind de părere că felul în care părinții Bisericii au interpretat-o, fără a-i nega realitatea, dă măsura distanței ce separă exegeza biblică de exegeza mitică<sup>25</sup>. Philon din Alexandria revine de mai multe ori asupra acestui episod, făcând din el o lectură integral alegorică, care îi anulează și orice realitate; ceea ce e blamabil, în opinia lui Philon, nu e atât incestul, cât faptul că cele două fiice ale lui Rațiunii (= Lot), întrupând Deliberarea și Consimțământul, au vrut să obțină ceea ce nu poate acorda decât Dumnezeu, să uzurpe o putere care e doar a lui (*De posteritate Caini* 175-177). Origenes, în *Contra Celsum*, admite că povestirea lui Lot, pe care Celsus o considera „mai abominabilă decât crimele lui Thyestes”, nu concordă cu morală creștină, dar, în disputa sa cu

<sup>22</sup> Vide P. RESSA, *op. cit.*, p. 162; M. MARIN, „Allegoria in Agostino”, în *La terminologia esegetica nell'antichità*, p. 135-161.

<sup>23</sup> M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, p. 340-341, nota 404.

<sup>24</sup> Vide P. RESSA, *op. cit.*, p. 165.

<sup>25</sup> J. N. GUINOT, *La typologie comme système herméneutique*, *op. cit.*, p. 114.

acest contestatar al alegorezei, renunță să-i comenteze semnificația alegorică, cum o va face în *Omilia a 5-a* din comentariul său la *Geneză*. Aici, Lot este reprezentarea Legii (*Homiliae in Genesim* 5, 5 – *Nos autem ut sentire possumus, Lot figuram ponimus legis*), soția sa e asemuită poporului evreu ieșit din robia egipteană, iar cele două fiice, Oolla și Ooliba, reprezintă Iudeea și Samaria; la încheierea acestei alegoreze, Origenes recunoaște existența altor interpretări, conform cărora Lot îl reprezintă pe Dumnezeu, iar fiicele lui, cele două testamente. Semnificativ e și felul în care Ioan Hrisostomul și Theodoret din Cyr s-au referit la această istorie, unul în *Homiliae in Genesim* 44, altul în *Quaestiones in Genesim* 71-72; ambii sunt de părere că această legendă nu comportă nici o semnificație alegorică și invită la lectura ei pioasă, întrucât este unul dintre exemplele acelor „misterioase economii divine” (*μυστικαὶ οἰκονομίαι*), pe care, chiar dacă nu le înțelegem, trebuie să le respectăm, căci sunt spre binele și folosul nostru.

## Bibliografie

- BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homere et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1956.
- CANETTIERI, PAOLO, *Dizionario di metrica e retorica*, Roma, 2009.
- CROUZEL, H., „La distinction de la ‘typologie’ et de l’ ‘allégorie’ ”, în *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 65 (1964), p. 161-174.
- DEMOEN K., „Pagan and biblica exempla in Gregory Nazianzen. A Study in rhetoric and hermeneutics”, în *Corpus Christianorum. Lingua Patrum*, 2, Turnhout, 1996, p. 265-267.
- FEDOU, M., „Christianisme et religions paiennes dans la Contre Celse d’Origène”, în *Théologie historique*, 81, Paris, 1988, p. 125-139.
- FLETCHER, ANGUS, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode*, Cornell U. P., Itaca, 1964.
- GIANNANTONIO, P., „L’allegoria in Grecia e Roma”, în *Vichiana*, 5 (1968), p. 3-40.
- GIRARDI, MARIO, „Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lesico, principi ermeneutici, prassi”, în *Quaderno di «Vetera Christianorum»*, 26, Bari, 1998, p. 23-25.
- GUINOT, JEAN-NOËL, „L’exégèse allégorique d’Homere et celle de la Bible sont-elles également légitimes?”, în *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 2, Edipuglia, Bari, 2005.
- GUINOT, JEAN-NOËL, „L’exégétique d’Antioche et ses relations avec Origène”, în *Origeniana Octava*, Vol. II, Éd. L. Perrone, Leuven, 2003, p. 1149-1166.
- GUINOT, JEAN-NOËL, „La typologie comme système herméneutique”, în *Cahiers de Biblia Patristica*, 2, Strasbourg, 1989, p. 1-34.
- LONGINUS, *On the sublime*, D. A. Russel (ed.), Oxford, 1964.
- LUBAC, H. DE, „Typologie et allégorisme”, în *Revue des Sciences Religieuses*, 34 (1947), p. 180-226.

- MARIN, M., „Per una riscoperta dell’Ars Rhetorica antica”, în *Rudiae*, 11 (1999), p. 177-184.
- MARIN, M., „Allegoria in Agostino”, în *La terminologia esegetica nell’antichità. Atti del primo Seminario di antichità cristiane*, Bari, 25 ottobre 1984, Edipuglia, Bari, 1987, p. 135-161.
- MATTEI, JEAN-FRANÇOIS *Platon et le miroir du mythe*, Quadrige, Paris, 2002.
- MONTANARI, F., „Hyponoia e allegoria: piccole considerazioni preliminari”, în *Studi offerti ad Anna Maria Quartiroli e Domenico Magnino*, Pavia, 1987, p. 11-19.
- MURARU, ADRIAN, „Origen, un faimos literalist”, în studiul introductiv la *Origen. Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, Ed. bilingvă, Iași, Polirom, 2006.
- O’MALLEY, T. P., „Tertullian and the Bible. Language – imagery – exegesis”, în *Latinitas Christianorum Primaeva*, 21, Utrecht, 1967, p. 141-166.
- PEPIN, JULES, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Institut des Études augustinienes, Paris, 1976.
- PIZZOLATO, L. F., „La dottrina esegetica di Sant’Ambrogio”, în *Studia patristica Mediolanensia*, 9, Milano, 1978, p. 240-241.
- PLUTARH, *Moralia*, în PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, VII, 1, Text et trad. Jean Dumortier, Les Belles Lettres, Paris, 1975
- PROCLOS, *Commentaire sur la République*, Trad. et notes par A. J. Festugière, T. I, Paris, 1970.
- RESSA, PIETRO, „I cristiani e I due significati dell’allegoria antica”, în *Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica*, 1, 2004, p. 149-168.
- ROLLINSON, PHILIP, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture*, Duquesne University Press Pittsburgh, 1981.
- SIMONETTI, M., „Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci”, în *Anali di storia dell’esegesi*, 8/2 (1991), p. 373-375.
- SIMONETTI, M., „Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell’esegesi patristica”, în *Studia Ephemeridis «Augustinianum»*, 23, Roma, 1985.
- SINISCALCO, P., „Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano”, în *La terminologia esegetica nell’ antichità*, Bari, 1987 (*Quader ni di Vetera Christianorum*, 20), p. 103-122.
- TATE, J., „One the history of allegorism”, în *Classical Quaterly*, 28 (1934), p. 105-114.
- TIGCHELER, J., „*Didyme l’Aveugle et l’exégese allégorique*”, în *Graecitas Christianorum Primaeva*, 6, Nijmegen, 1977, p. 118-130.
- WHITMAN, J., *Allegory. The dynamics of an ancient and medieval technique*, Cambridge M.A., Harvard University Press, 1987.

## O INTERPRETARE (INACTUALĂ) A SUFERINȚEI. IOV PE MOVILA POSTMODERNITĂȚII

DR. DIONISIE (POLICARP) PÎRVULOIU  
Comisia Patristică a Patriarhiei Române  
*matusalem767@gmail.com*

**Abstract:** The poem of Job is still one of the most fascinating and intriguing work in the Bible. Here, we present a brief of principal interpretations concerning the problem of this mysterious man who suffers undeserved. We cannot ignore two facts: first, we are in front of a poem and poetry is ineffable and beyond common understanding, and second, the book describes a religious phenomenon, *id est* a shattering mystical experience. Orthodox Christian interpretation appears very coherent, subtle and plausible. Suffering, says Saint John Chrysostom is not pertaining to the evil, only the sin is evil. Suffering is very common thing always in spiritual life. Job attains a very high spiritual level because he becomes worthy to see and directly speak with God. The answer to Job's problem is a fact of experience, of life; everyone is a Job of his kind; the answer is personal.

**Keywords:** translation, patristic hermeneutics, theodicy, suffering, mystic experience, theophany, freedom of speech, providence, allegory.

### 1. Introducere

Cel ce deschide cartea lui Iov va rămîne cel puțin surprins. Nu există pagini mai fascinante și mai cutremurătoare decît acestea. Suntem azvîrliți brusc în fascinanta și paradoxala lume a credinței. Dumnezeu ține un pariu cu diavolul, un om care suferă pe nedrept îl cheamă pe Dumnezeu la judecată, Dumnezeu însuși se dezice mînios de cei ce i-au luat apărarea lui însuși și se raliază celui ce îi cerea socoteală. Sminteală, scandal, paradox. Dacă Isaia a fost supranumit „Evanghelistul Vechiului Testament”, în realitate, autorul anonim al acestei capodopere merită cu prisosință acest titlu. „Foc am venit să arunc pe pămînt” va spune Hristos și „Fericit cel ce nu se va sminti întru mine”. Aceste cuvinte par a fi fost rostite despre cartea lui Iov, un adevărat foc purificator și smintitor întru creșterea în cunoaștere.

Consistența, profunzimea și caracterul paradoxal al textului au stimulat mereu exercitarea talentului hermeneutic al gînditorilor, fie evrei, fie creștini, fie spirite agnostice, ori atee. Tragedia lui Iov a impresionat pe toți, însă, fiecare a văzut ce a dorit în aceasta.

În cultura română, Nichita Stănescu a sesizat dimensiunea universal umană și valoarea inestimabilă a mărturiei lui Iov, poetul revenind mereu la această carte, alături de Epopeea lui Ghilgameș.

## 2. Autorul și data scrierii

Tradiția ebraică și creștină au susținut în mod constant istoricitatea narațiunii și a personajului principal al cărții. Încă Scriptura veche (Iezechiel 14, 13; Tobit 2, 12-15 ) și Noul Testament (Iacov 5, 11) îl menționează în mod elogios. Toți Părinții Bisericii îl consideră pe Iov o persoană istorică. Încă de timpuriu a fost introdus în martirologii. Sinagoga și Biserica creștină au considerat în mod cvasi-unanim că lucrarea de față este inspirată de Sf. Duh și că are autoritate în materie de credință. Însăși conceptul de inspirație biblică își află un temelie în cartea lui Iov: inspirația divină este produsul conlucrării libere dintre Sfântul Duh și mintea umană, căreia i se respectă individualitatea și specificul personal: „duhul care este în cei muritori și suflarea celui Atotputernic dau învățătură” (32, 8).

Numele lui Iov (în egipteană însemna probabil „unde este Tatăl cel divin?”, iar în Vechea Mesopotamie „cel persecutat”) poate avea o valoare simbolică, deși, este foarte probabil să fi existat cu adevărat un asemenea personaj. Iov, cel prigonit de forțe mai presus de înțelegerea sa, îl caută pe Dumnezeu spre a-l lumina în privința destinului său tulburător. Religia sa nu este mozaică, deși există numeroase anacronisme în carte. Acțiunea este plasată într-o perioadă anterioară Legământului de pe Sinai.

Uz, Regiunea geografică de unde era Iov originar are o localizare incertă. Septuaginta o redă prin Ausitis, adăugînd și glosa: *ἐπὶ τοῖς ὀρίοις τῆν Ἰδουμαίᾱς καὶ Ἀραβίᾱς*. (cf. Ier. 25, 20, Plg. 4, 21) S-au propus diverse sugestii de situare a acestei regiuni, în nordul Mesopotamiei, în apropiere de Palmira sau de Antiohia, dar cea mai probabilă este Hauran, la sud de Damasc (Josephus Flavius, Antich. 1, 145, ca și tradiția creștină și musulmană), sau cea dintre Edom și Arabia. Dar, potrivit ultimelor cercetări în domeniu, a doua localizare este mult mai credibilă. Realitățile din cartea lui Iov (raidurile caldeilor și sabeenilor) par a zugrăvi situația din Arabia dintre 552-542 a. Chr., cînd regele babilonian Nabonide a încercat să securizeze drumul comercial al tîmîiei, primejduit mereu de atacurile sabeenilor. Denumirea sa a fost echivalată în diverse moduri: BIBL. 1688: țara Avsitidii, VULG: „Hus”, GAL: „Uț”, CORN.: „Uț”, KJV: „Uz”.

Localizarea nesigură a regiunii natale a acestui „fiu al răsăritului” are menirea de a-i proiecta tragedia în mit și legendă, conferind istorisirii generalitate și universalitate. Iov este paradigma omului care nu poate pătrunde taina suferinței. De altfel, onomastica personajelor acestei cărți are un pregnant caracter simbolic.

Tradiția talmudică îl consideră pe Moise autor al cărții. Paternitatea operei a mai fost atribuită altor aghiografi veterotestamentari: Solomon, Isaia, Ezra. Cu toate



acestea, autorul este anonim. Putem afirma despre el că era un om cu o vastă cultură, înzestrat o mare finețe psihologică, un profund gânditor dotat cu o sensibilitate aparte și cu un talent literar de excepție.

Coloritul patriarhal al narațiunii ne conduce la concluzia că la baza cărții s-ar putea afla o veche legendă cu caracter folcloric. Ulterior, este posibil ca acest nucleu primar să fi fost prelucrat, adaptat și rescris în forma literară care ni s-a păstrat astăzi. Din nefericire, precum am precizat deja, traducerea grecească pierde mult din farmecul și din valoarea artistică a originalului ebraic.

Cea mai veche dată rezonabilă pentru scrierea cărții este perioada regelui Solomon, sau cea imediat următoare, date fiind similitudinile cu cartea lui Ieremia și Isaia.

### 3. Textul. Traducerea greacă din Septuaginta

Ne aflăm în fața unuia dintre cele mai dificile texte ale Vechiului Testament. Majoritatea savanților separă prologul și epilogul de poezia din 3,1 - 42,6. Însă această structură de sorginte dramatică este foarte plauzibilă și nu există dovezi obiective care să demonstreze adăugarea ulterioară a secțiunilor în proză.

Nu se poate determina cu precizie data traducerii; se poate spune că *terminus ad quem* este 100 a. Chr. Precum este evident, autorul tălmăcirii grecești este un elenist alexandrin care adaptează textul ebraic pentru cititorii Alexandriei contemporane.

Problemele serioase puse de traducerea greacă au fost remarcate încă de Origen (*Epist ad Afric.*) și de Ieronim în prefața traducerii sale din *Vulgata*. Ei vor nota cu asterisc numeroasele versete omise de versiunea greacă. Ulterior, copiiștii medievali nu au mai ținut cont de această marcare.

Din nefericire cartea lui Iov a încăput pe mîna unui traducător controversat. Pasajele care nu au fost bine înțelese sunt pur și simplu omise, ca și cele ce i se par traducătorului ca blasfematorii, false ori injurioase la adresa divinității. În general, se remarcă o tendință de a scurta cartea cît mai mult. Numai discursul lui Iahve din final este aproximativ intact. Omisiunile contribuie la modificarea sensibilă a interpretării cărții, alterîndu-i dramatic aspectul (3, 5; 12, 10; 22, 12 etc).

Totuși, ulterior, Origen a suplinit aceste omisiuni și lacune după traducerea lui Teodotion<sup>1</sup>, astfel că textul actual al Septuagintei este cu puțin mai restrîns decît cel ebraic. Însă, diferența inițială era semnificativă, mergînd pînă la 25% din text. Omisiunile tălmăcirii grecești, comparativ cu versiunea ebraică sunt aproximativ în

---

<sup>1</sup> Teodotion a trăit în vremea împăratului Commodus (180-183); după Sf. Irineu, era originar din Efes, iar după alți autori creștini, din Pont; a fost ebionit sau marcionit, apoi s-a convertit la iudaism. Traducerea Vechiului Testament făcută de el păstrează echilibrul între traducerea servilă a lui Aquila și traducerea mai liberă a lui Simah. Traducerea lui Teodotion a fost foarte elogiată de Origen.

număr de 600 de versete. Critica textuală, după, un migălos travaliu<sup>2</sup>, a reconstituit în mare parte versiunea inițială și a remarcat că, treptat, capitolele devine din ce în ce mai scurte, ca și cum traducătorul ar fi fost grăbit, sau marcat de oboseală. Probabil că acesta a fost intimidat de sarcina sa dificilă. Ipoteza că traducerea greacă ar fi fost făcută după un original ebraic mai scurt nu are susținere.

Așadar, versiunea actuală din Septuaginta este un amalgam alcătuit din prima traducere greacă și din versiunea lui Teodotion.

Concesiile făcute culturii și civilizației grecești sunt semnificative (cf. 4, 2; 31, 31; 23, 12). Textul este adaptat canoanelor estetice și literare ale perioadei elenistice. Se vorbește despre Hades (17, 13; 33,22), despre Cornul Amaltheei (42, 14), aspecte care îl vor indigna pe un Teodor de Mopsuestia.

De cele mai multe ori, recunoaștem nenumărate parafraze, traduceri vagi sau explicații inserate în corpul traducerii (cf. 6, 22-23; 18, 2; 27, 10; 34, 12 etc). Uneori se produc armonizări ale contextelor, scrupulul teologic spunându-și cuvîntul. Traducătorul are o grijă ieșită din comun pentru a evita orice antropomorfism (10, 16 – 17, 20, 15; 42, 7; 43, 21). Astfel, în 4, 9 textul ebraic vorbește despre „suflarea nării” lui Dumnezeu care îi spulberă pe păcătoși, în vreme ce, talmăcitorul, conștient că trăiește într-un mediu politeist, unde divinitățile erau în majoritate antropomorfe, traduce: *πνεύματος ὀργῆς αὐτοῦ* - „suflarea miniei sale”.

Autorul traducerii nu înțelege paralelismul poetic, o trăsătură stilistică specifică limbii ebraice, și simplifică adeseori textul, diluîndu-i înțelesul și valoarea estetică. Mai mult, își ia libertatea suprimării unor tropi, metafore și comparații, ca în 3, 9; 13, 27 sau în 40, 18, textul grecesc devenind astfel mult mai puțin savuros și expresiv decît cel ebraic. Valoarea literară are astfel mult de suferit.

Traducătorul își permite și numeroase licențe: înlocuiește un nume propriu cu unul comun (3, 8; 9, 13), singularul cu pluralul (16, 13-14; 19, 20), o persoană cu alta în cazul pronumelor și verbelor (17, 6; 34, 37; 38, 1), o parte a corpului cu alta (16, 16; 21, 5), un termen concret cu unul abstract (15, 21; 24, 10), cel mai probabil pentru a nu leza rafinatul și sensibilul simț artistic al intelectualului elenistic care nu putea gusta expresiile tari, concrete, aspre, fruste, naturaliste ale originalului ebraic<sup>3</sup>. Mai grave sunt cazurile cînd se suprimă negația (9, 13<sup>4</sup>; 23, 20) sau cînd este adăugată (9, 21; 36, 4). Există și numeroase cazuri de confuzii și erori regretabile ca: 4, 19; 29, 5 etc.

Probabil că traducătorul nu avea solide cunoștințe de limbă ebraică, fapt explicabil și prin vocalizarea arbitrară, evidentă în 18, 12-13; 25, 2. Se constată inversiuni de cuvinte (2, 11; 8, 17) sau decupaje eronate ale frazelor (20, 25; 28, 24-25). Uneori se observă dublete, repetiții, redundanțe (22, 17; 27, 18). Există și

<sup>2</sup> În special după descoperirea unei versiuni copte (sahidice) a cărții lui Iov care nu conținea adăugirile lui Origen.

<sup>3</sup> De pildă în 17, 13 textul ebraic sună astfel: „am numit groapa tată, iar viermele mamă și soră”; în traducerea Septuagintei citim însă: „am numit moartea tată, iar stricăciunea mamă și soră.”

<sup>4</sup> TM: *Dumnezeu nu-și întoarce minia*; LXX: *Dumnezeu își întoarce minia*.

semnificative pasaje adăugate. Veritabile *midrash* – uri, sau alt fel spus note explicative, acestea sunt incluse, fără menajamente, direct în text (cf. 5, 21; 9, 9; 20, 24). Altele, mai puțin apreciable, au menirea de a face textul mai limpede și mai fluent (4, 16; 13, 6; 16, 18).

Putem afirma că traducătorul cenzurează, *volens nolens*, textul originalului. Așadar pentru o exegeză autentică se recomandă utilizarea textului masoretic. Dacă îl folosim pe cel din Septuaginta, esențele tari ale cărții își pierd forța, expresia cutremurătoare care îl interpelează în mod direct, sincer și aproape ireverențios pe Dumnezeu devine inocentă preaslăvire a Creatorului, iar paradoxul o cuminte și conformistă frază de catehism.

#### 4. Genul și caracterul literar

Cu excepția prologului și epilogului, textul lui Iov este structurat ca un poem. Cu toate acestea, genul liric interferează adeseori cu alte tipuri de discurs literar: *lamentația, imnul de laudă, parabola, sentența, profeția, textul sapiențial și chiar filosofic, apocalipsa, dialogul polemic, epopeea*. Se remarcă și caracterul pregnant juridic al multor pasaje.

Nonconformistă și inclasificabilă, cartea lui Iov desfide orice tentativă de a-i stabili genul literar. A fost considerată succesiv epică, tragică, lirică, parabolică, deși conține câte ceva din fiecare. Geniul autorului și-a creat propriul gen literar.<sup>5</sup> Iov este o sinteză a genurilor Vechiului Testament<sup>6</sup> și totodată „cea mai originală operă poetică a omenirii.”<sup>7</sup>

#### 5. Valoarea literară

Ernest Renan afirma că limba ebraică a cărții lui Iov este ebraica cea mai limpede și cea mai clasică din întreaga Scriptură. În ea întâlnim toate calitățile stilului vechi,

---

<sup>5</sup> C. Hassell Bullock, *An Introduction to the Poetic Books of the Old Testament*, p. 69, apud Daniel J. Estes, *The Hermeneutics of Biblical Lyric Poetry*, „Bibliotheca Sacra” 152:608 (October-December 1995), p. 413.

<sup>6</sup> Anderson, Francis I., *Job: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove: InterVarsity, 1980, p. 53.

<sup>7</sup> Nici o carte veterotestamentară nu oferă atâtea aluzii la științele naturii: cosmologie, astronomie, zoologie etc. Apologeții protestanți și neoprotestanți au identificat chiar aluzii la adevăruri științifice care vor fi descoperite ulterior: în vreme ce toate popoarele antice credeau că Pământul este sprijinit de diverse ființe mitice, cartea lui Iov ne prezintă planeta noastră agățată de nimic (26, 7). Mai mult, în cartea lui Iov ar exista mențiuni la: izvoarele submarine și gropile oceanice (38, 16), dinozaurii contemporani cu oamenii (40, 15-24), presiunea atmosferică (28, 25), circuitul apei în natură (36, 27-28), faptul că Pământul este rotund (26, 10), se rotește în jurul axei, asemenea vasului vopsit de olar (38, 14), interiorul său fiind aprins ca un cuptor (28, 5).

concizia, energia, tendința către mister și enigmă, toate însoțite de un timbru fermecător.<sup>8</sup>

Autorul cărții a fost caracterizat un Shakespeare al Vechiului Testament, atât pentru profunzimea și frumusețea ideilor, cât și pentru stilul cărții.

Caracterele sunt foarte bine conturate. Elihu este tânăr, impetuos, puțin arogant, fremătînd de gânduri care greu își găsesc o expresie adecvată, totuși, binevoitor și generos. Ceilalți trei amici ai lui Iov sunt însă diferiți. Elifaz este bătrîn, grav, adoptă un ton doctoral și este foarte mîndru de reputația sa de înțelept. Cînd nu i se dă dreptate devine irascibil. Baldad este de vîrstă mijlocie, un vajnic apologet al teodiceii tradiționale, bogat și de neam nobil, prezumțios și arogant; el nu face altceva decît să repete spusele interlocutorului său și să le adauge frumoase dezvoltări poetice. Sofar este înfumurat, lovcave, agresiv, subtil, exaltat, insolent, plin de emfază, un tânăr foarte sigur pe sine și puțin pesimist. Iov se distinge prin fermitatea constantă cu care își apără cauza. El își explică cele trăite printr-o persecuție violentă pe care Dumnezeu se înverșunează să o dezlănțuie împotriva sa. Iov atribuie Înțelepciunii divine o consistentă doză de arbitrar.

## 6. Conținut și structură

Cartea narează povestea unui om ale cărui motive pentru a fi drept sunt puse la încercare printr-o serie de suferințe și tragedii personale. Trei vechi prieteni vin să îl consoleze, însă se angajează într-o dezbateră despre nenorocirea lui Iov și despre problema răului. Dialogul lor se transformă într-o dispută în care Iov pune sub semnul întrebării dreptatea divină. În final, discuția este încheiată de considerațiile impetuosului tânăr Elihu. În cele din urmă, Iahve însuși se arată, apostrofînd pe prietenii lui Iov și restabilindu-i acestuia familia și bogăția.

Cartea lui Iov constă dintr-o tramă narativă și un nucleu poetic. Tema ar putea foarte bine fi constituită de întrebarea lui Satan din 1, 9: „oare Iov să se teamă de Dumnezeu degeaba?” Poate credința autentică să înfrîngă tribulațiile vieții? Dreptatea lui Dumnezeu este pusă foarte serios sub semnul întrebării, deși Iov solicită mereu să i se facă dreptate de către acest Dumnezeu pe care îl înfruntă.

Ceea ce îl neliniștește pe Iov este neînțelegerea sensului suferinței omului drept. Discursul lui Iahve din final, privitor la minunățiile naturii poate indica faptul că există o moralitate care transcende valorile umane. Saadia Gaon a afirmat chiar că singura dovadă de dreptate a lui Dumnezeu este aducerea creaturii la existență. Orice altceva ține de mila Sa. Așadar creatura nu poate avea nici o pretenție în fața Creatorului.

Elifaz îl va acuza pe Iov de sfidare și blasfemie. Observația sa este cutremurătoare: „Oare ar putea să fie curat muritorul înaintea Domnului, sau

---

<sup>8</sup> *Le livre de Job*, Paris, 1859, p. 36.

bărbatul să fie neprihănit prin faptele sale? Dacă în slujitorii săi nu se încrede, iar îngerilor săi le află strîmbătate, cu atît mai mult pe cei care locuiesc în case de lut, din care lut suntem și noi, îi strivește ca pe niște molii și care din zori pînă în amurg nu mai sunt; au pierit fiindcă nu pot să-și ajute lor înșile. Căci a suflat asupra lor și s-au vestejit, au pierit pentru că nu au avut înțelepciune.” (4, 17)

Elifaz, mai mult, afirmă că, în cazul în care Iov este neprihănit, atunci ispășește păcatele copiilor săi; și el și prietenii săi nu pot concepe că Dumnezeu ar putea fi nedrept.

Neînțelegînd sensul suferinței sale, Iov solicită o audiere la înalta Curte Divină, cerînd totodată și un avocat. Neprimind răspuns, crede că Dumnezeu a abandonat dreptatea.

Deși textul a fost considerat ca un colaj de mai multe scrieri provenind din epoci diferite, totuși, se poate observa o omogenitate, cel puțin de ordin doctrinal, dar și din perspectiva psihologiei literare. Totodată, se remarcă și constanța numelor divine alături de similitudinile de ordin lexical și stilistic între prolog, epilog și nucleul poetic. Chiar dacă nu recunoaștem o unitate literară desăvîrșită, o unitate organică a lucrării este evidentă. Cel mai probabil autorul, sau autorii au îmbogățit cu elemente artistice noi un nucleu poetic<sup>9</sup> original.

## 7. Interpretarea cărții lui Iov

Savanții au realizat instructive paralele ale poemului cu opere similare din Egiptul Imperiului de Mijloc (*Plîngerea unui țaran sărac*, *Dialogul unui deznădăjduit cu sufletul său*) sau din Akkad. La fel, Iov a fost așezat alături de Prometeu, Oedip ori Heracle, însă, toate aceste opere expediază în mod facil problematica tratată, recurgînd la soluția unei divinități malefice. Însă, în afară de unele asemănări de ordin formal, cartea lui Iov se diferențiază net de aceste producții literare cu caracter filosofic, prin adîncimea și originalitatea ideilor și prin sublimul artei sale literare.

Principala problemă tratată și contestată în carte este, fără îndoială, doctrina retribuției morale. Autorul cărții proiectează propriile frămîntări în epoca străveche, probabil patriarhală, în care trăiește Iov. Conform învățăturii morale iudaice tradiționale, retribuția morală este concepută ca fiind colectivă (cf. Ieș. 20, 5-6; Ios. 7, 1-5), terestră și cu caracter temporal.

În principal direcția clasică de interpretare recunoaște istoricitatea episoadelor narate în Cartea lui Iov, în vreme ce exegeții mai raționaliști consideră lucrarea drept o pură ficțiune.

---

<sup>9</sup> Unii cercetători au considerat că acesta ar fi de origine populară, însă este puțin probabil, dată fiind profunzimea ideilor teologice și filosofice.

## 8. Exegeza iudaică

Foarte probabil referința din Iezechiel 14, 14<sup>10</sup> îl privește pe Iov. Atunci, putem afirma că Iov deja devenise un celebru model de pietate pentru vechii israeliți.

Prima interpretare sistematică a cărții lui Iov este un apocrif din Alexandria veacului I p. Chr., *Testamentul lui Iov*. Astfel, ultimele cuvinte ale lui Iov sunt caracterizate de un fervent zel antipoliteist, de magie, dualism și misticism merkbah. Satan își recunoaște înfrîngerea în fața lui Iov, Dumnezeu îi condamnă pe prietenii acestuia pentru că nu au vorbit bine despre el și, în final, Iov este ridicat de un car celestial în paradis.

Totuși, Talmudul îl consideră unul dintre pușinii credincioși autentici ai Bibliei, depășindu-l chiar pe Avraam, iar Rabi Joshua Hananiah (veacul al II-lea p. Chr.) vede iubirea ca motivația slujirii lui Dumnezeu în cazul lui Iov.

Ulterior, imagina dreptului suferind se deteriorează. Iov este acum un model de pietate imperfectă, un rebel (Nachmanide), un dualist, un sincretist, un tăgăduitor al proniei divine etc. O legendă chiar consideră că Samael (diavolul) a primit însărcinarea de a-l chinui pe Iov pentru a i se abate atenția în vremea ieșirii evreilor din Egipt. Unii rabini vor considera că frica a fost mobilul evlaviei sale, iar Maimonide<sup>11</sup> îl va învinui de o deficitară cunoaștere a lui Dumnezeu. Comentatorii evrei moderni au atenționat asupra faptului că poemul are în primul rînd o dimensiune religioasă și, abia în al doilea rînd, una filosofică și morală.

Iov a fost numit chiar „primul existențialist”. Demn de remarcat este și prezența sa în *Coran* unde este numit slujitorul lui Allah care a îndurat suferințe ieșite din comun și a fost un profet al monoteismului.

## 9. Tălmăcirea patristică și cea ortodoxă tradițională.

### Suferința nu este un rău. „Cosmetizarea” aspectelor smintitoare ale cărții

În primele veacuri ale creștinismului interesul pentru cartea lui Iov a fost de mică amploare. După câteva aluzii izolate în Noul Testament<sup>12</sup>, Iov este înfățișat ca un drept remarcabil de către Clement Romanul și Sf. Iustin Martirul. Clement de Alexandria îl prezintă ca modelul gnosticului creștin (*Stromate* 4, 19, 2), iar Sf. Ciprian al Cartaginei îl propune ca paradigmă a bogatului creștin (*De opere et eleemosynis* 18).

Primul autor care îi consacră o interpretare sistematică este Origen cel ce scrie

---

<sup>10</sup> „Dacă s-ar afla acolo cei trei bărbați: Noe, Daniel și Iov, apoi aceștia, prin dreptatea lor, și-ar scăpa numai viața lor, zice Domnul Dumnezeu.”

<sup>11</sup> Din ignoranță a suferit Iov, căci îl cunoștea pe Domnul numai din auzite: „Din spusele unora și altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut” (Iov 42, 5).

<sup>12</sup> Cf. Mt 19, 26/Iov 42, 2; Lc 1, 52/Iov 12, 19; I Cor 3,19/Iov 5, 13.

douăzeci și două de omilii la Iov. Pentru Origen, Iov este un prototip al martirului creștin și al creștinului generic, supus ispitelor și necazurilor.

Abia în secolele V-VI, când lumea antică se află într-o profundă și multilaterală criză, exegeții creștini se vor apleca asupra poemului lui Iov. Din această perioadă avem două comentarii alcătuite de teologi arieni, care, persecutați fiind de Ortodoxia biruitoare, se identificau cu Iov cel prigonit pe nedrept. Primul comentariu, al unui autor pe nume Iulian, vede în Iov un model de virtute, iar al doilea, al unui autor anonim, îl identifică pe Iov cu Hristos și cu creștinul autentic, cel care trebuie să își iubească vrăjmașii.

De la Evagrie și Didim cel Orb ni s-au păstrat fragmente din comentariile lor la Iov. Didim interpretează alegoric pasajele care păreau a leza doctrina și morala tradiționale.

De la Sf. Ioan Hrisostom ni s-a păstrat integral Comentariul său la cartea lui Iov, de fapt, o serie de omilii. Interpretarea este riguros morală și literală și Sfântul Părinte explică foarte atent și ingenios pasajele dificile. Iov este modelul înțeleptului ajuns la desăvârșire.

Alte comentarii au mai lăsat Polihronius de Apamea, Olimpiodor de Antiohia. În Apus avem *De interpellatione Job et David* al Sf. Ambrozie de Milan. Ideea centrală a scrierii este că numai prin harul divin se pot înfrunta și birui ispitele și necazurile. Un concis tratat *Annotationes in Job* de Augustin insistă asupra conștientizării de către Iov a realității și efectelor nefaste ale păcatului originar asupra ființei umane. Iulian de Eclanum, oponentul lui Augustin, a lăsat și el un comentariu la Iov care se străduia să demonstreze teza pelagiană că virtutea este accesibilă oricui, fără aportul harului divin.

Nu putem să nu menționăm traducerea cărții lui Iov de către Ieronim în Vulgata, recurgând, însă, la textul ebraic.

Din veacul al V-lea ni s-au păstrat câteva omilii ale lui Hesychius de Ierusalim relative la Iov. Utilizează copios alegoria, Iov fiind un tip al lui Hristos. Sf. Efreem Sirul și Isho'dad din Merv ne-au lăsat și ei omilii exegetice la Iov.

Cel mai extins comentariu și totodată unul complet al cărții de față este *Moralia in Iob* al Sf. Grigorie cel Mare (+ 579). Ca și Origen, Grigorie distinge mai multe niveluri hermeneutice: istoric, tipic și moral. De la dramaticele evenimente din viața lui Iisus se urcă, treptat, la figura lui Hristos pătîmind și la cea a Bisericii persecutată de păgîni, evrei și eretici.

În descendența acestor tîlcuiri, interpretarea creștin ortodoxă contemporană este aceeași cu cea a Bisericii creștine vechi, mult mai coerentă, mai elastică și mai plauzibilă decît se consideră de obicei de persoanele care nu cunosc decît superficial spiritualitatea ortodoxă.

Astfel, Iov este un om, omul generic, în luptă cu ispitele și necazurile aduse de diavol și de lume. Despre această „teologie” a necazurilor s-au scris pagini numeroase. Rolul soteriologic al suferinței a fost subliniat de nenumărate ori în lucrările de spiritualitate și morală ortodoxe. Astfel, suferința are numeroase efecte

pozitive: consolidează și testează sinceritatea virtuții; protejează de efectele nefaste ale mîndriei<sup>13</sup>; aduce ispășirea pentru păcatele anterioare; purifică sufletul; contribuie la dobîndirea smereniei, este vitală pentru mîntuire etc. Prin suferință, cum va afirma Elihu, Dumnezeu îi instruește pe oameni (33, 19-23).

Ideea punerii la încercare a unui om credincios a cam șocat pe moderni, însă acest fapt este un lucru absolut banal în spiritualitatea ortodoxă răsăriteană de vreo două milenii încoace. Mai mult, Scriptura<sup>14</sup> abundă în asemenea episoade în care dreptii sunt puși la încercare de diavol, cu îngăduința lui Dumnezeu.

Este suficient să cităm două pasaje din scrierile Sf. Vasile cel Mare, o autoritate a Bisericii creștine, pentru a sintetiza concepția ortodoxă asupra suferinței lui Iov: „Lăsînd la o parte acum pe sărac, psalmistul își îndreaptă cuvîntul său către Dumnezeu și spune că bogatul numai cînd îi merge bine mulțumește lui Dumnezeu; dar cînd vin peste el unele împrejurări grele nu mai rămîne același. De acest fel este și învinuirea pe care diavolul i-a adus-o lui Iov, spunîndu-i că nu pe degeaba cinstește Iov pe Domnul, ci că are bogăția ca plată a evlaviei lui și celeilalte. De aceea Dumnezeu, ca să dovedească virtutea bărbatului, l-a lipsit de tot ce avea, ca prin toate să se arate mulțumirea pe care Iov l-o aducea lui Dumnezeu”<sup>15</sup> Portretul lui Iov este foarte elogios, fiind numit „luptătorul cel neînving, care a primit, cu inimă netulburată și cu gînduri neschimbate, asaltul diavolului, pornit asupra lui cu furia unui torent. S-a arătat cu atît mai mare decît ispitele diavolului, cu cît atacurile date de dușman păreau mai mari și mai de neînving.”<sup>16</sup>

Ceea ce trebuie reliefat foarte limpede este afirmația Sfîntului Ioan Gură de Aur potrivit căreia suferința nu este un rău. Singurul rău care trebuie evitat este păcatul. Așadar, suferința lui Iov nu a fost deloc un lucru nefast, dimpotrivă.

În exegeza creștină mai veche sau mai nouă, constatîndu-se numeroasele pietre de poticneală din această lucrare, s-a încercat nivelarea asperităților cărții, eliminarea aspectelor scandalizante, blasfematorii sau contradictorii ale discursului prin artificii hermeneutice foarte ingenioase. Din nefericire asemenea procedee aduc deservicii conținutului cărții, eliminînd tocmai ceea ce îi dă valoarea, savoarea și substanța unică. Realitățile divine turnate în conceptele și literele umane ni se înfățișează, inevitabil, drept contradictorii, antinomice, paradoxale și tulburătoare. Într-adevăr, pentru conformistul Vechi Testament acest opuscul nu poate fi decît o piatră de poticneală care, șlefuită cum trebuie, va fi apoi înlăturată din drumul exegetului și azvîrlită unde îi este locul, pe margine. Părinții Bisericii au urmat pe traducătorul versiunii din *Septuaginta*, nivelînd hermeneutic aspectele prea îndrăznețe ale cărții.

<sup>13</sup> Sf. Grigorie cel Mare va afirma chiar că mîndria este mai neplăcută lui Dumnezeu decît desfrînarea.

<sup>14</sup> Biblia vorbește de două feluri de nenorociri: ispite diabolice și încercări trimise de Dumnezeu.

<sup>15</sup> Sfîntul Vasile cel Mare, *Omilie la psalmi*, «Strica-voi jitnițele mele și mai mari le voi zădi» și despre lăcomie în *Scrieri, partea întâi*, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986, p. 323.

<sup>16</sup> Sfîntul Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 399.



Motivația nu a fost una a cenzurii, ci a avut o finalitate pastorală. Principalii exegeți ai operei erau păstori de suflete și tactul pastoral le impunea o grijă atentă pentru cei mai slabi în credință și cu o cultură mai restrânsă. Aceștia se puteau sminti și scandaliza foarte ușor până la a-și pierde credința. De aceea, a existat dintotdeauna o gradație în instrucția doctrinei creștine.

Astfel, încă de la început, ne pune pe gânduri Prologul din cer, unde, în mod răuvoitor, dialogul dintre Dumnezeu și Satan a fost considerat un pariu. Sf. Ioan Hrisostom consideră că acest episod este o pură ficțiune, iar Hesychius, Sf. Grigorie cel Mare și Toma de Aquino o alegorie. Cel din urmă opinează și că discursul lui Iahve din final este o revelație lăuntrică a lui Iov.

Alegoria sau ficțiunea au fost pretexte pentru a zugrăvi această luptă între bine și rău, între păcat și diavol. Părinții nu puteau concepe un asemenea dialog de o familiaritate suspectă între Dumnezeu și Satan. De altfel, această intimitate și faptul că diavolul este trecut printre „fiii lui Dumnezeu” are o aromă dualistă. De altfel, exegeții au precizat cu multă stăruință că diavolul nu face parte dintre fiii lui Dumnezeu, ci că s-a înfățișat numai pentru a pîrî (cf. Apoc. 12, 10) pe oameni și a le face rău.

Dumnezeu nu face diavolului nici o concesie, ci îi oferă lui Iov un prilej de a-și întări virtutea și a deveni desăvârșit. În unanimitate, părinții spiritualității creștine vor afirma că numai virtutea încercată de focul ispitelor este autentică și durabilă. Într-o scrisoare către Olimpiada, Sf. Ioan Hrisostom va preciza că Dumnezeu îi permite diavolului să îl ispitească pe Iov pentru a-i da acestuia prilejul să triumfe în mod definitiv asupra răului și a promotorului demonic al acestuia. Diavolul este astfel umilit și înfrînt în mod deplin. În *Comentariu la Iov*, marele exeget antiohian îl va numi pe diavol, cu o expresie cam dură, „călăul lui Dumnezeu”. Satan devine astfel, împotriva propriei voințe, instrumentul mîntuirii oamenilor. Dumnezeu transfigurează suferința în bine. Cu toate acestea, s-a insistat deseori că diavolul nu poate acționa decît cu permisiunea lui Dumnezeu, așa cum s-a petrecut cu averea, copiii și sănătatea omului din Uz.

Și alte aspecte tulburătoare ale cărții au primit interpretări care le diminuează caracterul șocant și scandalizant pentru bunul simț teologic, precum momentul cînd Iov își blestemă ziua nașterii (Iov 3, 1); de fapt el blestemă nu ziua, ci evenimentul din acea zi (Didim cel Orb). Asemenea pasaje au fost apreciate de tîlcuitorii ortodocși ca izvorînd din slăbiciunile inerente firii umane, din îndoielile de moment ale lui Iov, dar, mai ales, din cauza îngrozitoarelor suferințe pe care le îndura.

Iov a fost văzut, în primul rînd ca tip al creștinului desăvârșit. Sf. Ioan Hrisostom a avut o predilecție<sup>17</sup> aparte pentru acest personaj biblic, fiind cel mai citat personaj veterotestamentar în întreaga sa operă. Pentru el Iov este omul

---

<sup>17</sup> Probabil și din cauza faptului că faimosul arhiepiscop al Constantinopolului a avut o viață plină de suferințe.

autentic<sup>18</sup>, un creștin înainte de creștinism, un atlet al pietății și al răbdării, un meritos purtător al cununii virtuții. Pierderea averilor nu este o adevărată nenorocire, pierderea mîntuirii da. Adevărata avere este virtutea; pe acesta nu i-a putut-o răpi nimeni lui Iov (Clement Alexandrinul).

Părinții greci și latini, deși recuperează valoroasele lor aserțiuni morale, au reproșat celor patru prieteni ai lui Iov îngustimea viziunii și reproșul aruncat asupra lui Iov că ar fi păcătos. Cei patru sunt învinuiți de ignoranță (Olimpiodoros), de lipsa sincerității (Sf. Ioan Hrisostom) și de ipocrizie (Sf. Grigorie cel Mare). Eroarea fundamentală în care cad este aceea de a dori să cuprindă cu mintea înțelepciunea lui Dumnezeu. De aici și reproșul direct al lui Dumnezeu: „Cine este cel ce pune pronia sub obroc, prin cuvinte fără înțelepciune?” (Iov 38, 2) Cei patru amici (în mai mică măsură Elihu) au aerul sobru, serios și pedant al unor dascăli scolastici medievali.

Alt aspect fundamental, pierdut din vedere de perspectiva raționalistă a interpreților Cărții lui Iov, este teofania din finalul cărții. Dacă citim cu atenție Vechiul Testament vedem că asemenea teofanii directe, în care Dumnezeu vorbește în mod nemișlocit cu un om drept, sunt extrem de rare. Iată ce spune Însuși Iahve: „Ascultați cuvintele Mele: De este între voi vreun prooroc al Domnului, Mă arăt lui în vedenie și în somn vorbesc cu el. Nu tot așa am grăit și cu robul Meu Moise, – el este credincios în toată casa Mea: Cu el grăiesc gură către gură, la arătare și aievea, iar nu în ghicituri, și el vede fața Domnului.” (Numeri 12, 6-8) Faptul că Iahve Însuși se arată în mod direct, mai mult, vorbește cu Iov și cu prietenii săi, luîndu-i chiar apărarea în fața acestora, dovedește înaltul nivel spiritual la care ajunsese Iov. Leviatanul – diavolul este înlănțuit (i se pune „inel în nas”), iar Iov, după un dificil urcuș spiritual se învrednicește de o minunată teofanie. Rodul suferinței asumate sincer și cu mulțumire este împărtășirea deplină cu Dumnezeu.

Clipa finală cînd Iov se smerește și își recunoaște nimicnicia în fața lui Dumnezeu a fost văzută de unii interpreți raționaliști ca o falsă resemnare a omului în fața Tatălui sadic și tiranic. În realitate, cu mult mai plauzibilă este interpretarea patristică, potrivit căreia Iov se smerește cu adevărat în fața grandorii și atotputerniciei lui Dumnezeu, exprimîndu-și deplina adeziune la voia Acestuia. Abia atunci este cu adevărat reabilitat. Interpretat în cheie patristică, poemul lui Iov curge armonios, deși involburat, și își pierde mult din dimensiunea scandalizantă și paradoxală. Suferința este reală, durerea și îndoiala lui Iov sunt autentice, însă liniștea din final este cea a harului care îl copleșește pe omul care a înfrînt, cu ajutorul dumnezeiesc, toate ispitirile și nenorocirile abătute asupra sa și se învrednicește să contemple slava dumnezeiască.

<sup>18</sup> Expresia de la început „era un om în ținutul Uz” îl conduce la această interpretare. Esența umanității este, potrivit Sfintului, păzirea poruncilor divine.

## 10. Alte perspective asupra lui Iov

Alte interpretări ale tematicii și scopului cărții, ori soluții la „chestiunea” lui Iov ar putea fi sintetizate astfel:

- Exegeții protestanți au insistat pe faptul că omul trebuie să aibă o credință continuă și neclintită în Dumnezeu, indiferent de nenorocirile prin care trece; încrederea în Dumnezeu trebuie să fie deplină.
- Autorul intenționează să demonstreze realitatea providenței divine; Iov este o figură istorică, dar totuși cu unele păcate (Toma de Aquino, Calvin).
- Scopul cărții ar fi acela de a-i încuraja pe toți cei ce suferă pentru Hristos și a le consolida nădejdea în înviere<sup>19</sup> (Ieronim).
- Iov a vorbit greșit împotriva lui Dumnezeu, dar este mai drept decât prietenii săi (Martin Luther).
- Se caută un răspuns la întrebarea dacă există o virtute sinceră și absolut dezinteresată, care dovedește o neclintită încredere în Dumnezeu, indiferent de nenorociri (aici e mai mult perspectiva lui Satan).
- Demonstrarea rolului demonilor în economia mântuirii oamenilor.
- Un protest împotriva modului simplist, autosuficient și sigur de sine de a înțelege rațional căile cele nepătrunse de minte ale proniei divine; protest împotriva iluziei că prin experiența obișnuită pot fi cunoscute în mod deplin adâncurile înțelepciunii lui Dumnezeu; de aici și critica dură din partea lui Dumnezeu la adresa amicilor lui Iov care iubesc definițiile și formulările exacte.
- Autorul dorește să dezlege misterul originii răului în lume.
- Tema cărții ar fi enigma suferinței nedrepte a celor drepti.
- Se intenționează demonstrarea insuficienței concepției tradiționale a moralei *do ut des*: dreptul are parte de prosperitate și fericire, păcătosul de pedepse și suferințe.
- Dumnezeu însuși este adus în fața „instanței” umane.
- Thomas Carlyle a sintetizat tema cărții astfel: destinul omului și modul lui de relaționare cu divinitatea.
- În special exegeții protestanți au văzut soluționarea problemei lui Iov abia în viața veșnică<sup>20</sup>, atunci când Iov va fi răsplătit pentru suferințele îndurate a căror semnificație o va înțelege abia atunci. Teologii romano-catolici au

---

<sup>19</sup> Versetele din Iov 19, 25-27 au fost considerate de unii exegeți drept o dovadă a doctrinei învierii. (Clem Rom *I Cor* 26, Origen *In Matth.* 22, 23, Sf. Chiril al Ier *Cateb.* 18, 15, la fel Epifanie de Salamina, Ambrozie, Ieronim). Totuși, Părinții greci și exegeții moderni contestă această interpretare, negînd faptul că Iov ar fi cunoscut învierea.

<sup>20</sup> Abia Cărțile lui Daniel, ale Macabeilor și în general, literatura apocrifă intertestamentară a dezvoltat tema destinului veșnic al dreptilor și al păcătoșilor.

afirmat că dreptate i se va face lui Iov abia la Judecata de Apoi.

- Toma de Aquino a afirmat că, pentru exeget, nu are importanță caracterul istoric sau fictiv al cărții, ci numai conținutul; afirmația este amendabilă, dacă ne gândim că profunzimea, autenticitatea și intensitatea omenească, prea omenească a suferinței lui Iov, nu pare deloc a fi rezultatul unei ficțiuni.
- Cartea ar avea un rol profetic, de a prefigura suferințele poporului iudeu și de a-l familiariza pe acesta cu un viitor Mesia care suferă pe nedrept.
- Criticii radicali au văzut în Dumnezeu personificarea aceluia Tată sadic al psihanalizatorilor, un Iehova răzbunător și arbitrar, un Dumnezeu pentru care dreptatea și nedreptatea nu au nici o relevanță.
- Poemul tragic a fost interpretat și în cheie ironic-ludică. În „Epilog la Cartea lui Iov“, Andrei Cornea ne înfățișează un Iov reabilitat, dar nemulțumit și mohorât, deoarece fiii săi, sacrificați de Iahve, nu vor învia niciodată. Oamenii nu pot fi înlocuiți: „– Bogat sînt, Doamne, dar nu și fericit. Mi-ai dat case, avuții, turme, toate îndoite, dar copiii – cei șapte feciori și trei fete – pe care i-a ucis într-o singura zi furtuna îngăduită de tine, pe ei nu mi i-ai dat înapoi.“<sup>21</sup>

Parcă simțind caracterul istoric ambiguu al lui Iov, exegeții mai vechi sau mai noi au văzut în el un personaj alegoric, un tip, un simbol; astfel Iov este:

- Iisus Hristos suferind pentru păcatele omenirii (aceasta pentru că are demnitate princiară, suferă pe nedrept fizic și sufletește, este părăsit aparent de către Dumnezeu, este respins și disprețuit de rude și prieteni, Satan este învestit cu puterea de a-l persecuta, este resemnat în suferință, ulterior este copleșit de slavă ca răsplată pentru suferință).
- Iov este un tip al martirului creștin și al creștinului generic, supus ispitelor și necazurilor.
- Omul autentic (Sf. Ioan Hrisostom); paradigma condiției umane (Voltaire).
- Creștin înainte de creștinism, un model al lepădării de sine al celor ce se luptă cu diavolul (Sf. Ioan Hrisostom).
- Biserica creștină persecutată de uneltirile diavolești, dar și de evrei, păgîni și eretici care sunt întruchipați de cei patru prieteni ai lui Iov.
- Un rebel împotriva lui Dumnezeu (ilumiștii).
- Victima inocentă a unei divinități atotputernice, dar abuzive, sadice, lipsite de milă și rațiune.
- Un simbol al luptei pentru cauza săracilor și oprimaților (teologia eliberării).
- Hans Fronius interpretează suferința lui Iov în lumina Holocaustului.
- Existențialiștii îl văd drept o paradigmă a situației umane generale, a

---

<sup>21</sup> Andrei Cornea, *Povești impertinente și apocrife*, București, Editura Humanitas, 2009, p. 23

abandonului și resemnării în fața destinului (Camus, Kafka, Buber).

- Un răzvrătit împotriva abuzului religiei (marxistul Ernst Bloch).

Protest împotriva doctrinei tradiționale ebraice, conform căreia o viață trăită în frica de Dumnezeu aduce prosperitate, iar cei păcătoși primesc pedepse temporale, Cartea lui Iov constată falimentul teologiei și înțelepciunii tradiționale când aceasta este confruntată cu un caz excepțional cum este cel al lui Iov.

Suferința lui Iov ne avertizează că nu pot fi cunoscute „căile lui Dumnezeu” cu ajutorul cugetării omenești. Nu suferința umană este tema cărții, ci răspunsul la chinuitoarea problemă: de ce Dumnezeu nu a acționat potrivit schemei tradiționale (dezvoltată pe larg în *Proverbele* lui Solomon) dreptate/bunăstare, păcat/pedeapsă și nimicire? Din perspectiva acestei doctrine tradiționale, Iov se înfățișează ca un contestatar, ca un revoltat, ca un eretic. Discursurile prietenilor săi sunt mult mai „ortodoxe” decât ale lui. Paradoxal, ele sunt respinse de Dumnezeu (42, 7) pentru că sunt limitate și înguste ca viziune. Suferința lui Iov, fapt insuficient remarcat, nu este atât de natură fizică. El este copleșit de o anxietate cumplită, de o perplexitate și o tulburare lăuntrică. Sentimentul lui foarte profund este acela al dinamitării certitudinilor, al pierderii reperelor fundamentale, al destrămării concepției sale bine articulate despre viață și Dumnezeu, al prăbușirii viziunii sale teologice. Iov are sentimentul prăbușirii în gol.

## 11. Răspuns la Iov

Iov are mereu urmași, mai mult sau mai puțin credincioși, mai mult sau mai puțin sinceri. Cîțiva dintre asemenea epigoni pot fi considerați Friederich Nietzsche, Dostoievski și Emil Cioran.

Primul dintre ei, un sincer revoltat împotriva ordinii morale mic burgheze, de sorginte preponderent protestantă, a reprezentat un cutremurător glas care a strigat în pustiul modernității.

Cel care recunoștea faptul că suntem pedepsiți pentru virtuțile noastre a suferit enorm. A fost străfulgerat, după cum însuși mărturisește, de „însăpăimîntătoarea certitudine” că abia prin suferință ajungem la cunoașterea și înțelepciunea autentică și că torturile îndurate de Macbeth sunt hărăzite nu doar celor ce au slujit răului, ci și celor ce au slujit binelui.

Nietzsche a atacat furibund morala tradițională care era, în viziunea lui, o perfectă adaptare la mediocritate. În *Așa grăit-a Zarathustra* va exclama, cu rezonanțe evanghelice involuntare: „O, inventați-mi deci iubirea aceea ce ia asupra-și și nu numai întreaga pedeapsă, ci întreaga vinovăție-a lumii! O, inventați-mi deci justiția aceea care pe toți i-ar achita, nu însă și pe cei ce judecă!”

Suferința lui Iov nu poate fi însă catalogată, interpretată și expediată facil. Într-adevăr, problemele ridicate sunt fascinante. Eforturile titanice depuse nu au

reușit să-i decrypteze sensurile adânci, de la critica textului pînă la cele mai avîntate și extravagante acrobații hermeneutice care au fost executate pe subțirea funie întinsă de autorul cărții deasupra neantului... Cartea lui Iov este o piatră de poticnire deoarece ne așază în mijlocul celor mai profunde și mai tulburătoare experiențe spirituale. Este un manual mistic pentru avansați. Un episod dramatic din „războiul nevăzut” cu forțele demonice. O narațiune neotestamentară înainte de apariția Vechiului Testament.

Iov este un atlet autentic. Războiul este real, crîncen, rănilor sunt înfricoșătoare, nu atît cele fizice, cît cele lăuntrice. Părăsit de toți, hulit de toți, criticat, osîndit, simte că și Domnul își întoarce privirea de la dînsul. Cum va spune un sfînt din veacul al XX-lea, Sf. Siluan Athonitul, pentru a ajunge în paradis, trebui să străbați infernul. Iov este astăzi canonizat și sărbătorit de Biserica Ortodoxă pe 6 mai, ca Sfîntul și Dreptul Iov, mult-pătîmătorul.

Un alt aspect mai puțin luat în considerare de exegeții tradiționaliști este sinceritatea și curajul lui Iov de a spune lucrurilor pe nume. În acest scop traducătorul utilizează termenul grecesc *παρησιαζομαι* – „a vorbi deschis, sincer, a se exprima liber, neîngîrdat”. Verbul mai apare în Vechiul Testament doar de patru ori<sup>22</sup>. Astfel Iov afirmă: „După aceea *vei grăi cu îndrăzneală* înaintea Domnului și-ți vei înălța către cer cu bucurie privirea.”<sup>23</sup> (22, 26) *Παρησία* este un concept fundamental pentru gîndirea greacă. Ea desemna libertatea de exprimare într-o societate democratică. Exaltată de filosofii antici, această libertate de expresie este una dintre calitățile remarcabile ale lui Iov. În Vechiul Testament termenul este aplicat în Ieș. 26, 3 eliberării din robia Egiptului, dar și lui Iahve în Psalm 96, 13, cel ce vorbește deschis poporului său. *Παρησία* devine o virtute și un privilegiu al celui drept (Pild. 13, 5). În special profeții au vorbit liber și deschis, de multe ori, această îndrăzneală costîndu-i viața.

Iov are acest curaj de a vorbi sincer și fără menajamente în fața lui Dumnezeu, fapt care îi lasă perplecși pe amicii săi, care îl acuză de sfidare a divinității, de *hybris*. Iov are aici aureola unui erou de tragedie greacă. Dumnezeu apreciază sinceritatea lui Iov, chiar dacă uneori, cuprins de febra discursului, acesta depășește uneori fruntăriile evlaviei.

Ceea ce ne spune Iov este că a avea credință nu înseamnă a respinge îndoielile și întrebările care ne frămîntă, ci a ni le asuma și înfățișa sincer și deschis Domnului. Credința adevărată nu este una oarbă, o acceptare necritică și o supunere irațională față de Dumnezeu, ci una conștientă, liberă, iubitoare și plină de curaj. Dumnezeu este Persoană și relația cu el nu este raportul dintre un adorator orb și un idol mut și mai presus de bine și de rău, care acționează arbitrar...

<sup>22</sup> Este utilizat și substantivul *παρησία* în Iov 27, 10, dar, aici, sensul cel mai probabil este acela de „încredere.”

<sup>23</sup> BIBL 1688 traduce: *te vei îndrăzni în Domnul*. Celelalte versiuni românești care urmează Septuaginta (Biblia lui Samuil Micu, cea sinodală din 1914, cea a lui Bartolomeu Anania) urmează această opțiune puțin justificată în context. În textul ebraic citim: *Domnul va fi desfătarea ta*.

Sfântul Isac Sirul afirma că a spune despre Dumnezeu că este drept constituie o hulă. Dacă Dumnezeu ar fi drept, ar fi trebuit să fim de multă vreme pedepsiți și nimiciți pentru păcatele noastre. În realitate, milostivirea și iubirea lui Dumnezeu biruiesc dreptatea sa, determinându-l să fie îndelung răbdător cu oamenii cei nedrepti.

Considerăm că suferința și dreptatea sunt teme secundare ale cărții. În primul rând cartea lui Iov este un poem, și poezia în general conține o semnificativă doză de apofatic, de necreat, de inefabil. Cele mai sofisticate instrumente ale criticii literare, ale stilisticii, ale teologiei, ale istoriei ori ale hermeneuticii nu pot pătrunde neasemuitul farmec indicibil al acestei scrieri.

Cartea este indirect una critică. Se respinge închistarea într-o ortodoxie doctrinară rigidă, într-o ecuație simplistă de tipul păcat = suferință, virtute = prosperitate. Cartea lui Iov nu oferă răspunsuri. Nu există rețete soteriologice. Viața duhovnicească, spiritualitatea nu pot fi cuprinse în concepte și formulări raționale. Viața mistică este suprarățională, supralogică, antinomică. Limbajul uman, condiționat spațio-temporal, este incapabil să îi exprime realitățile. Discursul lui Iahve din final nu oferă, așa cum ne așteptam, potrivit unei logici umane, răspunsuri. Dacă ar fi oferit un răspuns acesta ar fi fost inevitabil unul limitativ, ar fi reprezentat o îngrădire a libertății umane, o poruncă apodictică și constrângătoare. Cum va afirma Sf. Grigorie cel Mare, în *Moralia in Iob*, cu mult înainte de Jung, răspunsul lui Dumnezeu la chinuitoarele întrebări ale lui Iov este nu unul rațional, ci unul personal: înomenirea Sa.

Dacă poemul debutează cu celebrul prolog din cer, firesc ar fi fost să se sfârșească printr-o nouă întrunire dintre Dumnezeu și Satan, în care Dumnezeu să jubileze în fața inamicului. Nu știm ce s-a petrecut în spatele cortinei. Restul e tăcere... Poemul lui Iov este, prin urmare, unul neterminat.

Cu toate acestea, răspunsul adevărat la chinuitoarele întrebări ale lui Iov îl va afla fiecare pentru sine. Destinului lui Iov este destinul fiecărui om care este neliniștit de perspectiva neantului și a veșniciei. Liniștea sa din final și smerenia sa nu sunt ipocrite<sup>24</sup>; în fața celui ce cunoaște adâncurile inimilor, cine ar cuteza să nutrească un singur gând fățarnic? Iov a aflat în adâncul inimii sale răspunsul la cutremurătoarele sale interogații, dar nu l-a împărtășit nimănui.

## 12. Concluzii

Dreptul de pe movila de gunoi își depășește vremea și anticipează Noul Testament. Suferința sa grandioasă sfișie fruntariile timpului și îl proiectează în Noul Legământ. În fața măreției Persoanei și lucrării divine, teodiceea și raționamentele umane devin un gîngurit insignifiant, naiv și meschin.

---

<sup>24</sup> „Pentru aceea mă disprețuiesc pe mine însumi și mă pocăiesc în țărînă și cenușă.”

Ceea ce se trece ușor cu vederea este faptul că Dumnezeu, din acuzat invocat de Iov în fața instanței umane, devine apărătorul lui Iov. De aceea, comentatorii moderni au văzut în cartea lui Iov nu atât o teodicee, cât o *antropodicee*, o justificare a omului în fața semenilor și a lui Dumnezeu.

Nenumărate alte lucruri sunt la fel de tulburătoare și ne invită la reflecții profunde.

Suferința autentică este lipsită de sens și absurdă, cum va spune Nicolae Steinhardt; ca și hazardul, absurdul este măsura ignoranței noastre. Acea afirmație cutremurătoare a veacului al XX-lea pare a fi fost rostită de buzele multîncercatului Iov: „Hristoase, cel care iubești pe cei ce te răstignesc și răstignești pe cei care te iubesc...”.

Poemul lui Iov este, fără îndoială, „capodopera cea mai de seamă a minții umane” (Victor Hugo).

Odată cu el trăim senzația prăbușirii în gol. Ca și în cazul lui Nietzsche, trăim senzația răsturnării și prăbușirii valorilor consacrate. Mila, dreptatea, binele, pronia, ordinea morală tradițională ni se înfățișează drept niște concepte umane înguste și insuficiente. Cuvintele lui Lev Șestov pot fi așezate ca un motto, ori ca o concluzie a frământărilor lui Iov: „trebuie să ne ridicăm mai presus de bine și de milă. Trebuie să îl căutăm pe Dumnezeu.”

## Bibliografie

### A. Dicționare și enciclopedii

\*\*\* *Oxford Latin Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press, 1968.

Bailey, A., *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1991.

Blaise, Albert *Dictionnaire latin français des auteurs chrétiens*, Éditions Brepols S.A., Éditeurs Pontificaux, Turnhout, 1954.

Bria, Ion, Pr. Prof. Dr., *Dicționar de teologie ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Brown, Francis, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1951.

Carrez, Maurice, Morel, François, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, traducere de Gheorghe Badea, Societatea Biblică interconfesională din România, București, 1999.

Douglas, J.D. (redactor principal), *Dicționar Biblic*, Editura „Cartea creștină”, Oradea, 1995.

Ernout, Alfred, *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1932.

Freedman, David Noel (editor in chief), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc.666 Fifth Avenue, 1992.



- Gaffiot, F., *Dictionnaire latin français*, Hachette, Paris, 1990.
- Kittel, Gerhard, Friedrich, Gerhard, *Theological Dictionary of the New Testament*, Michigan, U.S.A, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1964.
- Lampe, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.
- Lanham, Richard A., *A handlist of rhetorical terms*, University of California Press, Berkeley, 1991.
- Liddell, Henry George, Scott, Robert, *A Greek and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- Rus, Remus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003.
- Sala, Marius (coordonator), *Enciclopedia limbilor romanice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
- Skolnik, Fred (Editor in Chief), Berenbaum, Michael (Executive Editor), *Encyclopedia Judaica*, second edition, MacMillan Reference, USA, *An imprint of Thomson Gale, a part of The Thomson Corporation* in association with Ketter Publishing House, Ltd., Jerusalem, New York, 2007.
- Tudor Dumitru (coordonator), *Enciclopedia civilizației romane*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1982.
- Vanhoozer, Kevin J. (editor general), *Dictionary for theological Interpretation of the Bible*, Baker Book House Company, 2005.

## B. Lucrări

- \*\*\* „Job”, în *The Bible Knowledge Commentary: An Exposition of the Scriptures by Dallas Seminary Faculty: Old Testament*, 715-777, edited by John F. Walvoord and Roy B. Zuck. Wheaton, Victor Books, 1985.
- \*\*\* *Ancient Christian Commentary on Scripture*, Old Testament, vol 6, *Job*, edited by Manlio Simonetti and Mario Conti, InterVarsity Press, Downer Grove, Illinois, 2006.
- \*\*\* *Cartea lui Iov, Ecclesiastul, Cartea lui Iona, Cartea lui Ruth, Cântarea Cântărilor*, traduse și comentate de Petru Creția, Ed.Humanitas, București 1995.
- \*\*\* *Cartea lui Iov*, versiune revizuită după Septuaginta, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Editura Anastasia, 1997.
- \*\*\* *Introduction à la Bible*, sous la direction de A. Robert et A. Feuillet, tome I, *Ancien Testament*, Desclée & Cie Editeurs, Paris, 1959.
- Anderson, Francis I., *Job: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries, Downers Grove: InterVarsity, 1980.
- Archer, Gleason L., Jr., *The Book of Job: God's Answer to the Problem of Undeserved Suffering*, Grand Rapids, Baker Book House, 1982.
- Clines, David J. A., *Job 1–20*, Word Biblical Commentary, Vol. 17, Waco Word Books Publisher, 1989.

- Delitzsch, F., *Job*, Volume IV. Two Volumes in One. Translated by Francis Bolton. Commentary on the Old Testament. 10 vols. N.p.; reprint ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1982.
- Dhorme, P., *Le livre de Job*, Paris, 1926.
- Ellison, H. L., *A Study of Job: From Tragedy to Triumph*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1971.
- Glatzer, N., „The Book of Job and Its Interpreters”, pp. 197-221, în *Biblical Motifs, Origins and Transformations*, Edited by Alexander Altmann, Cambridge, Harvard University Press, 1966.
- Guillaume, Alfred, *Studies in the Book of Job*, Leiden, E. J. Brill, 1968.
- Habel, Norman, *The Book of Job: A Commentary*, Old Testament Library, Philadelphia, Westminster Press, 1985.
- Harl, Marguerite; Dorival, Gilles; Munich, Olivier, *La Bible Grecque des Septante, de judaisme ellenistique au christianisme ancien*, traducere de Mihai Valentin Vladimirescu, Herald, București, 2007.
- Hartley, John, *The Book of Job*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- Johnson, L. D., *Israel's Wisdom: Learn and Live*, Nashville, Boardman Press, 1975.
- Morgan, G. Campbell, *The Answers of Jesus to Job*, Grand Rapids, Baker Book House, 1973.
- Nemo, Philippe., *Job and the Excess of Evil*, Translated by Michael Kigel, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2000.
- Polzin, Robert, *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Renan, Ernest, *Le livre de Job*, Paris, 1859.
- Sanders, Paul S., *Twentieth Century Interpretations of the Book of Job: A Collection of Critical Essays Edited by Paul S. Sanders*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968.
- Smick, Elmer B., „Job”, în *The Expositor's Bible Commentary* 841-1060. Vol. 4. Grand Rapids: Regency Reference Library, Zondervan, 1988.
- Sutherland, Robert, *Putting God on Trial: The Biblical Book of Job*, Victoria, B.C., Canada, Trafford Publishing, 2004.
- Șestov, Lev, *Filosofia tragediei*, traducere de Teodor Fotiade, Editura Univers, București, 1997.
- Terrien, Samuel L., *Job: Poet of Existence*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1957.
- Thomas, David, *Book of Job: Expository and Homiletical Commentary*, 1878. Reprint. Grand Rapids, Gregel Publications, 1982.
- Tsevat, Matitiah, „The Meaning of the Book of Job”, în *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, New York, KTAV, 1980.
- Westermann, Claus, *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*, Philadelphia: fortress Press, 1981.
- Zerafa, Peter Paul, *The Wisdom of God in the Book of Job*, Rome, Herder, 1978.
- Zuck, Roy, *Job*, Everyman's Bible Commentary, Chicago, Moody Press, 1982.

## TOPONIME BIBLICE ÎN DESCÂNTECELE ROMÂNEȘTI

DR. IOANA REPCIUC

Institutul de Filologie Română  
„A. Philippide”, Iași  
repciuc\_i\_o@yahoo.com

**Résumé:** L'étude a comme point de départ l'identification, dans les textes magiques roumains, de quelques toponymes provenus de l'histoire sainte (l'eau du Jourdain, le chemin de Jérusalem, les monts de Sinâi ou de Galilée, la Mer Rouge). On arrive à la conclusion que ces endroits sont invoqués pour le fait qu'ils délimitent, dans l'imaginaire magique, les repères d'un espace ouvert à l'hiérophanie, espace situé là-bas, aux marges du monde, où l'homme a ressenti la présence du sacré. Par exemple, le Jourdain des charmes est compris dans le contexte de la géographie symbolique de l'Ancien Testament (et ses apocryphes), ou il délimite la Terre Promise et, à un niveau symbolique, le Jardin d'Éden.

**Mots-clés:** toponyme, charme, la *Bible*, cosmographie, folklore, imaginaire archaïque.

Legătura magiei cu elemente din practica sau textele religioase este atestată de către specialiști încă din cele mai vechi documente care conțin texte magice. În vrăji de protecție în limba coptă, din primele secole ale erei noastre, erau invocați cei șapte arhangheli, cei 144.000 de prunci uciși de Irod, cei trei tineri din *Daniel* 1, martirii sau confesorii credinței creștine, cei 12 apostoli și Sfântul Duh, cel ce zbură deasupra apelor Iordanului, ca un porumbel, atunci când Iisus a fost botezat de Sfântul Ioan (Meyer 1999: 117-119)<sup>1</sup>. Necesitatea invocării, în descânțece, a unor forțe sau energii ale sacralului a condus la încercarea extragerii unor astfel de elemente dintr-un inventar deja configurat, atunci când este vorba despre texte magice aparținând erei noastre. Acest inventar de elemente numinoase, de personaje supranaturale sau de gesturi hieratice în cadrul unor episoade biblice, este, desigur, cel al creștinismului, așa cum observă un important cercetător al magicului medieval: „In both blessings and adjurations the sacred events of the Bible or of Christian legend might be more than simple sources of power: they could serve as archetypal events directly analogous to the healing process itself” (Kieckhefer 1990: 71). Același antropolog britanic subliniază și faptul că, de multe ori, în Evul Mediu, distincția între compartimentul exorcismelor oficiate de cler și cele populare, performate de laici, era greu de trasat. Vorbind despre o incantație de acest gen, Kieckhefer afirmă că: „As the exorcism progresses it shifts at

---

<sup>1</sup> Ms. Berlin 11347 și în vol. lui Angelicus M. Kropp, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte* 2113-17.

random, addressing now the patient, now the elves, and now the heavenly powers” (Ibidem).

Erau preferate să pătrundă în textul descîntecelor orale, aparținînd inventarului magic popular, elemente din apocrife sau din legende creștine, din hagiografia care circulau mai mult în memoria colectivă medievală decît din textele teologice, canonice. Sfinții erau intermediarii între oameni și divinitate atît în rugăciuni, cît și în descîntece, iar prezentarea unor locuri sacre, momente privilegiate ale manifestării se regăsesc în ambele tipuri de discurs (Olsan 2003: 360).

Geografia sacră a creștinismului este urmarea unui lung proces de transformări, datorate unor diverse influențe culturale: „(...) loin d’être une réalité inhérente au christianisme, ces caractéristiques des lieux de culte sont élaborées très progressivement et encore imparfaitement au cours de l’Antiquité tardive, sous les influences diverses du judaïsme, de la conception romaine du sacré et du développement interne du christianisme ancien” (Sotinel 2005: 432). În același timp, atașamentul creștinilor față de vechile divinități sau locuri de cult păgîne este demonstrat în discursuri ale teologilor medievali cu menirea de a descuraja obișnuința acestora de a se închina zeilor (Foschia 2000: 413). În pragul secolului al XI-lea, Burchard de Worms îi întrebă pe creștinii penitenți: „Ți-ai făcut oare rugăciunea în altă parte decît la biserică, adică lîngă izvor, lîngă pietre, lîngă arbori sau la o răscruce de drumuri?” (Vauchez 1994: 22; Dowden 2000: 36).

Aura creștină a unor texte considerate în general de către autoritățile ecleziastice medievale drept păgîne și respinse de către aceștia este mai importantă decît lasă să se întrevadă discursul teologic sau cel etnologic, așa cum încerca să atragă atenția etnologul Dumitru Pop: „Fără a nega și nici măcar a minimaliza rolul structurilor ancestrale, va trebui să analizăm astfel cu atenție și obiectivitate și contribuția creștinismului în geneza și evoluția culturii populare, contribuție care uneori a fost exagerată nejustificat, iar altele a fost negată într-un mod și mai puțin nejustificat” (Pop 1992: 311).

Osmoza elementelor magico-religioase, păgîne cu cele creștine este mai interesant de analizat în acele creații verbale populare care păstrează funcția rituală, cum sunt colindele, descîntecele, cîntecele de seceriș. În folclorul cu valențe estetice mai aprofundate, rolul prezenței unor toponime biblice deja nu mai poate fi înțeles în resorturile lui funcționale. Trebuie să subliniem faptul că, la o cunoaștere adecvată a corpusului folcloric românesc, se observă ca, în cadrul lui, avem de-a face mai puțin cu redarea completă a unor episoade biblice sau a unor portrete canonice de personaje divine, în comparație cu folclorul magic occidental, unde acest fenomen este mai prezent. Acel așa numit „creștinism țărănesc” al poporului român, despre care vorbește Mircea Eliade, presupune o pătrundere a valorilor creștine în mod organic în conștiința și practica ruralilor. Procesul natural de afiliere la creștinism a determinat o mare libertate de acomodare cu inventarul de elemente creștine, suprapuse peste cele păgîne, deja existente. Fazele acestui proces atît de lung pot fi urmărite încă în transformările pe care le suportă un

toponim biblic, din contextul său de proveniență în textul ritual.

Dincolo de planul real, la nivelul ideal al textului magic, protagonistul descîntecului sau performerul intratextual tinde să ajungă într-un spațiu sacru, reliefat prin cîteva repere, cum sunt: orientarea spre răsărit, înălțimea, în raport cu teritoriul părăsit, prezența apei sau /și a vegetației bogate, trăsături liminale sau de trecere (graniță, drum, cale). Toate aceste caracteristici, prezente în refracția imaginată a unor toponime biblice și, deopotrivă originare în calitatea spațiilor rituale din creațiile folclorice românești, au condus la apariția fenomenului de aculturație, realizat între textul profan și cel religios. Spre deosebire de creații folclorice occidentale, prezența toponimelor biblice în textele românești nu este datorată redării unor episoade din istoria sacră. Desprinse de contextul lor funcțional original, numele topice veterotestamentare apar în cadrul discursului folcloric avînd semnificații subsumate semanticii rituale a textului (Ispas 1993: 571).

Demonstrație a fenomenului aculturației motivelor folclorice cu cele religioase de ordin livresc, scenografia descîntecelor înglobează spații beneficiind de o aură istorică și imaginată valorizantă: „la fîntîna lui Adam”, „la riul lui Iordan”, „la cîmpul Rusalimului”, „pe calea lui Avram”, „pe drumul lui Traian”, „în munții Sinaiului”, „în ulița Raiului”. Imaginarul creștin a investit aceste toposuri cu trăsăturile plenitudinii: „Și te-oi duce / La tău lu Liordan, / La fîntîna lu Rusalim, / C-acolo apa-i lăptoasă, / Iarba-i fructoasă” (Mușlea 1932: 201). În descîntece, toposurile acvatice sugerează falia dintre lumi, iar fiindcă omul arhaic a ținut să-și reprezinte frontierele în termeni familiari, boala este exilată: „La Marea Neagră / Și la Marea Roșie, / La Dunăre / Și la Prut...” (Canianu 1999: 197). La valența simbolică a apei ca mediu al transgresiunii se adaugă aici semnele generate de specificul imaginarului românesc, pentru care Dunărea, Marea Neagră și Prutul sunt puncte de frontieră ale cercului etnic dincolo de care se întinde necunoscutul. De asemenea, știm că spiritul arhaic a închipuit apa ca un obstacol și în același timp un mediu de comunicare între cele două părți ale lumii, așa cum demonstrează credința românească în *Apa Sîmbetei*.

Toponimia de rezonanță biblic-orientală care apare în descîntece este urmarea unui proces de împrumut cultural sub forma unor *stereotipuri* ale sacrului, evocînd atît semele departelui, cît și cele ale paradisiacului. Totuși, este important faptul că această denominație specializată se suprapune peste categoriile consacrate ale spațiului folcloric, care trimit la religia animistă primitivă (munții, apele, cîmpii). În ceea ce privește specificul creștin al poeziei spațiului, Northrop Frye observă atît ipostaza spirituală, cît și localizarea empirică a acesteia: „Împărăția lui Dumnezeu este o lume idealizată, identică metaforic cu grădina spirituală a raiului și pămîntului promis, inclusiv cu viitorul pămînt promis al lui Israel restaurat și cu Apocalipsa Noului Testament” (Frye 1999: 106).

Un exemplu grăitor în acest domeniu este procesul de creștinare a creațiilor folclorice profane. Dintre schimbările pe care le presupune această transformare la nivelul textelor, urmărite de către Emilia Comișel, importante sunt două. Primul

fenomen este păstrarea plasării fabulației de la începutul textului într-un loc sacru înalt, așa cum se întâmplă în colindele profane, însă de data aceasta spațiul respectiv primește treptat identificări creștine („Sus în poarte raiului/ Șade Maica Domnului...”). Se observă apoi înlocuirea personajelor mitice sau laice cu cele creștine (Maica Domnului, Dumnezeu, sfinții) (Comișel 1992: 130). Una dintre colindele urmărite de specialiști (fiind descoperită prima dată de etnomuzicologul Béla Bartok, în 1914, în județul Mureș) în trecerea ei de la fabulosul păgîn la plasarea în cadru creștin este cea în care un animal sacru coboară dintr-un spațiu înalt pe pământ, într-un loc simbolizînd tocmai granița dintre profan (uman) și sacru (divin), și anume *Fîntîna Țarinii*; în contextul agrar al colindelor sau al cântecelor de seceriș în care mai apare acest topos, înțelegem că este vorba despre o sursă a apei fertilizatoare, deoarece stropirea grînelor cu această apă de către Maica Domnului sau de către *Domnul din Cer* are rolul sporirii recoltelor. În alte variante, acest episod este precedat de trimiterea de către Dumnezeu a Sfîntului Petru sau a Sfîntului Ioan să zidească o astfel de fîntînă în cîmpul neroditor (Cuceu 2003: 250). Așa cum imaginarul folcloric a coborît întregul panteon creștin pe pământ, în speranța de a și-l apropia – ceea ce se întâmplase într-o anumită fază a religiei arhaice cu personajele mitice, *Fîntîna Țarinii* este o variantă românească, etnicizată și cu intense valori funcționale, a acelei *fons vitae* regăsită în marea mitologie. Nu este lipsit de importanță faptul că această fîntînă este numită „Fîntîna Cerbului” sau „a Cerbilor”, iar personajul mitic venit să ude cîmpurile este „Muma Cerbilor” sau „Maica Cerbului” (Cuceu 2003: 139-141). În *Tipologia folclorului*, configurată în funcție de răspunsurile primite la *Chestionarele* lui Hasdeu la sfîrșitul secolului al XIX-lea, se observă că, în capitoul dedicat locurilor considerate sacre de către țărani români, elementul acvatic domină autoritar; printre acestea se numără izvoarele, din care oamenii beau sau cu apa cărora se spală pentru a se vindeca de boli. Apar de asemenea fîntîni, pîraie, vîlcele, „întîlnituri de ape” (Mușlea/ Birlea 1970: 459). Trecerea de la sacralitatea fîntînii sau a izvorului la identificarea acestuia cu un toponim biblic celebru, un hidronim sacru în mentalitatea creștină, este ușor de acceptat în cadrul acestui proces de evoluție.

Apa Iordanului apare în toate variantele occidentale și nu numai ale unui tip de descîntec, menit să vindece hemoragiile. *Flum Jordan* este, de fapt, refracția forței ilocuționare a narațiunii despre Botezul lui Iisus în Iordan, de către Sfîntul Ioan Botezătorul. Acest tipar incantatoriu nu a pătruns în corpusul magic românesc, nici măcar în variante livrești, de circulație scrisă. E adevărat că episodul biblic al Botezului este prezent în texte folclorice legate de sărbătoarea Bobotezei, un fel de colinde care au rolul de a readuce în conștiința creștinilor acest moment esențial al istoriei sacre: „Auzit-am auzit/ Că s-a născut Fiul Sfînt/ În ieslea boilor,/ În patele grîului/ În ogrinjii fînului/ Și de-acolo s-a luat/ Tot pe drum de măuran/ La apa lui Iordan/ Și-acolo s-a botezat/ De Ion cel preacurat...” (Bud 1908: 68). Însă și acest episod a fost supus intervenției imaginarului popular, adăugîndu-i-se anumite elemente străine de dogma creștină și sublimîndu-i-se altele. Este cazul colindelor

în care botezătorul nu mai este Ioan, ci alți sfinți (Sfintul Ilie) sau chiar o entitate feminină (Sfinta Maria, Sfinta Duminică, Maica Domnului) și chiar apa Iordanului este înlocuită cu trei râuri sau trei fîntîni (Comișel 1992: 133). Botezul necanonic al lui Iisus de către Fecioara Maria consună însă cu rolul terapeutic al acesteia în cadrul scenariului simbolic al descîntecelor, unde divinitatea feminină realizează purificarea bolnavului cu apă dintr-un rîu sau dintr-o fîntînă.

Natura simbolică a fluviului biblic a condus, probabil, la posibilitatea transfigurării lui în orice apă curgătoare mai importantă sau chiar în izvoare aflate în vecinătatea bisericilor. Încă din primele secole creștine, se remarcă această analogie simbolică a Iordanului originar cu alte fluvii sau chiar cu mările unde erau botezați neofiii cu acest prilej (Hidiroglou 1997: 98). În România, „Sfințirea cea mare a apei”, care reprezintă ritual minunea de la Iordan și o reactualizează, se poate săvîrși, de asemenea, la diverse ape curgătoare și chiar la Dunăre sau la mare, „pentru a fi mai aproape de împrejurările istorice și mediul natural al Botezului” (Cojocaru 2004: 231).

În percepția imaginarului tradițional, spațiul este prin excelență discontinuu, eterogen, presărat cu zone de ruptură, zone-limită în care apar ființe supranaturale, pentru a se înfrunta sau pentru a-i ajuta pe oameni. Sursele naturale de apă sunt spații prin excelență ale hierofaniei, în majoritatea culturilor arhaice. Prin urmare, printr-un proces natural de adaptare, sacralitatea fîntîinii a fost atașată, în imaginarul folcloric, sacralității fluviului biblic. În basme, fîntîna din care eroul este trimis să ia *apa vie* se găsește undeva, la izvoarele Iordanului (Șăineanu 1978: 333, 340, 363). În descîntecele românești, *apa neîncepută*, element esențial în ritual manual realizat de către descîntătoare, este adus de la o fîntînă, în anumite condiții rituale. Înainte de apariția denominației toponimice de origine biblică, textele folclorice românești sunt presărate cu identificări spațiale de rezonanță mitică, dintre care menționăm: „la fîntîna ai de piatră./ Unde cură apă-ndată” (Viciu 1914: 134), „la rîu de jin/ Cu stropcii de mir” (Golopenția 1998: 118), „la fîntîna Dzînelor” sau „fîntîna din codru”. Cele mai cunoscute balade populare românești privilegiază apariția unui topos acvatic esențial, și anume „fîntîna lină”, apărută în locul căderii meșterului Manole („o fîntînă lină/ Cu apă puțină”), dar și spațiu ales de către ciobanul din *Miorița* ca loc de îngropare („La fîntînă-n stîină/ Unde-i apa lină”). În concluzie, nu este dificil de înțeles procesul de transformare a acestui spațiu într-unul prin excelență edenic, la care ajunge Maica Domnului, conform textului colindelor: „La mijlocul plaiului/ La fîntîna raiului” (Viciu 1914: 38). Afilieră la fîntîna mitică a unor motive originare în creștinismul popular apare ca o confirmare a simbiozei motivelor păgîne cu cele creștine: „La mijlocul holdelor/ Este-o lină ș-o fîntînă/ Și scara lui Dumnezeu/ Care sue și scoboră/ La Maica Precista-n polă...” (Ispas/ Brăiloiu 1998: 272).

Vestitul fluviu oriental în care s-a realizat Botezul apare, desigur, în colinde religioase, fapt datorat și existenței, în repertoriul folcloric românesc, a unor colinde de Bobotează, după modelul celor cîntate cu ocazia Crăciunului, probabil și

ca urmare a vechii suprapunerii a celor două sărbători, în primele secole creștine. În afară de menționarea fluviului biblic în episodul Botezului, câteva colinde transilvănene ne indică un raport între respectivul fluviu și Adam. Este vorba despre o variantă a povestirii apocrife despre moartea lui Adam, care, asemenea ciobănașului din *Miorița*, își exprimă dorința de a fi îngropat „la pârâul Geanului/ Apa Iordanului” (Viciu 1914: 81). Trei sunt posibilele surse, care, îmbinate sau nu, ar fi putut să creeze o astfel de interpretare în creația populară. Prima este motivul apocrif al zăpisului dintre Adam și Satana, îngropat sub o piatră de pe fundul Iordanului. Moses Gaster remarcă pătrunderea acestui motiv în poemul de circulație folclorică *Verșul lui Adam* sau *Cîntecul lui Adam*. Originea acestei idei se regăsește în versiunile latine și grecești ale *Vieții lui Adam și a Evei*, considerat de N. Cartoian de origine sabeică (Cartoian 1974: 70); un episod important al acestei legende apocrife este momentul ispășirii păcatului primordial de către cei doi protagoniști ai Genezei în apele Iordanului și ale Tigrului. O a treia influență poate fi înregistrată în legenda locului îngropării lui Adam, situat nu în fluviul biblic, ci la baza dealului Golgotei, acolo de unde a fost eliberat de către Iisus în momentul Răstignirii și asimilat, potrivit altor legende apocrife, locului Creației, veritabil „Munte sacru” și *axis mundi* (Eliade 1937: 35). Cartea populară *Lemnul crucii* explică legătura dintre locul îngropării și, respectiv, Sfânta Cruce, și lemnul îngropat în apele Iordanului de către primii oameni (*Cele mai vechi cărți* 2001: 195-196; Marian 1994: 161-162).

Însă memoria colectivă nu poate opera cu un volum atât de mare de informație narativă, din surse atât de variate. Prin urmare, este posibil ca asocierea fluviului care curge pe teritoriul Țării Sfinte cu părintele strămoșesc să reprezinte ultima fază a unui lung proces de restrângere a bogatului material epic. Paralel cu uitarea surselor, a avut loc și esențializarea semanticii rituale a acestei asocieri. Spațiul atât de prezent în descîntece denumit prin sintagma „la fîntîna lui Adam,/ La pîrîul lui Iordan” ajunge să identifice o zonă hierofanică, asimilată cu prezența apei neîncepute și a caracterului edenic, oriental : „Plecai și mersei/ P-o cale, p-o cărare/ Spre soare răsare,/ La fîntîna lui Adam,/ La pîrîul lui Iordan...” (Păsculescu 1910: 113). A contribuit aici o notă de intersecție a imaginarului spațial arhaic cu a celui creștin, și anume imaginea arhetipală a unei fîntîni situate în centrul Paradisului, de la care pornesc sau spre care converg cele patru fluvii edenice (*Facerea* 2: 9,10), repere cosmografice esențiale: Tigrul, Eufratul, Fisonul și Gheonul. Sacralitatea acestor patru mari ape curgătoare este reflectată în capacitatea lor purificatoare<sup>2</sup>, dar și de a delimita spațiul uman de cel suprauman. Exorcisme manuscrise confirmă forța apotropaică a acelor patru fluvii: „Oprăscu-te, dievole, cu cele 4 rîuri ce ies din raiu, Fison, Ghion, Tigăr, Efrat, ce

<sup>2</sup> Vezi rețeta populară de vindecare prin băutul apei de pe un vas pe care sunt înscrise numele celor patru mari fluvii (Eliade 1939: 309). Eliade crede că această credință religioasă aparține unei cosmo-medicini arhaice, de origine cultă.



încungiuură pămîntul și toată lume, să n-aibi putere pre munca creștinilor!” (ms. 10 BAR Cluj, Timotin 2010: 245).

Lipsite de întreaga lor încărcătură semantică, toponimele biblice au trecut printr-un proces de concretizare, în cadrul mentalității populare românești. Ele au fost transformate conform cerințelor rituale, magice ale textelor în care erau integrate, și chiar ale specificului sistemului toponimic românesc. Pornind de la ocurența acestor toponime în texte folclorice diverse, putem spune că două sunt tipurile de sintagme denominative prin care limbajul popular a înlocuit toponimul clasic: sintagme sintetice cu determinantul în genitiv („apa Iordanului”, „cîmpii Rusalimului”) și sintagme analitice, formate din termeni nominali (substantive denumind forme de relief) în raport de determinare exprimat prin articol („pîrul lui Iordan”, „fîntîna lui Adam”). Acest tip de denominație toponimică este considerat de către specialiști o formă primară a existenței numelor de locuri (Moldovanu 1993: 89). Deși procesul de creare a numelor topice se realizează, în sensul său natural, prin transformarea sintagmelor analitice în sintagme sintetice, în cazul acestui fenomen de aculturație, considerăm că sensul transformării a fost cel opus; inițial, semantica toponimelor împrumutate a fost reconfirmată prin introducerea, într-o sintagmă, a denumirii obiectului sociogeografic, reclamată de structura de profunzime a textului ritual (apă, cîmpie, munte), alături de toponimul sacru, pentru ca într-o fază ulterioară, sintagmele sintetice să se transforme în sintagme analitice, prin înlocuirea numelui topic cu un nume de persoană. Ideea de apartenență, subliniată în sintagmele analitice prin articolul posesiv genitival, era în consens cu sistemul dominării acestor zone sacre de către forțe sacre, uneori personalizate și afiliate unor instanțe supranaturale, în imaginarul mitico-magic. Este o reminiscență a religiei animiste, care transforma obiectele sociogeografice din natură în purtătoare ale unui spirit. Este posibil ca acest proces să fi fost stimulat de existența, în memoria colectivă, a unor istorii apocrife care legau direct topografia simbolică testamentară cu figura părinților strămoșești („fîntîna lui Adam”), așa cum am încercat să demonstrăm mai sus. Pierderea treptată a legăturii cu toponimul de proveniență a condus la variante de sintagme analitice în care se renunță și la menționarea personajului biblic; într-un descîntec *de desfăcut*, numele propriu repetat constant în repertoriul magic este înlocuit cu un altul, ales din rațiuni fonetice, de păstrare a rimei: „Pe cărarea lui Iordan/ La fîntîna lui Bogdan...” (Păsculescu 1910: 127). O altă variantă ce ilustrează procesul desemantizării apare într-un descîntec *de deochi*; aici, Maica Domnului îl spală pe bolnav „În apa lui Irod” (Tocilescu 1981: 184). Preferința imaginarului popular pentru astfel de nume topice analitice se reflectă în încercarea de rămînere în planul numelor proprii biblice, în sintagme de evocare stranie a plenitudinii paradisiace: „Pă la rîtu lui Pilat,/ Unde-i pomu rămurat,/ La trupină jemînat...” (Bilțiu 2010: 95). Nu lipsește nici consacratul simbol biblic-popular al abundenței, în care este dus bolnavul *de deochi* de către „Maica Bunavestire”: „și-n brațe-l lua/ Și-n poală lui Avram l-azvîrlea!” (Rădulescu-Codin 1986: 545).

Codul simbolic veterotestamentar este reluat și prin alte repere care apar în descîntecele românești și universale. De exemplu, Ierusalimul nu mai este perceput ca orașul sfînt, ci ca un sinonim ritual pentru un teritoriu paradisiac, grădina Edenului. Totuși, Ierusalimul, asociat cu alte diverse forme de relief (munți, dealuri) nu trimite în mod constant la ideea de benefic și aceasta este noutatea pe care o indică descîntecele românești. Ambivalența topografiei biblice din descîntece a fost integrată de Mircea Eliade în dialectica paradoxală a spațiului sacru – accesibil și inaccesibil, unic și transcendent (Eliade 1992: 351). În astfel de spații identificate prin toponime biblice, agenții malefici sunt trimiși de către descîntătoare, pentru ca ființa umană să rămînă sănătoasă. De pildă, *joimărișelor* li se sugerează că „ard Munții Sinaii”, ceea ce le face să se îndepărteze din sfera umană a satului (Bernea 2009: 82). În cercetarea descîntecelor românești, s-a observat „trimiterarea bolii în spațiul mitic (nonuman, anormal)”, „habitat (considerat de om) specific pentru aceste duhuri” (Olteanu 1998: 294-295), raportînd această imagine poetică la un „niciodată” al întoarcerii bolii. În ceea ce privește semnificația „locurilor bune” și a „locurilor rele” în geografia mitologică a țaranului român, am semnalat apariția „semelor configurative ale imaginii spațiului propice înglobării răului – marginalitatea, depărtarea, lipsa oricărei forme normale, cotidiene de viață, împrăștierea, neputința întoarcerii înapoi”, a unor „spații îndepărtate luate din lumea biblică, marcînd puternic orizontul cultural al subiecților: *Muntele Sinaiului* sau *Marea Roșie*” (Burghele 2000: 248-249).

Munții Sinaii apar ca un spațiu liminal raportat la fînțe din sfera sacrului (bun sau rău) într-un exorcism care a circulat intens în cultura populară europeană. Identificată de către Hasdeu printre „textele mähăcene”, *Rugăciunea de scoatere a dracului* este un exorcism împotriva *frigurilor* sau a *dracului din ape*. În prima variantă prezentată de Hasdeu, se povestește că Sfîntul Sisinie era așezat pe muntele *Sinaia*. În variante bogomilică slavă, Sfîntul Sisinie stă lîngă Marea Roșie, pe un stîlp de piatră (Hasdeu 1879: 265). Exorcismul de proveniență bizantină și ebraică timpurie povestește apariția a trei îngerii (în locul Sfîntului Sisinie din varianta în limba română) care, mergînd pe Muntele Sinai, întîlnesc un demon (Kiechkefer 1990: 72). Apariția acestui toponim în descîntecele din tradiția orală are rolul de a preciza semnificația pe care o primește muntele biblic în context folcloric; într-un descîntec din județul Sălaj, „Maica Sfîntă” le trimite acolo pe cele „nouă fete lepădate”: „Mereș în muntele Sinaiului,/ Că acolo ieste un pește vînat...” (Burghele 1999: 65). Desigur, prezența unui exponent al faunei acvatice într-un peisaj muntos indică o eventuală mutație semantică în respectivul tipar magic. În aceeași zonă etno-folclorică, regăsim un text avînd un scenariu asemănător, însă de data aceasta semnificația este conformă logicii ritului; apare aici un cunoscut hidronim biblic: „Ci vă duceș la Marea Roșie,/ Că acolo ieste/ Un laur-balaur,/ Cu sînje dă aur...” (Ibidem: 68). Exilarea bolilor în mări, sub dominația unor făpturi fantastice, este un motiv funcțional des întîlnit în descîntecele românești, așa cum a demonstrat profesorul Petru Caraman (Caraman 1988: 298-301), subliniind de asemenea

frecvența hidronimului românesc, Marea Neagră, în creații rituale.

În ceea ce privește esența benefică a cetății sfinte, Ierusalimul vine să înlocuiască și să sublinieze sintagme care denumesc teritoriul paradisiac. Maica Domnului plimbîndu-se, conform scenariului simbolic al colindelor, „pe sub poala cerului” sau „dinaintea raiului”, deci prin localizări fabuloase, marcînd deopotrivă caracterul de distanță și de fabulos, va ajunge să-și caute fiul „Colo-n sus, mai sus,/ Sus la Rusalim” (Marian 1904: 289). Folclorul românesc păstrează încă semnificația originară a Ierusalimului, cea de oraș, în variante adaptate mentalității sociale populare românești, în colinde apropiate încă de textul religios, care vorbesc despre căutarea familiei sfinte de către Irod, prin soli trimiși „sus în tîrg la Rusalim” (Pavelescu 2005: 113). De la sensul său de spațiu privilegiînd întîlnirea ființei umane cu planul divin, Ierusalimul devine, în descîntece, sinonim cu spațiul edenic, unde protagonistul se întîlnește cu Iisus și Maica Domnului: „Și la Rusalim am alergat/ Prin prejuriu/ Rusalimului/ Am încongiurat/ În Ierusalim am intrat!” (Golopenția 2006: 216).

Însă dominantă rămîne transformarea aproape generală a acestui reper sacru într-un tărîm al vegetației abundente, o oază mitică spre care se îndreaptă personajele caracteristice colindelor sau descîntecelor. În texte de *plugușor*, începutul aratului are loc, în consens cu hieratismul acestui moment în viziunea populară, în „Cîmpul Erusalimului” (Bot 2008: 181) sau „în coastele Ierusalimului” (Viciu 1914: 188). Într-o variantă intens modificată fonetic în urma unui proces de pierdere a sensului, dar sugerînd probabil o raportare la toponimul biblic „Galileia”, un *plugușor* moldovenesc indică în mod clar rodnicia agrară: „S-a dus la dealul Garaleului/ C-acolo-i locul grîului...” (Datini 2010: 99).

Într-un nume topic de data aceasta analitic, „cîmpii lu Rusalim” sunt locul de unde culeg plante de leac „surorile lui Lazăr”, așa cum povestește *Legenda Sfîntei Vineri* (Cartoian 1974: 202). Iarăși, este necesar să sesizăm aici o probabilă tranziție a unor elemente dinspre cărțile populare spre texte magice orale, deoarece motivul culegerii de plante medicinale va trece din legende scrise în descîntece în inventarul occidental (Eliade 1992: 277). În corpusul anglo-saxon, descîntecul cunoscut în literatura de specialitate cu titlul „The Three Good Brothers” are în centru povestirea apocrifă a lui Iisus, care-i trimite pe „cei trei frați buni” să culeagă, de pe Muntele Măslinilor, plante terapeutice care să-i vindece rănile (Forbes 1971: 313). Mai aproape de varianta legendei care a circulat în literatura veche românească este un descîntec avînd în centru alte trei fapte mitice, de data aceasta niște instanțe feminine; descîntecul-tip „The Three Marys”/ „Les Trois Maries”, prezent în inventarul francez sau în cel britanic, redă momentul din *Marcu* 15:1 în care cele trei femei sfinte vin la mormîntul lui Iisus. Deși tema nu a prezentat interes în folclorul magic românesc, totuși, un descîntec din antologia lui Artur Gorovei pare să indice reminiscența locului de înmormîntare a lui Iisus în imaginarul magic românesc: „A plecat nouă frați/ În nouă sate,/ Cu nouă cuțițe/ Ascuțițe,/ La mormîntul lui Dumnezeu,/ Să sape,/ Să-l dezgroape...” (Gorovei 1931: 238).

În concepția țăranilor români, după chestionarele lui Nicolae Densusianu, aceste toponime biblice reflectă idei cosmografice despre centrul Pământului. Astfel, Ierusalimul se găsește „la mijlocul pământului” sau „acolo e drumul soarelui”. În același centru al lumii se găsesc „casele lui David”, „mormântul lui Cristos”, „muntele Golgota” sau „capul lui Adam” (Fochi 1976: 81-82), viziune folclorică asupra unor idei testamentare (*Iezechiel* 47, *Apocalipsa* 22). Întâlnirea acestei identități cosmocentrice, alături de cea limitrofă, din textul magic, este motivată de ideea, în imaginarul mitico-magic, a centrului ca limită. Pornind de la mitologia Hestiei, considerată la vechii greci atât centrul pământului, cât și locul în care se realiza comunicarea oamenilor cu zeii, Aristotel va sublinia în *De Caelo* analogia, în imaginația ancestrală, a centrului cu limita exterioară. Prin urmare, Iordanul, Ierusalimul, Munții Sinai, în semnificația lor contextuală, din descîntecele românești, îmbină vechea funcție de centru sacru al creștinismului cu cea de limită periculoasă și tentantă deopotrivă pentru experiențele hierofanice ale ființei umane.

## Bibliografie

- Bernea, Ernest, *Sociologie și etnografie românească. Ordinea spirituală*, Text îngrijit și stabilit de Rodica Pande, Editura Vremea, București, 2009.
- Bilțiu, Pamfil, Bilțiu, Maria, *Calendarul popular*, Volumul II. *Obiceiurile toamnei și iernii*, Editura Ethnologica, Baia Mare, 2010.
- Bot, Nicolae, *Studii de etnologie*, Ediție de Ioana Bot și Ileana Benga, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2008.
- Bud, Tit, *Poezii populare din Maramureș*, București, 1908.
- Burghele, Camelia, *Descîntece terapeutice populare din Sălaj*, Zalău, 1999.
- Idem, *În numele magiei terapeutice*, Editura Limes, Zalău, 2000.
- Canianu, Mihail, *Studii și culegeri de folclor românesc*, Ediție îngrijită de Al. Dobre și Mihail M. Robea, Cuvînt înainte de Dan Horia Mazilu, Studiu introductiv de Al. Dobre, Glosar, indice și bibliografie de Mihail M. Robea, Editura Minerva, București, 1999.
- Caraman, Petru, *Le reflet de la mer dans le folklore roumain et la continuité ininterrompue des roumains en Dobroudja*, în *Studii de folclor*, vol. II, Ediție îngrijită de Viorica Săvulescu, Studiu introductiv și tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1988.
- Cartoian, N., *Cărțile populare în literatura românească*, Vol. I. *Epoca influenței sud-slave*, Editura Enciclopedică, București, 1974.
- Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, Ediție de Maria Stanciu-Istrate, Emanuela Timotin, Liliana Agache, vol. V, Editura Fundației Naționale pentru Știință și Arte, București, 2001.
- Cojocaru, Nicolae, *Tradiții la cultul creștin. Din perioada primară pînă astăzi*, Editura Lidana, Suceava, 2004.

- Comișel, Emilia, *Colindele religioase. Încercare de tipologie literar-muzicală*, în vol. *Imagini și permanențe în etnologia românească. Materialele Primului simpozion național de etnologie*, Editura „Știința”, Chișinău, 1992, p. 129-134.
- Cuceu, Maria, *Ritualul agrar al cununii la seceriș. Studiu etnologic*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003.
- Datini de pe meleaguri ieșene*, Antologie și cuvînt înainte de prof. Adrian Ardeleanu, PIM, Iași, 2010.
- Dowden, Ken, *European Paganism. The realities of cult from antiquity to the Middle Ages*, Routledge, London & New York, 2000.
- Eliade, Mircea, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Editura Vremea, București, 1937.
- Idem, *Cărțile populare în literatura română*, în „Zalmoxis. Revista de Studii Religioase”, vol. I-III (1938-1942), Publicată sub direcția lui Mircea Eliade. Volum editat de Eugen Ciurtin, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 307-313.
- Idem, *Tratat de istorie a religiilor*, Prefață de Georges Dumézil, Traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, București, 1992.
- Fochi, Adrian, *Datini și eresuri populare de la sfîrșitul de secolului al XIX-lea. Răspunsuri la chestionarele lui Nic. Densușianu*, Editura Minerva, București, 1976.
- Foschia, Laurence, *La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IVe-VIIe s.)*, în „Revue des études grecques”, 113 (2000), Paris, p. 413-434.
- Forbes, Thomas R., *Verbal Charms in British Folk Medicine*, în „Proceedings of the American Philosophical Society”, Vol. 115, No. 4 (Aug. 20, 1971), p. 293-316.
- Frye, Northrop, *Marele Cod. Biblia și literatura*, Traducere de Aurel Sasu și Ioana Stanciu, Editura Atlas, București, 1999.
- Golopenția, Anton, *Românii de la est de Bug, volumul al II-lea*, Volum editat, cu introducere, note și comentarii de Sanda Golopenția, Editura Enciclopedică, București, 2006.
- Golopenția, Sanda, *Desire Machines. A Romanian Love Charms Database*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1998.
- Gorovei, Artur, *Descîntecele românilor. Studiu de folklor*, București, 1931.
- Hasdeu, Bogdan Petriceicu, *Cărțile poporane ale românilor în secolul XVI în legătură cu literatura poporană cea nescrisă. Studiu de filologie comparativă*, București, 1879.
- Hidiroglou, Patricia, *Apa divină și simbolistica ei. Esen de antropologie religioasă*, Traducere de C. Litman, Editura Univers Enciclopedic, București, 1997.
- Ispas, Sabina, *Holy Land Image in the Romanian Folklore*, în „Revista de Etnografie și Folclor”, tom 38, nr. 6, București, 1993, p. 567-579.
- Ispas, Sabina, Brăiloiu, Constantin, *Sub aripa cerului*, Editura Enciclopedică, București, 1998.
- Kieckhefer, Richard, *Magic in the Middle Ages*, Published by Cambridge University Press, 1990.
- Marian, Simeon Florea, *Legendele Maicii Domnului*, Editura Academiei, București, 1904.
- Idem, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. I, Ediție îngrijită și introducere de Jordan Datcu, Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.

- Meyer, Marvin, Richard Smith, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- Moldovanu, Dragoș, *Motive creștine în toponimia Moldovei*, în „Teologie și Viață”, serie nouă, anul III (LXIX), nr. 4-7, aprilie – iulie, 1993, p. 84-110.
- Mușlea, Ion, *Cercetări folclorice în Țara Oașului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, 1 (1932).
- Mușlea, Ion, Bîrlea, Ovidiu, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasden*, Editura Minerva, București, 1970.
- Olteanu, Antoaneta, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Editura Paideia, București, 1998.
- Olsan, Lea T., *Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice*, în „Social History of Medicine”, vol. 16, nr. 3, 2003, p. 343-366.
- Pavelescu, Gheorghe, *Colinde din Transilvania*, Volum îngrijit de Maria Bocșe și Ligia Mihaiu, Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Cluj, Cluj-Napoca, 2005.
- Păsculescu, Nicolae, *Literatură populară românească*, Socec, București, 1910.
- Pop, Dumitru, *Temeiuri creștine în geneza și evoluția culturii populare*, în vol. *Imagini și permanențe în etnologia românească*. Volum editat de Vasile Vetișanu, Nicolae Demcenco, Sabina Ispas, Editura Știința, Chișinău, 1992, p. 311-317.
- Rădulescu-Codin, C., *Literatură populară, I. Cîntece și descîntece ale poporului. Cu 50 de arii populare*, Ediție critică de Ioan Șerb și Florica Șerb, Studiu introductiv de Dan Simionescu, Editura Minerva, București, 1986.
- Sotinel, Claire, *Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive*, în „Revue de l'histoire des religions”, nr. 4, 2005, p. 411-434.
- Șăineanu, Lazăr, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice. Studiu comparativ*, Ediție de Ruxandra Niculescu, Prefață de Ovidiu Bîrlea, Editura Minerva, București, 1978.
- Timotin, Emanuela, *Descîntecele manuscrise românești (secolele al XVII – al XIX-lea)*, Ediție critică, studii lingvistice și filologice, Editura Academiei, București, 2010.
- Tocilescu, Gr., N. Țapu, *Materialuri folcloristice*, vol. III, Ediție îngrijită de Iordan Datcu, Editura Minerva, București, 1981.
- Vauchez, André, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental: secolele VIII-XII*, Traducere de Doina Marian și Daniel Barbu, Postfață de Daniel Barbu, Editura Meridiane, București, 1994.
- Viciu, Al., *Colinde din Ardeal*, Socec, București, 1914.

## ASPECTE ALE RECEPTĂRII VIEȚII ȘI ACTIVITĂȚII MITROPOLITULUI VENIAMIN COSTACHE\*

DRD. ELENA SPIRIDON

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*aleanspiri@yahoo.com*

**Summary:** Important ecclesiastical figure, Veniamin Costache undertook on the line of his predecessors (Varlaam, Dosoftei, Antim from Iviria) an intense cultural activity, found in the configuration of all ecclesial texts translated and edited with accuracy over four decades (1803-1846). The bibliography on his life and work is relatively old, the published monographic works chronologically hovering between 1881-1946, when it also appeared, at the centenary of death, the last work of commemorative nature, most of the signatories being clergymen. If among the clergymen the translator enjoyed a wide reception, his figure was underrepresented in the pages of ancient literary history. Most of the chapters dedicated to scholars who have worked within the Church in the nineteenth century did not include specific references to the work of the metropolitan, his name being either absent or mentioned tangentially in relation to the figures and complementary issues from that period.

**Keywords:** metropolitan Veniamin Costache, religious texts, old Romanian Culture

Personalitate ce a activat cu precădere pe tărîm cultural, îndeosebi printr-o dinamică activitate de editare și traducere a textelor bisericești, Veniamin Costache este o figură foarte vie la începutul veacului al XIX-lea, implicîndu-se activ în toate compartimentele vieții sociale. Ierarh „în toată puterea cuvîntului”, acesta a fost deopotrivă un organizator și un lider cultural, susținător al învățămîntului în limba română, filantrop în sensul actual al termenului (organizînd o adevărată rețea de întrajutorare socială) și, nu în ultimul rînd, un sensibil receptor al schimbărilor politico-sociale ale vremii. Dată fiind pluralitatea planurilor de activitate ale ierarhului, personalitatea sa interesează nu doar domeniul istoriei bisericești, ci și al istoriei naționale, al studiilor socio-culturale și, nu în ultimul rînd, al filologiei.

Fiind însă unul dintre cei mai importanți ierarhi modoveni ai începutului veacului al XIX-lea, secol al marilor reforme sociale și culturale, Veniamin Costache a suscitât interes în primul rînd în mediile bisericești. Acest lucru se reflectă în cele aproximativ zece lucrări ce vizează viața și activitatea sa, semnate de

---

\* Acknowledgments: Lucrarea a apărut cu spijin financiar în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

autori ca Vasile Vasilache, Teodor Cerbuleț, Nicolae Tănăsescu, Andrei Vizanti, Constantin Erbiceanu. Lucrarea ultimului este sursa principală pentru monografia lui Ilie Gheorghîță din 1946. Majoritatea semnatarilor acestor lucrări sunt fețe bisericești (excepțîndu-l pe Nicolae Iorga, care a publicat în 1907 o lucrare intitulată *Viața și faptele mitropolitului Moldovei, Veniamin Costache*, despre care vom vorbi pe larg, în paginile ce urmează), apariția monografiilor situîndu-se cronologic între anii 1881-1946, cînd s-a publicat, cu ocazia centenarului morții, ultima lucrare cu caracter sintetic și comemorativ. Referindu-ne la acest aspect, remarcăm, fără a face judecăți de valoare asupra lucrărilor care îi sunt dedicate, faptul că personalitatea mitropolitului a beneficiat de o receptare imediată și de un interes constant în rîndul istoricilor Bisericii naționale, timp de cîteva decenii la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor. Ulterior acestei date, interesul pentru Veniamin Costache intră într-un evident con de umbră, numele său nemaifiind pomenit decît în unele studii din revistele teologice și de istorie ale Bisericii ortodoxe. Acest fapt se explică, evident, și prin orientarea ideologică a deceniilor care au urmat, dar și prin faptul că activitatea sa devenise prin șirul de monografii succesive, după cum vom vedea, obiectul unui discurs redundant, minat de repetarea aceluiași aspecte cercetate și descoperite pînă atunci. Schema aceasta, ce ia în calcul cronologia evenimentelor marcante ale traseului său biografic, este dezvoltată de biografi prin reluarea aceluiași detalii. Aceste detalii, pe care le vom urmări și noi mai jos, fac din figura mitropolitului modelul „exemplar” al ierarhului luminat, activ în toate planurile vieții sociale, dar remarcîndu-se mai cu seamă prin activitatea culturală, „pe care singur a ilustrat-o ca nimeni altul”<sup>1</sup>. Studii mai sistematice care vizează în mod special activitatea sa cîrturărească sunt cele care adună sistematic titlurile operelor traduse și editate în perioada sa de păstorie, precum și referințele mai importante la opera sa<sup>2</sup>.

Analizînd lucrările monografice dedicate mitropolitului moldovean, remarcăm interesul firesc pe care personalitatea sa l-a suscitată în rîndurile celor ce s-au ocupat de istoria bisericii naționale, ca și liniile de forță care determină ca activitatea sa să fie considerată una singulară în rîndul figurilor bisericești, dacă ar fi să cităm în acest sens numai atribuțiile cu care îl caracterizează în concluziile cărții sale Ilie Gheorghîță: „harnic și înțelept, cîrturar și teolog desăvîrșit, Arhieru cuminte și neîntrecut...”<sup>3</sup> Din cele cîteva mostre de discurs pe care le-am reprodus, observăm că tonul elogios al frazelor, deși nu afectează validitatea afirmațiilor făcute, majoritatea susținute de argumente și bine documentate, dau impresia unor empatizante pledoarii *pro domo*. Fenomenul ține de o anumită tradiție națională a

<sup>1</sup> Ilie Gheorghîță, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costache. Modest omagiu*, Tipografia mănăstirii Neamț, 1946, p. 97.

<sup>2</sup> Teodor Manolache, *Bibliografia mitropolitului Veniamin Costache*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an 34, nr. 10-12, 1946, p. 25-40.

<sup>3</sup> Ilie Gheorghîță, *op. cit.*, p. 98.



studiilor dedicate unor personalități marcante ale culturii noastre, de o retorică a textului care nu se vrea doar persuasivă, ci și captivantă, cuceritoare.

Urmărind paginile de istorie a limbii române literare dedicate secolului al XIX-lea, remarcăm absența referirilor la activitatea lui Veniamin Costache ori apariția numelui său doar în relație cu alte evenimente ori personalități. Fiind o epocă de schimbări semnificative în privința devenirii limbii noastre literare, atenția autorilor (Ivănescu, Gheție, Rosetti) se concentrează cu precădere asupra importanței mișcării ardelenice ca declanșatoare a unei noi direcții în problematica filologică. Fenomenul prezenței fugare a numelui ierarhului moldovean între mențiunile istoricilor limbii române literare se explică și prin faptul că, pe lângă activitatea editorială și de traducere, care fusese de-a lungul timpului principala formă de manifestare a limbii române în varianta sa scrisă, acum apar primii scriitori așa-zis originali, apare o literară laică, dezlipită de filonul bisericesc: Ion Budai-Deleanu, Iancu Văcărescu, Iordache și Dinicu Golescu (autorii analizați de Al. Rosetti, B. Cazacu și L. Onu în tratatul de *Istoria limbii române literare* pentru a ilustra realitățile filologice de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor<sup>4</sup>). Într-o lucrare coordonată de Iorgu Iordan, unde se tratează preocupările autorilor noștri (în sfera semantică a acestui termen se includ, desigur, pentru primele secole, deopotrivă editorii și traducătorii) pentru problemele legate de individualitatea limbii naționale, Veniamin Costache apare într-o singură referire, ca destinatar al unei scrisori adresate de Conachi, în care poetul îi prezintă, ca unui receptor autorizat, ideile sale legate de sursa populară a perfecționării limbii literare<sup>5</sup>.

Aruncând o privire asupra mai multor volume de istorie a literaturii române vechi, se remarcă aceeași slabă reprezentare a figurii lui Veniamin Costache. Autorii de istorii literare precum Nicolae Manolescu sau George Călinescu, care provin din sfera criticii literare, tratează cu preponderență acele opere reprezentative ale literaturii vechi ce se supun unei grile estetice. O atenție mai mare pentru activitatea cărturărească a traducătorilor de texte bisericești se manifestă în scrierile unor istorici ai limbii române sau ale autorilor de istorie literară cu apetență filologică. Subordonarea operelor din literatura veche unor diverse criterii de analiză (criteriul artistic, criteriul cultural-național, identitar), ca și ideea mereu reluată a năzuinței autorilor vechi spre o formă literară, reprezintă de fapt aplicarea unei percepții actuale asupra a ceea ce înseamnă literatura veche, realitățile conjuncturale ale apariției textelor vechi fiind de fapt diferite. Cum o istorie reprezintă un melanj de figuri ordonate cronologic, selecția numelor se face și în funcție de anumite aprehensiuni ale autorilor, efortul metodologic și expunerea exhaustivă și veridică a datelor fiind dezirabile, dar presupunând un demers complex, după cum subliniază

---

<sup>4</sup> Al. Rosetti, B. Cazacu, L. Onu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Minerva, București, 1971, p. 668-670.

<sup>5</sup> Iorgu Iordan (coord.), *Istoria lingvisticii românești*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1978, p. 37.

Ștefan Ciobanu: „Ca să scrii o istorie a literaturii este necesar mai întâi de toate să cunoști bine opera literară sub toate raporturile; s-o analizezi din toate punctele de vedere, și anume: al limbii, originii, al timpului și locului de unde provine, al mediului și al legăturilor ei cu alte opere etc. Cu alte cuvinte, a stabili și verifica textul, a supune opera unui examen genetic, a determina influențele.”<sup>6</sup>

Este de la sine înțeles că doar autorii preocupați de cultura românească veche în genere iau în considerare textele bisericești (traduceri) din secolul al XIX-lea, în condițiile în care curentul preromantic se manifestă deja în suficiente opere originale, astfel încât autorii să fie „luați estetic în serios”<sup>7</sup>.

Din referințele lui G. Călinescu, care citează de aproximativ zece ori numele lui Veniamin Costache în relație cu diverse alte nume și cu realități culturale conexe, ne-am oprit la una în care, dincolo de ironia autorului, atunci când se referă la faptul că intelectualitatea secolului al XIX-lea avea un cerc de lecturi restrâns și foarte specializat, observăm că Veniamin Costache intuiește orizontul de așteptare al publicului, tipărind traduceri foarte gustate de receptorii contemporani, după cum reiese din afirmația călinesciană: „cugetarea se marginea la cîmpul moralității și se satisfăcea cu cărți de comentariu religios, precum *Adoleshia filotheos adecă îndeletnicire iubitoare de Dumnezeu* de Evghenie Vulgariul, tradusă între 1815-1819 din grecește, la Iași, de mitropolitul Veniamin Costache.”<sup>8</sup>

Urmărind cuvîntul introductiv la *Vocația europeană a literaturii române vechi*, remarcăm faptul că, deși ierarhul român nu este amintit în paginile volumului, el este perfect încadrabil, prin activitatea sa, în seria autorilor sensibili la integrarea culturii naționale între cele europene, categorie pe care o discută aici Dan-Horia Mazilu. Preocupat de locul literaturii române – în sens contextualizat, ca ansamblu de texte scrise – alături de celelalte culturi, „nații ce au dorit a se cultiva” (prefața la *Dumnezeieștile liturghii*), fiind atent receptor al mișcărilor cultural-sociale și arătîndu-se explicit, în unele dintre afirmațiile din predosloviile traducerilor sale, preocupat de „marile adevăruri legate de ființa și istoria poporului român și ale limbii ce o vorbește”, dorindu-și, de asemenea, prin preocupări conforme cu locul său în cadrul societății acelor vremuri, „să zidească acel complicat edificiu numit îndeobște conștiință națională”<sup>9</sup>, Veniamin Costache se dovedește conștient de fenomenul necesității schimbului cultural, pe care îl și realizează, în calitatea sa de traducător.

În *Dicționarul literaturii române de la origini pînă la 1900*, Veniamin Costache este prezentat într-un articol de două pagini ca traducător de cărți religioase, editor și „cărturar” în genere. După creionarea unui sintetic traseu biografic și prezentarea unei bibliografii detaliate, Constantin Teodorovici, autorul articolului, conchide:

<sup>6</sup> Ștefan Ciobanu, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Eminescu, București, 1989, p. 17.

<sup>7</sup> Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, Editura Minerva, București, 1990, p. 6.

<sup>8</sup> G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Ediția a II-a, Editura Minerva, București, 1982, p. 112.

<sup>9</sup> Dan Horia Mazilu, *Vocația europeană a literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1991, p. 5-6.

„Nu este un literat, însă a contribuit prin întreaga sa activitate la crearea unei atmosfere prielnice dezvoltării culturii și literaturii în Moldova, la începutul secolului al XIX-lea.”<sup>10</sup>

Interesul istoricului Nicolae Iorga pentru personalitatea lui Veniamin Costache a fost deja evidențiat. În paginile de istorie a literaturii vechi, marele istoric reia principalele coordonate ale activității mitropolitului, punând accent pe valoarea tipăriturilor de la Neamț, pe care le și enumeră în detaliu pe parcursul câtorva pagini (p. 326-330). Iorga subliniază legătura dintre acest centru monastic, „școală de mănăstire”, atelier tipografic de traduceri și copieri, „de mare folos limbii române”<sup>11</sup>, având reprezentanții săi de seamă, colaboratori ai lui Veniamin Costache, și activitatea mitropolitului moldovean de răspîndire prin tipărituri a culturii religioase în Moldova.

Deși în capitolul *Clerici iluminați în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în Moldova și Țara Românească* enumeră câteva dintre figurile cărturarilor moldoveni (Iacov Putneanu, Vartolomei Măzăreanu, Iacob Stamati, ultimul fiind precursorul lui Veniamin în scaunul de mitropolit și principalul mentor recunoscut al acestuia), care au tradus lucrări liturgice, dar și texte ce depășeau sfera serviciului liturgic, Alexandru Piru nu amintește în *Istoria literaturii române de la origini pînă în 1830* numele lui Veniamin Costache. Fenomenul este simptomatic, alți istoriografi importanți oprindu-se cu remarcile la precursorii lui Veniamin sau menționîndu-l doar în treacăt, poate și datorită faptului că ierarhul nu face o ruptură zgomotoasă și programatică cu tradiția, ci continuă pe linia predecesorilor săi activitatea de editare și traducere, care proliferază net superior din punct de vedere numeric, fiind îmbunătățită valoric prin traduceri mai rafinate și extrapolată și la sfera laică<sup>12</sup>.

În lucrarea *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, G. Mihăilă pomenește, făcînd referire la tipăriturile de mare impact în ceea ce privește orizontul de așteptare al publicului în secolul al XIX-lea, de „prețioasa culegere de *Vieți ale sfinților*, tipărită sub îngrijirea mitropolitului cărturar și promotor al învățămîntului în limba română Veniamin Costachi”<sup>13</sup>. Remarcăm, desigur, aceleași locuri comune ale receptării în rîndul istoricilor literari, ceea ce trimite la ideea că valoarea activității sale este recunoscută, însă insuficient cercetată.

Consacrînd un capitol pentru *Literatură religioasă. Epoca de rezistență a conștiinței naționale*, Ștefan Ciobanu, în *Istoria literaturii române vechi*, analizează, de asemenea, activitatea predecesorilor lui Veniamin Costache (Paisie Velicicovski, Vartolomei Măzăreanu, Amfilohie Hotînul). Numele mitropolitului este amintit doar la referințe, atunci cînd vorbește despre răspîndirea scrierilor lui Teofilact al Bulgariei,

---

<sup>10</sup> *Dicționarul literaturii române de la origini pînă la 1900*, Editura Academiei, București, 1979, p. 221.

<sup>11</sup> Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în veacul al XVIII-lea – (1688-1821) – Epoca lui Petru Maior*, vol. al II-lea, *op. cit.*, p. 320.

<sup>12</sup> Alexandru Piru, *Istoria literaturii române de la origini pînă la 1830*, Editura științifică și enciclopedică, București, p. 537-540.

<sup>13</sup> G. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1972, p. 58.

tradus în Moldova sub coordonarea lui Veniamin în 1805, și atunci când citează din prefața sa la *Cronograful* lui Dimitrie al Rostovului<sup>14</sup>.

Filologul I. Șiadbei, în volumul său *Istoria literaturii române vechi*, dedică activității lui Veniamin Costache două pagini, ce cuprind date general vehiculate despre ierarh, prezentat ca sprijinitor al școlilor naționale, colaborând cu cărturarii din principate, aducând profesori din Ardeal și sprijinind tineri care vor juca un rol însemnat la începutul secolului, precum Asachi și Săulescu. Este remarcat, de asemenea, procesul de înnoire lexicală pe care mitropolitul îl expune programatic în prefețele traducerilor sale, autorul remarcând că traducătorul nu se arată interesat doar de cărțile strict necesare desfășurării serviciului liturgic, ci și de cele de istorie bisericească și biblică, respectiv de dogmatică. Nu lipsește nici situarea sa în linia înaintașilor ori contemporanilor săi, dintre care Șiadbei îi amintește pe Chesarie al Rîmnicului, Iacob I Putneanul, Amfilohie Hotinul, Vartolomei Măzăreanul, Mihail Strelbițchi.

Într-un capitol teoretic referitor la problematica literaturii române vechi, Dan Zamfirescu analizează chestiunea mult disputată a trecerii de la „epoca veche” la „epoca modernă” în cultura noastră și găsește în figura episcopului Inochentie Micu noul tip de cărturar care a înțeles că, pentru a avea rezultate notabile, trebuie ca accentul activității să fie mutat în sfera cultural-socială, îmbinându-se astfel culturalul cu naționalul. Acest curent, care pare să știrbească din conservatorismul eclezial clasic, este continuat tactic, consideră autorul, de „Chesarie al Rîmnicului din Țara Românească și Veniamin Costache din Moldova, cei doi înalți clerici care au înțeles tactica ardeleanului: de a face din biserică un fâgaș pe care să curgă mai fertil fluviul naționalității române și să reînfiorească geniul limbii și culturii naționale”<sup>15</sup>. Apropierea mitropolitului moldovean de figurile ierarhilor moldoveni contemporani nu este întâmplătoare, Veniamin Costache fiind un foarte atent receptor al realităților culturale din celelalte provincii românești.

Analizând datele bibliografice din istoriografia literară observăm că figura lui Veniamin Costache este slab reprezentată, iar acolo unde apar referiri explicite la activitatea sa, aceasta este circumscrisă câtorva dominante reluate, cu titlu informativ, în majoritatea paginilor ce îi sunt dedicate.

Dacă, din lectura studiilor monografice și a altor studii ce s-au ocupat, explicit ori tangențial, de activitatea lui Veniamin Costache, am remarcat în linii mari interesul pe care l-a stîrnit personalitatea sa în rîndul fețelor bisericești, precum și afirmațiile generale ale autorilor din sfera laică, o analiză a studiilor ce tratează din perspectivă filologică activitatea sa nu face decît să arate necesitatea unui demers de cercetare care să continue această direcție mai puțin exploatată, la care opera mitropolitului invită prin substanța ideatică a predosloviilor sale.

---

<sup>14</sup> Ștefan Ciobanu, *op. cit.*, p. 18, 290.

<sup>15</sup> Dan Zamfirescu, *op. cit.*, p. 8.

Dincolo de faptul că reflectă o etapă firească în istoria limbii noastre literare, problematica filologică a operei sale este configurată de punerea în paralel a textului tradus cu soluțiile traductologice pe care le propune, toate în spiritul mentalității sale generale legate de regăsirea individualității limbii prin evitarea calcurilor și a lexicului de împrumut și prin recursul la scrierile vechi și limba poporului. O mare parte a autorilor citați mai sus fac referire la conținutul predosloviilor lui Veniamin, însă pentru a susține idei care să justifice calitatea sa de promotor al culturii, patriot, spirit iluminist, referindu-se în special la dezbaterile filologice din prefața la *Dumnezeieștile liturghii* (1834). Încă din 1888, Andrei Vizanti realizează, în anexele monografiei sale, o listă completă a termenilor pe care traducătorul îi introduce în texte ca variantă pentru slavonismele care pătrunseseră în cărțile de cult, ca și grecismele propuse ca variantă, atunci când în sistemul lexical românesc nu exista posibilitatea găsirii unui termen potrivit<sup>16</sup>. Observația referitoare la calitatea de înnoitor al lexicului românesc este reluată mai apoi, ca și exemplele relevante în acest sens, în studiile referitoare la activitatea culturală a mitropolitului, alături de alte detalii de conținut, preluate din cel mai des citata predoslovie, cea de la *Liturghierul* din 1834. În cadrul amintitului istoric al activității tipografice de la Iași, Gheorghe Ionescu afirmă că această predoslovie este „mai mult istorico-literară decât bisericească”<sup>17</sup>, relevând valoarea sa preponderent filologică.

Între autorii orientați mai ales spre chestiuni de analiză a problemelor de filologie legate de opera lui Veniamin Costache, amintim numele lui Scarlat Porcescu, în studiul *Limba română literară în opera mitropolitului Veniamin Costache*. După un excurs referitor la predecesorii ierarhului, preocupați de aceeași problemă, autorul se limitează la a relata conținutul unor prefețe și a expune sistematic, într-un limbaj critic actualizat, ideile explicite pe care traducătorul le lansează. Amintim dintre acestea: originea latină a limbii române, coruperea limbii prin unele traduceri defectuoase și propunerea unor soluții reparatorii, conștientizarea importanței pe care o are textul scris de largă răspândire pentru impunerea unor norme de exprimare corectă<sup>18</sup> etc. Următoarele pagini reprezintă o analiză filologică a limbii folosite de Veniamin Costache, referindu-se la înrîurirea limbilor moderne (de exemplu, franceza), dar și a celei grecești, pe care mitropolitul o cunoștea și din care traduce cele mai multe texte, asupra exprimării sale, prin preferința pentru anumite verbe, frecvența anumitor sufixe, precum și alte detalii legate de idiolectul autorului. Studiul se încheie cu o analiză a elementelor de stil, fiind remarcat „efortul său pentru exprimarea ideilor și sentimentelor în tipare de limbă cât mai frumoase”<sup>19</sup>, printr-o anumită retorică a textului, de care ierarhul era conștient.

---

<sup>16</sup> Andrei Vizanti, *Veniamin Costache – epoca, viața și operele sale*, Iași, Tipolitografia Buciumului Român, Iași, 1881, p. 114-115.

<sup>17</sup> Gheorghe Ionescu, *op. cit.*, p. 112.

<sup>18</sup> Scarlat Porcescu, *op. cit.*, p. 171-172.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 173.

Ideea virtuților retorice ale textelor mitropolitului este reluată într-un studiu apărut recent sub semnătura lui Sorin Guia sub titlul *Arta dialogului în Prefețele Mitropolitului Veniamin Costachi*. Dacă prima parte a articolului reprezintă o expunere generală a importanței numelui lui Veniamin Costache în cadrul problematicii limbii române literare și a filologiei românești, în cea de-a doua parte a contribuției sale autorul aduce în discuție o serie din prefețele mitropolitului, din care citează pe larg. Încercînd să aplice o grilă nouă de lectură, S. Guia își propune să urmărească retorica acestora, ajungînd în final să constate caracterul oral al majorității textelor. Analiza este una exhaustivă, urmărindu-se complexitatea procedeelelor folosite de prefațator pentru menținerea unui contact direct cu publicul receptor, caracteristic discursului oral: fraza foarte amplă, intercalarea subordonatelor, apelul la argumente persuasive (scripturistice), inserarea în text a unor dialoguri imaginare în vederea ilustrării unei anumite convingeri, apelul la parafrază și intertext<sup>20</sup> etc.

Deși referiri cu caracter explicit filologic există și în alte texte din bibliografia pe care am consultat-o, reluarea lor ar presupune repunerea redundantă în pagină a unor idei expuse mai sus. Sinteza abordărilor filologice ale operei mitropolitului nu face decît să arate că opera sa rămîne un teren încă insuficient exploatat de filologi. Tratată atît de teologi, de istorici, de istorici literari, amploarea activității mitropolitului Veniamin Costache invită – pornind de la ceea ce s-a remarcat deja în studiile bibliografice amintite – la o abordare mai aplicată a implicațiilor filologice ale operei sale editoriale și de traducere.

## Bibliografie

- Călinescu, George, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ediția a II-a, Editura Minerva, București, 1982.
- Ciobanu, Ștefan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Eminescu, București, 1989.
- \*\*\* *Dicționarul literaturii române de la origini pînă la 1900*, Editura Academiei, București, 1979.
- Gheorghită, Ilie, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costache. Modest omagiu*, Tipografia mănăstirii Neamț, 1946.
- Guia, Sorin, *Arta dialogului în prefețele mitropolitului Veniamin Costachi*, în „Lucrările Conferinței naționale *Text și discurs religios*”, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009, p. 267-279.
- Iorga, Nicolae, *Istoria literaturii române în veacul al XVIII-lea. Epoca lui Petru Maior*, vol. al II-lea, ediție îngrijită de Barbu Teodorescu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1969.

---

<sup>20</sup> Sorin Guia, *Arta dialogului în prefețele mitropolitului Veniamin Costachi*, în „Lucrările Conferinței naționale *Text și discurs religios*”, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009, p. 268-277.

- Iorga, Nicolae, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ediția a II-a, vol. II, București, 1930.
- Manolache, Teodor, *Bibliografia mitropolitului Veniamin Costache*, în „Biserica Ortodoxă Română”, an 34, nr. 10-12, 1946, p. 25-40.
- Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române*, Editura Minerva, București, 1990.
- Mazilu, Dan Horia, *Vocația europeană a literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1991.
- Mihăilă, G., *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, Editura Minerva, București, 1972.
- Piru, Al., *Istoria literaturii române de la origini până la 1830*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1977.
- Porcescu, Scarlat, *Limba română literară în opera mitropolitului Veniamin Costache*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, an 43, nr. 1-2, 1967, p. 165-174.
- Rosetti, Al., B. Cazacu, L. Onu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Minerva, București, 1971.
- Zamfirescu, Dan, *Contribuții la istoria literaturii române vechi*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

## SFÎNTA SCRIPTURĂ – FUNDAMENTUL CATEHIZĂRII POPORULUI ROMÂN

**DR. IOSIF TAMAȘ**

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

*iosifta@yahoo.com*

**Abstract:** Since the oldest times, the Catholic Church translated the Bible in the language of the Christian people. This is why there was settled the entirely false, anti-catholic idea that Luther would have been the first translator of the Holy Writ in modern languages. There are also older translations, realized by theologians and philologists among the catholic Christians. For example, Jean Lefevre d'Étaples translates the Bible in French in 1523, German Bibles appear in 1477, 1483, 1490 to Wittenberg; in 1518 to Augsburg. Iacobo de Voragine translated the Bible in Italian in Dante's times, and in 1421 appears to Venice the translation of Nicolo Malermi, 9 times re-edited during the 15<sup>th</sup> century. Also, the New Testament has been translated during the 14<sup>th</sup> century by monk Guido, and in 1537 appeared the Italian translation of the Bible, made by Brucioli. Realized with an exceptional verse and comprehensible for the people, it shortly spread as a literary Italian work, but has not been accepted by the Church, because in many places there were sacrificed the theological – dogmatic meanings for the poetical – literal figures. Romanian translations of the Holy Writ also appeared in our country, have been accepted by the Christian people and were recognized by the Church Authority. In this biblical texts there were combined the wonderful dogmatic meaning with the literary one, resulting real masterpieces of the Romanian theological literature. We remember that the history of the Romanian literature begins with a catechism, the Lutheran Catechism, published to Sibiu in 1544, representing the first Romanian published book. During the 17<sup>th</sup> century, Catholic Catechisms continue to appear in our language. Settling the Holy Writ at the basis of people catechization, these catechisms became important documents for both the literary history and the evolution of the Romanian Catholic literature and of the Romanian Catholic theology in general.

**Key-words:** Catechism, hermeneutics, Bible translation.

### 1. Introducere

Deși din cele mai vechi timpuri Biserica Catolică a tradus Biblia în limba popoarelor creștine, s-a împămîntenit cu totul falsă idee, anticatolică, că Luther ar fi fost primul traducător al Sfintei Scripturi în limbile moderne. Există traduceri mai vechi, realizate de teologi și filologi, în rîndul creștinilor catolici. De exemplu, Jean Lefevre d'Étaples traduce Biblia în franceză în 1523, la Wittenberg apar Biblii



germane în 1477, 1483, 1490; la Augsburg în 1518. Iacobo de Voragine a tradus Biblia în italiană pe timpul lui Dante, iar în 1421 apare la Veneția traducerea lui Nicolo Malermi, reeditată de nouă ori pe parcursul secolului al XV – lea. De asemenea, și Noul Testament a fost tradus în secolul al XIV – lea de Călugărul Guido, iar în 1537 apare celebra traducere italiană a Bibliei lui Brucioli. Realizată cu o versificație de excepție și pe înțelesul poporului s-a răspândit în scurt timp ca o operă literară italiană, dar nu a fost acceptată de Biserică, deoarece în multe locuri au fost sacrificate sensurile teologico-dogmatice pentru figurile poetico-literare. Traduceri ale Scripturii au apărut și pe meleagurile noastre, au fost bine acceptate de poporul creștin și recunoscute de către autoritatea bisericească. În aceste texte biblice s-a împletit minunat sensul dogmatic cu cel literar, rezultând astfel adevărate capodopere ale literaturii teologice românești.

Istoria tipăriturilor românești începe cu un catehism, Catehismul Luteran, tipărit la Sibiu în 1544. În secolul al XVII–lea încep să apară și Catehisme Catolice în limba noastră. Așezînd la baza catehizării poporului Sfînta Scriptură, aceste catehisme au devenit documente importante atît pentru istoria literară, cît mai ales pentru evoluția literaturii catolice românești și a teologiei catolice românești în general.

## 2. Întîlnirea lingvisticii cu teologia

În istoria transmiterii textului biblic, autorii Sfîntei Scripturi au fost *teo-logi*, adică „vorbitori de Dumnezeu”, și de aici, prin cuvînt, teologia lor s-a transformat în filologie. Astfel, a fost început un drum prin istorie pentru a depăși statura filologică și pentru a regăsi filonul teologic:

„Aceasta este munca în deosebi a teologilor bibliști, cei ce caută, descoperă și studiază manuscrise, cei ce le alcătuiesc în ediții critice, cei ce traduc sau revizuiesc, cei ce compară și comentează. E drumul pe care cititorul obișnuit al Bibliei, cu cartea-n mînă pe de-a gata, nu-l cunoaște.”<sup>1</sup>

Toate operele scrise oglindesc stadiul evoluției lingvistice al epocii în care au fost scrise, mediul cultural generator și împrejurările politico-istorico-geografice ale poporului în mijlocul cărora au apărut. Sfînta Scriptură nu face excepție de la această regulă. Se știe că a fost scrisă în decursul a 1400 de ani, de către un popor a cărui istorie și cultură s-a intersectat cu obiceiurile egiptene, babiloniene, persane, elenistice, într-o limbă (sau mai multe limbi) care astăzi este moartă. Contextul cercetărilor filologice moderne a definit o știință a normelor găsirii și propunerii sensului corect al Sfîntei Scripturi. Aceasta știință, numită *hermeneutică*, parcurge mai multe etape de cercetare și, în funcție de definirea scopului cercetării, se împarte în

---

<sup>1</sup> Bartolomeu Valeriu Anania, *Pentatehul*, Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 11.

trei secțiuni: **noematica** ce se desprinde din grecescul *noema*, de la care provine și cuvântul *noimă* în limba noastră, este știința sensurilor Sfintei Scripturi; **euristica** (*heuriskein* în grecește) este știința cercetărilor în vederea găsirii sensului exact al cuvintelor; **proforistica**, tot din grecescul *profero* ‘a scoate în față’, este știința propunerii, expunerii sensurilor biblice. Împărțirea de mai sus pe etape a hermeneuticii este, evident, de ordin metodologic. Ea nu corespunde nicidecum cu fazele evoluției istorice ale ei.

Hermeneutica s-a născut și s-a dezvoltat dintr-o necesitate istorică. În perioada Vechiului Testament, în timpul deportării în Babilon, evreii au renunțat la folosirea limbii strămoșești. Astfel ebraica a devenit „limba sfântă”, **lașon haqadoș**, limba Scripturii, și, deoarece traducerea ei într-o altă limbă era ceva inimaginabil pe vremea aceea, tălmăcirea și explicarea ei în limba vorbită a devenit necesară. Fenomenul este menționat pentru prima dată în Cartea lui Neemia 8, 2-3 cu precizarea că „ei citeau deslușit Cartea Legii lui Dumnezeu și îi arătau înțelesul, pentru a-i face să înțeleagă ce citiseră” (Ne 8,8). Primul care a îndeplinit această misiune a fost cărturarul (*hassefer*) Ezdra. În Noul Testament acest termen de cărturar este redat adesea prin grecescul *grammateus* – cunoscător al Scrierilor. Astfel a luat naștere profesia cărturarilor. Nu avem trasată o hermeneutică propriu-zisă la evrei pînă în vremea lui Isus,

„(...) rabinul Hillel a întocmit pentru prima dată șapte reguli de interpretare, **middoth**, ale Bibliei, al căror număr rabinul Ismael ben Elisha (începutul sec. II) l-a mărit la 13, iar rabinul Eliezer ben Iose Haggheili (mijlocul sec. II) la 32”<sup>2</sup>.

Primul care a scris o lucrare de hermeneutică propriu-zisă, după cum se știe, a fost Sfântul Augustin. În lucrarea *De doctrina christiana*, constituită ca o replică la lucrarea *Septem Regulae ad inquirendum et inveniendum sensum S. Scripturae* scrisă în 390 de către Tychon, considerat un eretic, Augustin folosește pentru prima dată sensurile de *euristică* și *proforistică* alături de *noematică*. Isidor Pelusiotul (cca. 499) expune niște principii de interpretare ale școlii antiohiene în lucrarea *Peri hermeneias thes theias Grafes*, întilnită mai mult în traducerea latină Heidelberg 1605, din Veneția, anul 1745. Eucheriu din Lugdun (cca. 450, Lyonul de astăzi) a redactat două lucrări de hermeneutică: *Formularum spiritalis intelligentiae ad Uranium* și *Instructionum ad Salonium filium libri duo*.

Principiile hermeneutice care au dominat teologia catolică a Evului Mediu au fost cele expuse de către sfântul Toma de Aquino în *Summa Teologica*, Partea I, întrebarea 1, n. 9 și 10. La Conciliul ecumenic din Vienne (1311-1312) s-a decretat obligativitatea studierii limbilor ebraică, caldeeană și arabă în vederea aprofundării textelor biblice.

<sup>2</sup> Ioan Vasile Botiza, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, 2005, p. 99.

### 3. Momente moderne ale întâlnirii lingvisticii cu teologia<sup>3</sup>

Problema „metodei” hermeneuticii religioase, capabile să apere valabilitatea rezultatelor, reprezintă o temă centrală în gândirea Bisericii, care trece de la teologie la filosofie și la pedagogie printr-o formare riguroasă a celor ce se pregătesc în această specialitate. În centrul acestor preocupări constante pentru problemele privind corecta metodologie lingvistică stă o muncă orientată în mod esențial către fundamentarea cercetării teologice, clarificându-se astfel procedurile și instrumentele de lucru conceptuale și culturale, demonstrându-se legitimitatea, pe de o parte, a metodei dogmatice și, de cealaltă parte, a utilității acesteia, dovedită prin rezultatele obținute în hermeneutica religioasă.

Hermeneutica teologică trebuie să absolutizeze metoda și să facă din această problematică metodologică un *unicum* al problemei teologice, ceea ce ne arată în mod clar legăturile pe care teologia hermeneutică le are în primul rând cu gnoseologia filosofică și critică. Din punct de vedere epistemologic, se va considera întotdeauna „metoda” ca un mijloc pentru atingerea aceluși scop care este chiar *înțelegerea credinței*. Dincolo de exigența metodică apare și necesitatea utilizării exacte a instrumentelor lingvistice, pe cât posibil, neechivoce.

Dar în spatele puternicei exigențe metodologice se observă, înainte de toate, o temă teologico-filosofico-lingvistică fundamentală: aceea de a garanta, în măsura în care este posibil, *obiectivitatea veridică a interpretării religioase*, care, în gândirea sfântului părinte Papa Benedict al XVI-lea, pare a fi pusă în pericol de o hermeneutică negativă, anume *sincretismul religios*. De fapt, intenția care stă în spatele căutărilor metodologice ale lui Benedict al XVI-lea în *Caritas in veritate* este de a recupera *obiectivitatea interpretării* hermeneutico-teologice. Obiectivitatea aceasta în mod evident nu are nimic a face cu obiectivitatea proprie științelor empirice, în care raportul cognitiv există între subiectivitatea umană și un obiect al naturii. Ea constă tocmai în *apărarea autonomiei* proprie manifestărilor spiritului, în care raportul cognitiv se stabilește între două subiectivități, eu și El. Este vorba astfel de obiectivitatea tipică a „formelor reprezentative”, care implică o distanță temporală și istorică între acele forme lingvistico-teologice și destinatarul sau interpretul acestora. În baza acestor principii, metodologia hermeneutico-religioasă se articulează în jurul a trei momente precise și individualizabile, fie teoretice, fie practice.

Înainte de toate, *momentul filologic*, care acționează atunci când este necesară reconstituirea sensului unui discurs transmis prin intermediul textelor sfinte.

În al doilea rând, *momentul critic*, care intervine atunci când criteriile filosofico-lingvistice se dovedesc insuficiente pentru a clarifica problemele ridicate de conținutul conceptual al textului, acolo unde acesta conține contradicții, salturi

---

<sup>3</sup> E. Betti, *L'ermeneutica*, Citta Nuova, Roma, 1987.

tematice, interpolări posterioare, argumentații și stiluri expresive în mod evident tipice hagiografului.

În fine, *momentul teologic*, care se exercită prin a înțelege sensul lumii obiectiv spirituale și care constituie în mod precis obiectul propriu și scopul întregului proces hermeneutico-religios.

În baza momentelor metodologice sus menționate, întâlnim în hermeneutica filosofului Emilio Betti *patru canoane hermeneutice fundamentale* sau criteriile pe care trebuie să le parcurgă fiecare moment al procesului hermeneutico-religios:

1) *Canonul autonomiei discursului hermeneutico-religios*. Betti manifestă o preocupare constantă și un interes repetat în scopul respectării și garantării „obiectului” interpretării, în speță textul sacru, întrucât acesta este un produs al spiritualității umane. Este necesar să precizăm în acest punct că filosoful hermeneut utilizează termenul „spiritualitate” în sensul de Spirit (*Geist*), perceput în notă hegeliană ca mediator suprem și unic al tuturor formelor teologico-istorico-filosofice, dar în accepțiunea precisă de realizări concrete datorate faptului că omul este o ființă care posedă spirit, dar nu e *Spiritul*, nici nu este o determinare a *Spiritului*. „Spiritualitatea” reprezintă pentru Betti expresia concretă în istorie a tuturor activităților „spirituale” ale omului – artistice, literare, poetice, filosofice, juridice, religioase – care manifestă clar ființa acestuia dotată cu „spirit” și care stau la fundamentul modului special și unic al acestuia de a transcende legile instinctelor pure naturale. Conform unei lumi pe care omul o creează după chipul și asemănarea sa, el este întrepătruns de idealuri și valori, acestea fiind literare, poetice, estetice, filosofice, juridice sau religioase. Spiritualitatea este prin urmare sinonim, pentru Betti, cu „istoricitatea”, din moment ce numai omul are o istorie, sau numai omul construiește o lume în care își exprimă propria spiritualitate, o lume de opere concret spirituale, cum ar fi arta, gândirea, cultura pînă la cele mai înalte meditații religioase.

Tocmai acum surprindem această lume obiectivă plină de forme reprezentative, obiectivă deoarece este istorică și reprezintă expresia concretă a spiritualității vii a omului. Această spiritualitate constituie, în varietatea sa și în aproape toată manifestarea sa infinită, obiectul interpretării hermeneutico-teologice. Un obiect prin urmare deloc asimilabil obiectelor naturii, care pot avea o evoluție dar care nu posedă o „istorie”. Obiectul interpretării hermeneutico-teologice este un *obiect istoric*, este un produs al spiritualității vii a omului și din acest motiv, deși apropiat în raportul hermeneutic de către interpret, inserat, la rîndul său, în categorii cognitive referitoare la propria situație istorică diferită, trebuie în mod riguros păstrat în *diversitatea sa, în obiectivitatea sa autonomă*. Canonul *autonomiei obiectului* discursului hermeneutico-religios se referă prin urmare nu numai la produsul obiectivat în sensul istoric al spiritualității omului – formele reprezentative – ci mai ales în relația pe care interpretul trebuie să o mențină cu acest obiect, relație care trebuie formulată cu respectarea riguroasă a diversității acestuia.

Astfel realizăm în mod lucid că punctul crucial al acestui raport lingvist - cititor, constă în faptul că lingvistul trebuie într-un anumit sens să pătrundă în interiorul produsului unei alte subiectivități (cititorul), plecînd de la propria subiectivitate. Omul poate cunoaște operele omului, *verum ipsum factum*, toate deformările care ar fi provocate de propria subiectivitate needucată, din motive de prejudecăți, viziuni preconcepute, luări de poziții ideologice și arbitrarie care ar vicia iremediabil corectitudinea interpretării propriei credințe, *pericolul sincretismului religios*. Hermeneutul romano-catolic trebuie să încerce cît mai mult posibil să respecte cititorul în *diversitatea* acestuia, așa cum acesta ne este *dat* nouă și nu *ales* de noi, iar noi, umili, să-l *cercetăm*, să-l *descoperim*, să-l *înțelegem*.

2) *Canonul totalității sau al coerenței*. Conform acestui principiu cunoscut și formulat pentru prima dată de către Schleiermacher<sup>4</sup>, în interpretarea filosofico-teologică, o parte individuală poate fi înțeleasă numai în lumina întregului text și, reciproc, textul, în întregul acestuia, poate fi surprins numai prin aprofundarea semnificației părților individuale ale acestuia. Plecînd de la acest principiu afirmăm că prin acest canon se pun bazele coerenței intime care leagă părțile de tot, și modul în care părțile individuale pot primi chiar de la întreg acel „surplus” de semnificație care le iluminează. Suntem capabili să formulăm problema „totalității” în manieră, nici rigidă, nici arbitrară, dar cu mare echilibru, disecînd în mod sensibil toate pericolele care s-ar putea ascunde într-o utilizare improprie a acestui canon în hermeneutica religioasă romano-catolică. Jocul părților și al întregului, al lingvistului cu cititorii să nu poată deveni niciodată un pretext pentru neînțelegere ulterioară a textului sacru.

3) *Canonul actualității înțelegerii*. Odată cu formularea canonului actualității interpretării și al înțelegerii, Betti ne arată că este perfect conștient că interpretul unei opere, al unui produs istoric al trecutului, hermeneutul religios (și vă provoc să avem curajul să-l numim *hermeneutul de credință*) începe înțelegerea acestui eveniment trecut plecînd de la *experiența proprie a prezentului* – experiență în vasta acceptare pe care acest termen o primește în gîndirea contemporană. Hermeneutul de credință este prin urmare, într-un anumit sens, condiționat, în înțelegerea trecutului, de *actualitatea istorică prezentă*. Înțelegerea trecutului său este într-un fel pre-determinată de situația sa istorică prezentă, de care acesta nu se poate elibera întru totul.

Putem afirma că aici acceptăm principiul pre-înțelegerii hermeneutice a teologiei lingvistice, conform căreia traducătorul nu este niciodată un receptor pasiv de conținuturi care îi provin din afară sau din același trecut al textului, dar este el însuși implicat în mod esențial și personal în procesul interpretativ al fragmentului, în care, în mod inevitabil, converg experiența proprie a prezentului, psihologia acestuia, cultura, *actualitatea* sa istorică și credința sa. Este toată *experiența lumii* implicată în procesul hermeneutico-teologic, care prin urmare este un proces activ și nu pasiv, ce reprezintă toată cunoașterea și toată întîlnirea. Aici precizăm că acest

---

<sup>4</sup> Scheffczyk L., *Fundamentele Dogmei*, Sapientia, Iași, 2010, p. 50.

canon nu poate fi înțeles în sine și nici utilizat independent de principiile care disciplinează primul canon hermeneutico-teologic „al autonomiei sau imanenței obiectului interpretat”.

4) *Canonul corespondenței sau al consonanței hermeneutico-religioase*. Este vorba de două exigențe care sunt antice și metodologice. Prima ne arată că, pentru a înțelege un mare spirit care ne vorbește în trecut, trebuie într-un fel să fim egali cu acesta, ridicați într-o anumită măsură la același nivel de spiritualitate, chiar cu prețul contrazicerii tendințelor și atitudinilor specifice actualității noastre prezente. Cine cunoaște *Binele* este de asemenea bun spunea Platon și Betti preia această temă, în mod autentic metafizică, făcând din aceasta un canon teologico-lingvistic cu valența atât metodologică cât și etică.

Cea de-a doua cerință ne arată că trebuie să devenim „înnăscuți” cu cel care ne vorbește sau că trebuie să ne forțăm în mod intenționat în procesul înțelegerii credinței să ieșim din propria solitudine pentru a ne întâlni cu celălalt, exprimând în mod pozitiv și constructiv o astfel de atitudine de credință. Nu este suficient numai interesul actual de a înțelege: este necesară acea deschidere mentală care să permită lingvistului să se localizeze în perspectiva corectă, favorabilă pentru a descoperi și pentru a înțelege. Nu este supraevaluată importanța formulării acestui al patrulea canon care arată în mod clar cum, în intenționalitatea profundă a întregii cercetări, dezvoltarea corectă a procesului hermeneutic conduce la o cunoaștere ce se unește cu etica.

De la aceste premise urmează investigația de ordin istoric asupra relației dintre filologie și religie ce conduce la concluzia că cele patru canoane sunt interdependente, se stimulează reciproc, iar în plan concret ele s-au manifestat simultan și tind să se coreleze și în contemporaneitate, fapt pentru care practica educativă poate și trebuie să valorifice standardul *catolicității* implicit sau explicit, al credinței religioase, după cum și credința religioasă se poate consolida printr-o bună și chibzuită informare și formare. Corelativitatea și complementaritatea funcțională dintre religie și educație au fost intuite de mult timp și au atins un punct de maximă intensitate odată cu instituirea și răspîndirea creștinismului. Isus Cristos întruchipează la modul superlativ această îngemănare dintre sophia și paideia, dintre logos și praxis, dintre idee și faptă, viața sa pămîntească fiind un model de unitate și continuitate dintre vorbă și faptă, dintre gândire și acțiune. Argumentarea aceasta ce pleacă de la istoricitatea omului face referire directă la „desăvîrșirea istoriei prin unicitatea evenimentului lui Cristos”. Este vorba pur și simplu de țelul spre care Dumnezeu ne-a orientat în mod real. Întruparea și a doua venire a lui Cristos sunt unice și irepetabile. În fața sincretismului religios ce contaminează viața creștinului nu este nevoie doar de respingerea unor erori, ci este nevoie de prezența noastră vie pătrunsă de ideile adevărate ce izvorăsc din credință.

#### 4. O altfel de traducere a scripturii românești

Se împlinesc 215 ani, de cînd a ieșit de sub tipar la 1795 traducerea românească a Sfîntei Scripturi, tipărită la Blaj, *cu blagoslovenia Măriei Sale Preluminatului și Presfințitului Domnului Domn Ioan Bobb vlădicului Făgărașului*. Iată cîteva gînduri adresate, *cătră cetitoriu*, de preacucernicul ieromonah Samuil Clain, din Mănăstirea Sfîntei Troiță de la Blaj, la începutul acestei Biblii:

„Scriptura Sfîntă, (...) de pre limba elinească, din izvodul celor șaptezeci de dascalii, românește tălmăcită, la anul 1688 în București s-au fost tipărit, dar cu foarte întunecată și încurcată așezare și întocmire a graiului românesc și mult osibit de vorba cea de acum obicinuită, și mai ales de graiul și de stilul cel din cărțile besericești, care în toate beseracile românești să cetesc, și pentru aceea pretutindinea tuturor și de toți easte cunoscut și înțeles, cît acea tălmăcire aceii Biblii mai pre multe locuri neplăcută urechilor auzitorilor easte și foarte cu anevoie de înțeles, ba pre altele locuri tocma fără de înțeles easte, care lucru cu mare pagubă sufletească era neamului și besericii românilor (...). Iară, o, iubite cucearnice cetitoriu, am voit a-ți aduce aminte că doară și acum întru unele locuri ți să va părea întunecat graiul, ci pentru aceea să nu te smintești, nici să te pripești a vinovăți și a defăima lucrul, că întunecarea aceasta și dintru aceasta vine, că noi nici pentru mai luminat înțeles am vrut de la noi nici măcar un cuvînt cît de mic să băgăm în S. Scriptură, ci ne-au fost voia ca întru toate să rămîie întru curățeniia sa și întru tot adevărul său, după cum easte în cea elinească (...). Ci tu, cucearnice cetitoriule, toate le ia în parte bună și te foloseaște cu această a noastră osteneală spre mai mare laudă a lui Dumnezeu și a Sfîntei Beserici creăștere și a sufletului tău mîntuire, că acesta easte scopul ostenealii mele, carele sunt al tău cătră Dumnezeu rugătoriu, smeritul întră ieromonași.”<sup>5</sup>

Nu trebuie să pierdem din vedere faptul că vorbim în același timp despre o operă teologico-literară de mare excepție, care însumează toate calitățile unei Biblii destinate pentru *biserica a tot neamul românesc*, ce a rămas pînă azi fundamentul tuturor edițiilor românești ale Sfîntei Scripturi<sup>6</sup>. A fost retipărită la Sankt Petersburg cu binecuvîntarea sfințului Sinod rusesc, în 1819, cu mici variante din textul Biblii slave (ediția 1751). Între anii 1854 – 1856 a fost retipărită prin grija episcopului Filoteiu la Buzău, fapt care dovedește și mărturisește cît de mare a fost aprecierea trudei smeritului ieromonah Samuil Clain, nu numai în biserica Greco-Catolică din Ardeal, ci și în cercurile bisericii Ortodoxe din Muntenia și Moldova. Biblia lui Șaguna, tipărită la Sibiu aproape în aceeași vreme, 1856 – 1858, nu face

---

<sup>5</sup> *Biblia adevă Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vecchi și a celei Nouă*. Tipărită în zilele Majestății Sale Carol I, regele României, în al 49 an de slăvită domnie. Ediția Sfințului Sinod. București, Tipografia cărților bisericești, 1914.

<sup>6</sup> Victor Macaveiu, *Spre o nouă ediție a Scripturii românești*, în *Cultura Creștină*, nr. 1-2, Tipografia Seminarului teologic greco-catolic, Blaj, 1921, p. 2.

altceva decât să copieze Biblia lui Clain, „cu puține și nînsemnate schimbări”<sup>7</sup>, care s-au făcut parcă într-adins, ca să nu reproducă textul întocmai așa precum a ieșit în ediția de la Blaj. Aceste schimbări s-au dovedit a fi, de cele mai multe ori, rele, adică în detrimentul înțelesului și al fidelității textului<sup>8</sup>.

Mergînd mai departe, în istoria traducerilor Sfintei Scripturi în limba română, ajungem la ediția oficială românească a Bibliei, tipărită la București în 1914, *în ediția sfîntului Sinod*. Este textul Bibliei lui Clain, dar cu modificările editorilor de la Petersburg, de la Buzău și de la Sibiu. Este unanim recunoscut faptul că această ediție, publicată de sfîntul Sinod, a fost o operă bine venită și recunoscută drept prima ediție oficială românească cu „litere străbune, tipărită foarte frumos, pe hîrtie bună, și pusă în vînzare, la timpul său (1914), cu prețuri foarte modeste (ediția pe hîrtie bună abia costă 4 lei)”<sup>9</sup>. Lipsește acestei ediții o prefață care să lămurească cititorul asupra textului românesc, care a servit drept temelie respectivei ediții. Nu poate fi trecută cu vederea o altă operă literară, cea a d-lui Dumitru Cornilescu, care ne-a lăsat în 1920, la București, la editura Societății Evanghelice Române, Noul Testament într-o traducere latină profund umanistă. Lipsește acestei traduceri coloritul arhaic al cuvîntului lui Dumnezeu, lipsește ceea ce numim la statuile de bronz *patina* vremii, care dă preț și valoare operei. Că această traducere a stîrnit un interes deosebit, o dovedește faptul că patru ani mai tîrziu apare traducerea integrală a Bibliei sub semnătura lui D. Cornilescu.

În afară de edițiile tipărite ale Sfintei Scripturi, dorim să amintim truda unor erudiți, dar care nu au apucat să-și vadă osteneala încununată de rezultat. Se păstrează la Blaj manuscrisul lui P. P. Aron, al lui Teodor Pop, un manuscris pregătit de eruditul filolog și orientalist Cipariu, precum și manuscrisul aproape complet, adnotat cu comentarii din Sfinții Părinți, al canonicului Szmigelsky. Toate aceste mărturii, (și cele ce nu au fost consemnate în acest studiu), reprezintă mărturiile ale dezvoltării limbii române în scrierile biblice și se arată negreșit vocația poporului nostru de iubitor al Sfintei Scripturi, ca o trăsătură definitorie a neamului nostru.

Nu lipsită de importanță, pentru dieceza Romano-Catolică de Iași, este traducerea Noului Testament, (Editura Sapientia, Iași, 2002), realizată de către un colectiv de erudiți, după ediția critică a Societăților Biblice Unite, *The Greek New Testament*, Biblia Druck GmbH, Stuttgart 1983. Notele informative și aparatul critic, din subsolul paginii, au ținut cont de comentariile cele mai autorizate, contemporane, în continuitate cu tradiția bogată a interpretărilor patristice. Dorința celor care au lucrat la această traducere a fost aceea de a *transpune mesajul răscumpărării* din Noul Testament, centrat în persoana, viața și activitatea lui Isus Cristos. Indicele notelor principale favorizează înțelegerea problemelor care

<sup>7</sup> Ioan Bălan, *Limba cărților bisericesti*, Blaj, 1914, p. 194.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 198-210.

<sup>9</sup> Victor Macaveiu, *op. cit.*, p. 7.



stîrnesc controverse. Hărțile și tabelul cronologic ajută cititorul să încadreze evenimentele mîntuitoare în istoria omenirii și în geografia locurilor. Temele biblice de interes pastoral oferă ajutor tuturor celor care pregătesc o cateheză, o omilie sau un argument științific pentru o temă biblică. Este prezentat și un indice liturgic de lecturi care oferă celor interesați posibilitatea să se regăsească în liturgia Bisericii care împarte, ținînd cont de pedagogia proprie, lectura comunitară a Sfintei Scripturi pe parcursul timpurilor liturgice. Vorbim despre o muncă științifică ce nu ar fi fost dusă la bun sfîrșit fără competență, tenacitate, discreție, entuziasm și dîrzenie, ca vestea cea bună a mîntuirii să ajungă la „urechea, mintea și inima tuturor oamenilor de bunăvoință”<sup>10</sup>.

## 5. Catehisme românești în istorie

Cuvîntul *catehism* este de origine greacă și înseamnă acea formă a metodei conversației care constă din întrebări adresate elevilor, la care aceștia trebuie să răspundă reproducînd cunoștințele însușite anterior. Verbul *catehein* se întîlnește deseori în Noul Testament: *Fapte* XVIII, 25; *Luca*, I, 4; *Corinteni* XIV, 19; *Marcu*, XVI, 15-16. Seria catehismelor creștine începe cu *Didahiile* din epoca părinților apostolici. Panten, sfîntul Clement și întreaga școală catehetică alexandrină, atît de renumită în analele teologiei creștine, propuneau învățătura lui Cristos și a Bisericii în formă catehetică, adică prin întrebări și răspunsuri. Sunt celebre catehezele sfîntului Ciril din Alexandria. Sfîntul Grigore de Nissa compune *Marele cuvînt catehetic*; sfîntul Augustin scrie *De catehisandis rudibus*; Beda Venerabilul (672-735) propune preoților promovarea *Catehismului*, adică explicarea Simbolului Credinței și a rugăciunii Tatăl Nostru. La sfîrșitul secolului al VIII-lea apare primul Catehism în sensul modern al cuvîntului, intitulat: *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, atribuit fără nici un merit lui Alcuin. În epoca modernă numărul catehismelor crește semnificativ în toate țările. Cea mai celebră lucrare de acest gen este reprezentată de *Catehismul Tridentin*. S-a constituit o comisie formată din Cardinali care, după studii îndelungate, la 11 Septembrie 1563 propune un Catehism, util educatorilor și tineretului școlar. Materialul rezultat a fost trimis Papei, cu rugămintea de a se edita. Papa a instituit o comisie prezidată de sfîntul Carol Boromeu și marea operă a fost terminată un an mai tîrziu. După aceea, sub Papa Grigore al XIII-lea, apare o ediție nouă, recomandată printr-o scrisoare enciclică în 8 Septembrie 1899. A fost tradus și în românește de iluștri clerici greco-catolici de la Academia din Gherla, organizați în societatea literară „Alexi-Șincaiană”.

În lumea catolică s-au tipărit multe alte Catehisme, în toate limbile. Din seria acestor lucrări din Apus se traduce mai întîi opera sfîntului Petru Canisiu, apostol al Germaniei în perioada luptelor împotriva protestantismului. A trăit între 1521-1597

---

<sup>10</sup> Alois Bulai, *Cuvînt înainte*, în *Noul Testament*, Sapientia, Iași, 2002.

și a fost proclamat doctor al Bisericii Romano-Catolice și trecut în rîndul sfinților, de către Papa Pius al XI-lea, în 24 Mai 1925<sup>11</sup>. Un alt sfînt, Ioan Capistran, a convertit la catolicism mai mulți români din Banat. Dintre aceștia sunt pomeniți Gheorghe Buitul, născut pe la sfîrșitul secolului al XVI-lea. A suferit mult din cauza persecuției protestante. În 1619 Episcopul romano-catolic Ștefan Csiky îl recomandă Cardinalului Borghese la Roma, pentru a fi primit la *Collegium Germanicum et Hungaricum*. Scrisoarea este datată 15 Septembris a. D. 1619, el devenind primul român student în teologie la Roma. Buitul a tradus în românește Catehismul lui Canisius<sup>12</sup>.

În secolul al XVII-lea s-au mai scris trei Catehisme catolice de către misionarii din Moldova. Dintre acestea trei, s-a tipărit unul, iar despre celelalte există numai informații documentare. Misionarul Gasparo da Noto scrie în 1646 că a predicat mult timp în Moldova și a alcătuit un *Catehism* în limba română<sup>13</sup>. Un alt misionar, Vito Piluzio, franciscan conventual ce ajunge în 1653 prefect al misiunii din Moldova, compune un Catehism pe care l-a tipărit la Roma în 1677. În anele literare este menționat drept Catehismul tipărit cu litere latine. Episcopul Ioan Botezătorul Zamojski al Bacăului, polon de origine, a învățat românește, astfel că în 1636 cînd vine în Moldova, predică în limba poporului. Turcii nu puteau accepta ideea că la Bacău păstorește un nobil polonez și astfel hotărîsc să-l îndeparteze. Acesta se retrage înainte de a fi prins. Deși a activat puțini ani, este pomenit în anele literare prin două lucrări scrise în românește. A alcătuit pentru preoții și mai ales pentru misionarii din Moldova o *gramatică moldovenească*, tipărită în Polonia, și a compus un *Catehism al credinței catolice*, tot în românește.

În secolul al XVIII-lea numărul Catehismelor catolice este mult mai mare. Apar atît în Transilvania în biserica română unită cu Roma, cît și în Moldova, scrise de misionari italieni. Cele mai multe nu s-au tipărit. Dintre cele tipărite merită amintit cel din 1702 apărut la Alba-Iulia, autorul, pe nume Paul Baranyi (1657-1719), jucînd un rol semnificativ la desăvîrșirea Sfintei Uniri de la 1700. Lucrarea are următoarele părți: 1. Despre credința creștinească; 2. Crezul; 3. Despre nădejde; 4. Despre rugăciune (Tatăl Nostru, mulțumirea îngerului către Maria); 5. Păcate; 6. Dragoste; 7. Cele zece porunci; 8. Pentru botez; 9. Rînduiala bisericii; 10. Căsătoria; 11. Despre păcatele de moarte; 12. Despre poruncile bisericii; 13. Făpturile cele sfințite; 14. Întîia, a doua și a treia împotrivire. Se găsește un exemplar la Blaj, în Biblioteca Centrală și unul la Biblioteca Universității din Cluj<sup>14</sup>. În seria catehismelor catolice din secolul al XVIII-lea ocupă un loc aparte *catehismele de la Blaj*. În Mica Romă a Transilvaniei încep să se tipărească catehisme de la 1754.

<sup>11</sup> Gheorghe Fireza, *Sfinți și fericți din Societatea lui Isus*, București, 1941.

<sup>12</sup> Iosif E. Naghiu, *Catehisme Catolice Românești în sec. XVII-XVIII*, în *Cultura Creștină*, nr. 10-12, Blaj, 1943, pp. 591-601.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ioan Mușlea, *Pinea pruncilor*, (Bălgrad 1702), București, 1941, pp. 619-629.

Apare „Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri”<sup>15</sup>, așa cum citim în scrisoarea trimisă de Episcopul Petru Pavel Aron, la 30 Decembrie 1754, Episcopului Romano-Catolic de Oradea, în care pomenește despre mai multe tipărituri de acest fel, de la Blaj<sup>16</sup>. În *Bibliografia Românească Veche* este menționată ediția din 1756 intitulată : *Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri pentru procopseala școalelor*, care, după cum se vede din titlu, era de școală, care altădată era intitulată *bucoavnă*. În 1757 se tipărește la Blaj un catehism în limba latină: *Doctrina Christiana ex Probatīs authoribus collecta ad usum hujus Scholasticæ Juventutis*, care cuprindea o bogată tematică religioasă, fundamentată pe învățatura Sfintei Scripturi. Gheorghe Șincai publică în 1793 „Catehismul Cel Mare cu întrebări și răspunsuri”, alcătuit și întocmit pentru folosul și *procopseala* tuturor *școalelor normalești a neamului românesc*. Acest catehism a fost foarte răspândit în Transilvania ca manual didactic.

Amintim și catehismele catolice românești scrise de misionarii care au propovăduit credința creștină în satele catolice din Moldova în secolul al XVIII-lea. În 1719 misionarul Silvestro d' Amelio compune un catehism, care de fapt reprezenta o traducere după catehismul publicat de către Vito Pulizio la Roma în 1677. La 23 Mai 1775 misionarul Francantonio Minotto îi scria lui Ștefan Borgia, secretarul de la *Propaganda Fidei*, că a compus o gramatică și doi ani mai târziu pomenea că lucrează la un dicționar și la un catehism în limba română (mai precis în *limba moldovenească*, după cum se spune în scrisoare)<sup>17</sup>. Un alt misionar, Lorenzo Placido Porcelli, ce a lucrat la Adjudeni în secolul al XVIII-lea, la întoarcerea în Italia în 1792, cere la 4 Iulie 1805 să fie numit lector de limbă română la *Colegiu Sfântul Anton* din Roma, motivându-și dorința în baza cunoștințelor temeinice de limbă română. În biblioteca școlii mai sus amintite se găseau mai multe cărți compuse de către el, printre care era și un catehism. Bineînțeles toate erau în limba română<sup>18</sup>. Dorim să pomeneim, cu mândrie, despre grija pe care Episcopii diecezei de Iași au manifestat-o față de poporul nostru, și cum s-au îngrijit să asigure învățămîntului religios românesc catolic o solidă cateheză, cu grafie românească:

„Pentru aceea, considerînd că cei doi mari vrăjmași ai adevărului sunt *rătăcirea și neștiința*, am poruncit să se compună sub direcțiunea mea un nou Catehism, în care învățămîntul elementar și popular al religiunii să fie dezvoltat după trebuința prea tristelor noastre timpuri, pentru ca credincioșii să fie mai bine învățați (...), să poată da seama despre credința și nădejdea lor. (...) Apoi, pentru ca să nu mai rămîie nimica de

---

<sup>15</sup> Augustin Bunea, *Istoria Românilor Transilvăneni de la 1751 pînă la 1764*, Blaj, Tipografia Seminarului, 1902, p. 358.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 357.

<sup>17</sup> Dumitru Găzdaru, în „Studii italiene”, 1934, an I, p. 80.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 85.

dorit, am poruncit să se facă din noul Catechism altul prescurtat, hotărît mai cu seamă pentru copii, și potrivit cu priceperea lor.”<sup>19</sup>

## 6. Catehismul Bisericii Catolice astăzi

Elaborarea *Catehismului Bisericii Catolice*, cerut de Adunarea Extraordinară a Sinodului Episcopilor, cu ocazia celei de-a douăzecea aniversări a încheierii Conciliului Ecumenic Vatican al II-lea, și promulgarea lui în anul 1992 de către veneratul Papa Ioan Paul al II-lea au însemnat pentru Biserica Catholică un mare dar din partea Duhului Sfânt. Utilitatea și valoarea acestui dar sunt confirmate de primirea și aprecierea pe care le-a întâlnit în rîndul episcopilor, cărora le era destinat, pentru învățarea doctrinei catolice și mai ales pentru elaborarea catehismelor locale. Dar mai sunt confirmate și de primirea călduroasă din partea tuturor celor care alcătuiesc poporul lui Dumnezeu, care l-au putut studia și aprecia în peste cincizeci de limbi în care a fost tradus pînă astăzi. *Catehismul* cuprinde toate elementele esențiale și fundamentale ale credinței, elaborate și prezentate pe înțelesul tuturor celor de credință, într-un cuvînt ne oferă întreaga panoramă a credinței catolice, fundamentată pe învățătura lui Isus Cristos din *Sfînta Scriptură*. Prin concizia, claritatea și integritatea sa, se adresează tuturor locuitorilor acestui pămînt, care trăiesc într-o lume dispersivă și cu mesaje multiple, care doresc să afle calea vieții, adevărul încredințat de Dumnezeu Bisericii Fiului său (*In* 14,6):

„Să fie ca o expunere completă și integrală a învățăturii catolice, care să permită tuturor să cunoască ceea ce însăși Biserica mărturisește, celebrează, trăiește și se roagă în viața sa zilnică”<sup>20</sup>.

Pentru o mai bună valorificare a *Catehismului*, Ioan Paul al II-lea organiza și instituia, în anul 2003, o comisie specială, condusă de actualul papă Benedict al XVI-lea, pe atunci cardinalul Joseph Ratzinger, prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței, cu scopul de a elabora un *Compendiu al Catehismului Bisericii Catolice*, care să cuprindă o formulare mult mai concisă a acelorași conținuturi ale credinței, am spune noi, un *catehism* de buzunar util și la îndemîna tuturor. Din textul final redactat surprindem trei caracteristici principale ale *Compendiului*: dependența strînsă de *Catehismul Bisericii Catolice*; genul dialogat; folosirea imaginilor în cateheză<sup>21</sup>. Trebuie afirmat că această lucrare, *Compendiul*, nu este o operă de sine stătătoare și nici nu înlocuiește *Catehismul Bisericii Catolice*. mai degrabă se raportează continuu la el prin indicarea exactă a capitolelor (numerelor de referință), cît și prin folosirea continuă a structurii, a dezvoltării și a conținuturilor sale. Apreciem

---

<sup>19</sup> Nicolae Iosif Camilli, *Epistolă Pastorală pusă în fruntea noului Catechism*, Iași, Tipografia Lucrătorilor Români Asociați, 1885, p. 3.

<sup>20</sup> Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea apostolică *Laetamur magnopere*, 15 august 1997.

<sup>21</sup> *Catehismul Bisericii Catolice – Compendiu*, Editura Presa Bună, Iași, 2006, p. 9.

interesul și fervoarea acestei lucrări față de *Catebism*, care, în temeiul înțelepciunii sale expozitive și în baza „uncțiunii sale spirituale”, se definește și rămîne în continuare textul de bază al catehezei ecleziale de astăzi, fundamentat pe Sfînta Scriptură<sup>22</sup>.

*Catebismul* se împarte în patru părți, întrunind astfel coordonatele legilor fundamentale ale vieții în Isus Cristos. Prima parte, cu titlul „Profesiunea de credință”, se concentrează asupra credinței mărturisite de Biserica Catolică *lex credendi*, pornind de la *Simbolul apostolic*, fundamentat în Sfînta Scriptură, a cărei proclamare permanentă în adunările creștine menține vie și nealterată amintirea principalelor adevăruri de credință. A doua parte, intitulată „Celebrarea misterului creștin”, ne oferă spre studiu și meditație aceea *lex celebrandi*, care prin vestirea evangheliei își află răspunsul privilegiat în responsabilitatea vieții sacramentale. Aici credincioșii trăiesc, experimentează și mărturisesc, în fiecare clipă a vieții, împlinirea totală, eficace, mîntuitoare a misterului pascal, prin care Cristos a împlinit misterul răscumpărării noastre. A treia parte, numită „Viața în Cristos”, dezvoltă discursul despre *lex vivendi*, tocmai despre îndatoririle pe care le au cei botezați în a-și manifesta, prin comportamentul zilnic și prin ierarhiile etice la care aderă, fidelitatea în fața credinței mărturisite ritualic. Toți creștinii sunt chemați de către Domnul Isus să îndeplinească faptele potrivite cu demnitatea lor de fii ai Tatălui și în iubirea Duhului Sfînt. A patra parte, ce poartă titlul „Rugăciunea creștină”, se oprește asupra vieții de rugăciune, *lex orandi*, care după exemplul lui Isus, modelul perfecțiunii care se roagă, îl cheamă pe creștin la dialogul cu Dumnezeu în rugăciune, a cărei expresie tainică și definitorie este rugăciunea *Tatăl nostru*, rugăciunea pe care ne-a învățat-o însuși Isus Cristos. Nu pierdem din vedere forma dialogată a *Catebismului*, care se raportează genul literar catehetic, compus din întrebări și răspunsuri. În *Catebism* se propune un dialog ideal între învățător și discipol, printr-un șir insistent de întrebări, care-l angajează pe cititor și-l invită să persevereze în descoperirea aspectelor niciodată învechite ale adevărilor credinței sale. Prin dialog se realizează și o condensare a textului, astfel că nu se pierde din vedere esențialul.

Revenind la *Compendiu*, dorim să subliniem o noutate estetică care prin prezența imaginilor ritmează împărțirea lucrării. Sunt imagini care provin din patrimoniul bogat al iconografiei creștine. Bazîndu-se pe tradiția conciliară veche, Biserica ne învață că și imaginea este predică evanghelică. Pictorii și artiștii din toate timpurile au oferit, spre uimirea și contemplația credincioșilor, faptele mai importante ale misterului mîntuirii, prezentîndu-le ochiului în strălucirea culorii și în perfecțiunea imaginii. Acesta este indiciul prin care, mai mult ca oricînd, imaginea sacră poate să exprime esențialul altfel decît slova, cu un altfel de dinamism, universal recunoscut<sup>23</sup>. Ne referim la un comentariu evanghelic și catehetic modern, la

---

<sup>22</sup> *Idem.*, p. 10.

<sup>23</sup> Graziella Piergiani-Gianfranco Pizzamiglio, *Cina cea de taină*, Editura Sapientia, Iași, 2005.

pictura cu același nume realizată de maestrul Alfredo Pettinari pe absida Bisericii parohiale „Sfântul Ioan Botezătorul” din Tavazzando-Lodi (Italia). Este și un cadou oferit Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Iosif” din Iași, ce are scopul de a trezi în fiecare dintre noi, cei care ne îndreptăm privirea spre tablou, credința și sensibilitatea creștină exprimată biblic prin rugăciunea celor doi ucenici din Emaus: „Rămii cu noi Doamne”. Maestrul Pettinari ne oferă fermecătoare imagini cu limbajul lor evanghelic și catehetic, prin care ne cheamă să-l descoperim neconținut pe Cristos prezent, nu numai în mijlocul apostolilor la Ierusalim, ci și în mijlocul nostru, al tuturor celor de bună credință. Să învățăm să fim deschiși, să ne lăsăm întâlniți de Dumnezeu, să tăcem, să cugetăm.

## 7. Concluzie

Textul biblic are o istorie literară și, din cele mai vechi timpuri, Biserica Catolică a tradus Biblia în limba popoarelor creștine. Traduceri ale Scripturii au apărut și pe meleagurile noastre, au fost bine acceptate de poporul creștin și recunoscute de către autoritatea bisericească. În aceste texte biblice s-a împletit minunat sensul dogmatic cu cel literar, rezultând astfel adevărate capodopere ale literaturii teologice românești. Fidelitatea față de cuvântul lui Dumnezeu ne obligă la o înțelegere profundă și mereu actuală a voinței Domnului, o ascultare ce trebuie *eliberată* de conformismul intelectual al cercetărilor filologico-teologice sau de obișnuința facilă cu vremurile actuale. Oamenii sunt făcuți să cunoască adevărul, însă relativismul moral și intelectual, din ultima vreme, amenință cu distrugerea fundamentele societății noastre.

„Fără adevăr se cade într-o viziune empiristă și sceptică despre viață, incapabilă să se ridice deasupra practicii, pentru că nu este interesată să perceapă valorile (uneori nici semnificațiile) cu care s-o evalueze și s-o orienteze. Fidelitatea față de om cere fidelitatea față de adevăr care, singur, este garanție a libertății și a posibilității unei dezvoltări umane integrale. Pentru aceasta, Biserica îl caută, îl vestește în mod neobosit și îl recunoaște oriunde s-ar ascunde el.”<sup>24</sup>

Cultura s-a schimbat în ultimele decenii și este mai îndepărtată de rădăcinile ei creștine. Astăzi privim la o dimensiune multiculturală ce dă ocazia întâlnirii cu alte religii. Pentru noi creștinii această realitate oferă posibilitatea explorării altor tradiții religioase, a căilor de a da mărturie despre dimensiunea transcendentă a persoanei umane și despre chemarea universală la sfințenie, conducând la practicarea virtuților și la trăirea mesajului Sfintei Scripturi. Noi credem în unicitatea mântuirii cîștigate pentru noi de Cristos. În comuniune și fidelitate față de voința Domnului, noi recunoaștem că Biserica este chemată să îi cuprindă pe toți, dar niciodată *pe seama adevărului creștin*. Cateheza – pilon al Bisericii – este o dedicare tăcută și fidelă, care

---

25. Benedict al XVI-lea, *Caritas in veritate*, n. 9.

depinde în realizarea ei de toți oamenii, care vor pune în practică tradiția bisericii ca noutate de ucenic al lui Isus Cristos și ca misionar al Împărăției Sale.

## **Bibliografie**

- Augustin Bunea, *Istoria Românilor Transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, 1902.
- Bartolomeu Valeriu Anania, *Pentateuhul*, Editura Institutului Biblic al B.O.R., București, 1997.
- Benedict al XVI-lea, *Caritas in veritate*, Editura Presa Bună, 2009.
- Betti E., *L'ermenentica*, Citta Nuova, Roma, 1987.
- Biblia*, Ediția Sfântului Sinod, București, 1914.
- Catehismul Bisericii Catolice – Compendiu*, Editura Presa Bună, Iași, 2006.
- Gheorghe Fireza, *Sfinți și fericiți din Societatea lui Isus*, București, 1941.
- Graziella Piergiani-Gianfranco Pizzamiglio, *Cina cea de taină*, traducere de pr. Alois Bulai și pr. Iosif Răchiteanu, Editura Sapientia, Iași, 2005.
- Ioan Bălan, *Limba cărților bisericesti*, Blaj, 1914.
- Ioan Mușlea, *Pînea pruncilor*, (Bălgrad 1702), București, 1941.
- Ioan Paul al II-lea, *Scrisoarea apostolică Laetamur magnopere*, 15 august 1997.
- Ioan Vasile Botiza, *Introducere în studiul Sfintei Scripturi*, Galaxia Gutenberg, 2005.
- Iosif E. Naghiu, *Catehisme Catolice Românești în sec. XVII-XVIII*, Blaj, 1943.
- Iosif Tamaș, *Philosophia Perennis*, Editura Sapientia, Iași, 2010.
- Nicolae Iosif Camilli, *Epistolă Pastorală pusă în fruntea noului Catechism*, Iași, 1885.
- Noul Testament*, Editura Sapientia, Iași, 2002.
- Victor Macaveiu, *Spre o nouă ediție a Scripturii românești*, Blaj, 1921.
- L. Scheffczyk, *Fundamentele Dogmei*, traducere de Wilhelm Tauwinkl, Editura Sapientia, Iași, 2010.

## ASPECTE ALE LEXICULUI ÎN *PARIMIILE PRESTE AN* (IAȘI, 1683)

DR. MĂDĂLINA UNGUREANU

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași  
*madandroni@gmail.com*

**Résumé:** Dosoftei, métropolit de la Moldavie (1624-1693), est connu comme un traducteur très actif. Cet article présente son ouvrage le moins connu, *Parimiile preste an* (Iași, 1683), et aussi quelques modalités par lesquelles Dosoftei surpasse une difficulté commune à l'époque des premières traductions en roumain, la pauvreté du vocabulaire par rapport à la nécessité d'exprimer les concepts du texte à traduire.

**Mots-clés:** Dosoftei, *prophetologion*, traduction, créativité lexicale.

### 1. Introducere

Lucrarea de față urmărește două direcții. Pe de o parte, îmi propun să atrag atenția asupra unui text religios vechi despre care se vorbește prea puțin în cultura română; este vorba despre lucrarea *Parimiile preste an*, publicată la Iași, în 1683, de către mitropolitul Dosoftei al Moldovei (1624-1693). Pe de altă parte, voi evidenția câteva aspecte caracteristice lexicului *Parimiilor*<sup>1</sup>.

În ciuda interesului major acordat de specialiști culturii române din secolul al XVII-lea, în general, și scrierilor lui Dosoftei, în special (și care s-a concretizat prin ediții critice, studii, monografii), despre această lucrare se știu deocamdată foarte puține lucruri; este aproape ignorată de studiile de istorie a literaturii române vechi, utilizată doar indirect în dicționarele românești, care se raportează la fragmentele păstrate în antologii; de asemenea, tratatele de liturgică sau de istorie a Bisericii Ortodoxe Române, în cazul în care discută despre *Parimii*, amintesc doar existența acestei lucrări, fără alte indicații. În fapt, cercetătorii care s-au aplecat asupra *Parimiilor* sunt foarte puțini și au urmărit aspecte precise ale textului, iar nu studierea sa integrală. Printre aceștia se numără N. A. Ursu, interesat de relația dintre acest text și traducerea Vechiului Testament (Septuaginta) de către Nicolae Milescu Spătarul; Eugen Munteanu, care a transcris și publicat o serie de fragmente ale *Parimiilor*, abordând textul mai ales sub aspectul lexicului; Felicia Șerban, într-o

---

<sup>1</sup> Un studiu lingvistic amplu al acestui text am întocmit în teza de doctorat cu titlul *Dosoftei, Parimiile preste an (Iași, 1683). Ediție critică, studiu filologic și lingvistic*, coordonată de prof. dr. Eugen Munteanu și susținută la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași în 2011.



cercetare axată tot pe problemele lexicale.

Interesul oarecum scăzut față de un text care, la o lectură integrală, fascinează prin diversitate are mai multe explicații și, pentru a le expune, anticipăm întrucîtva discuția de mai jos. Mai întîi, parimiarul ca tip de text religios nu mai este utilizat în cadrul serviciului divin în Biserica Ortodoxă Română și nici nu avem certitudinea că s-ar fi utilizat vreodată; așa se face că *Parimiarul* lui Dosoftei este singura ediție tipărită a acestui tip de text pe teritoriul Țărilor Române, situație similară cu cea din restul ariei ortodoxe est-europene. Pe de altă parte, în mod curios pentru secolul al XVII-lea, Dosoftei nu indică modalitatea în care a alcătuit această carte și nici sursele traducerilor sale, iar problema este amplificată de aspectul compozit al textului.

Studiile consacrate prezenței parimiarului în celelalte arii ortodoxe sunt, de asemenea, puține, din aceleași motive, însă ne-au permis integrarea textului lui Dosoftei într-o tradiție care pornește, probabil, în secolul al VIII-lea bizantin și se oprește în secolul al XVI-lea.

## 2. Coordonate ale istoriei parimiarului

Alcătuit în perioada secolelor al VII-lea – al VIII-lea la Constantinopol<sup>2</sup>, *prophetologion*-ul reprezenta o culegere de pericope veterotestamentare (mai ales din cărțile profeților, dar și din altele) destinate lecturii în biserică, în timpul slujbei Vecerniei. Cea mai mare parte a sa este dedicată sărbătorilor mobile ale anului (perioada postului dinaintea Paștelui și perioada de după Paște, pînă la Rusalii); în afară de aceasta, culegerea mai cuprinde lecturile destinate Vecerniei de la sărbătorile fixe. Nu există date despre apariția acestei cărți de cult; ea a fost explicată de specialiști prin nevoia de uniformizare a practicii liturgice din Imperiul Bizantin. Ceea ce a atras atenția în privința manuscriselor grecești ale *prophetologion*-ului a fost gradul mare de uniformitate, atît la nivelul structurii, cît și al selecției fragmentelor veterotestamentare propriu-zise. Tradiția grecească a *prophetologion*-ului se concretizează în aproximativ 160 de manuscrise păstrate pînă astăzi, datînd din secolele al IX-lea – al XVI-lea; după acest secol, această carte a încetat să mai fie copiată fiindcă lecturile veterotestamentare au fost incluse în alte cărți liturgice (triod, penticostar, minei). Singura ediție tipărită a *prophetologion*-ului datează de la sfîrșitul secolului al XVI-lea.

Nu există date certe nici despre momentul primei traduceri în limba slavonă; se presupune că aceasta a fost efectuată în timpul lui Chiril și Metodiu. Cele mai vechi manuscrise slavonești ale parimiarului (în limba slavonă, această culegere de

---

<sup>2</sup> Cf. Hoeg, Zuntz, *Remarks on the Prophetologion*, p. 221. Alți specialiști susțin că manuscrisele grecești ale acestei cărți, datînd din perioada secolelor al IX-lea-al XVI-lea, se caracterizează printr-o uniformitate remarcabilă atît la nivelul structurii, cît și la cel al pericopelor biblice conținute, ceea ce ar trimite spre o versiune mult mai veche a acestei cărți, chiar dinaintea secolului al IV-lea; cf. J. Miller, *The Prophetologion – the Old Testament of Byzantine Christianity?*, p. 55-77.

pericope veterotestamentare a fost numită *parimejnik*) păstrate pînă astăzi datează din secolul al XII-lea; la sfîrșitul secolului al XIX-lea se tipărește o ediție la Sankt Petersburg (*Parimijnik: siest sobranie parimii na vse leto*) și tot atunci începe tipărirea unei ediții în mai multe volume, avînd ca text de referință un manuscris slavon din secolele al XII-lea – al XIII-lea, codicele Grigorovichev (Moscova, 1894-1904)<sup>3</sup>. Începînd cu secolele al X-lea – al XIII-lea, fragmentele din Vechiul Testament destinate lecturii în timpul Vecerniei au început să fie incluse în triod, minei și penticostar, ceea ce a făcut ca parimiarul să nu mai fie utilizat și să nu mai fie copiat după secolele al XIV-lea – al XVI-lea<sup>4</sup>. În același timp, ca și în cazul textelor bizantine, comparația a demonstrat constituirea, de-a lungul secolelor, a unei tradiții a parimiarului slavon, prin caracterul unitar al textelor, în ciuda revizuirii lor succesive sau a copierii fragmentare.

Nu se poate vorbi despre existența unei astfel de tradiții și în spațiul de limbă română. Singura ediție tipărită a acestei cărți de cult îi aparține lui Dosoftei (Iași, 1683); în afară de aceasta, s-a păstrat un mic număr de manuscrise care conțin traduceri ale parimiilor<sup>5</sup>. O primă cercetare a acestor manuscrise a arătat faptul că, deși ulterioare parimiarului lui Dosoftei, ele nu reprezintă copii ale acestuia, ci traduceri independente. În afară de cele semnalate de G. Ștrempelel, a mai fost descoperit un manuscris, la Biserica „Sfîntul Nicolae” din Șcheii Brașovului, care conține parimiile Postului Mare (un parimiar incomplet, așadar), despre care editorul său susține, fără argumente convingătoare, că ar data de la mijlocul secolului al XVI-lea<sup>6</sup>.

Așadar, singurul *prophetologion*<sup>7</sup> tipărit din cultura română îi aparține lui Dosoftei și se înscrie firesc în programul coerent de traducere a cărților de cult în limba română pe care îl inițiase mitropolitul moldovean. Titlul său complet este *Parimiile preste an, tipărite cu porunca mării sale prealuminatului întru Iisus Hristos Ioan Duca Voevoda, cu mila lui Dumnădzău Domn Țării Moldovei și Ucrainei, cu poslușania smeritului Dosoftei Mitropolitul, în țiparnița țării, ce ne-au dăruit svinția sa părintele nostru fericit Ioachim, patriarhul de slăvita patrierșia a Moscului, milostivul Dumnădzău să-l blagoslovască. Vă leat 7191, meseș octomvrie, 7 dni*. În general, structura sa este cunoscută; textul a atras atenția specialiștilor care s-au ocupat de aspectele poetice ale operei lui Dosoftei discutînd, în acest context, și poemul cronologic al domnilor Moldovei (I

<sup>3</sup> J. Miller, *op. cit.*, p. 64. V. și Francis J. Thomson, *The Slavonic Translation of the Old Testament*, în *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, edited by Jože Krašovec, Sheffield Academic Press, 1998, p. 721.

<sup>4</sup> Francis J. Thomson, *op. cit.*, p. 727-728.

<sup>5</sup> Pentru descrierea lor, cf. G. Ștrempelel, *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei*, vol. 1-5.

<sup>6</sup> Vasile Oltean, *Primul parimiar românesc*, vol. I, p. 14-15.

<sup>7</sup> Dosoftei nu mărturisește sursa pe care a folosit-o în traducerea sa (greacă sau slavonă). Semnalăm, totuși, faptul că el folosește, într-un titlu intern, termenul *profitologhion*, ca în tradiția grecească, nu *parimiar*, ca în cea slavonă: „Profitologhion, adecă parimiile și prorocestvile preste an ce să citesc în svînta beserică” (I 5<sup>r</sup>).

2r-4v)<sup>8</sup> sau traducerea din latină a Prorocirei Sivilei Eritreia. Trebuie remarcat faptul că, oricare ar fi fost sursa traducerii, Dosoftei o depășește, parimiarul său reprezentând un colaj de texte, în care pericopelor biblice propriu-zise li se adaugă imnuri și fragmente.

Așadar, prima premisă de la care pornește cercetarea de față este aceea că textul *Parimiilor preste an*, în ciuda interesului constant al specialiștilor pentru scrierile lui Dosoftei, este încă inedit, studiat doar parțial. A doua premisă o constituie faptul că studiile asupra lexicului textelor vechi se referă, de cele mai multe ori, la domeniile mai spectaculoase ale împrumuturilor și calcurilor și mai puțin la modalitățile de formare a cuvintelor pe terenul limbii române; sunt de părere că cercetarea acestora poate pune în evidență aspecte interesante.

### 3. Aspecte ale lexicului în *Parimiile preste an*

Pentru o cultură aflată la începuturile sale, actul de traducere se caracterizează prin dificultatea de a transpune conceptele din limba sursă și, implicit, prin necesitatea de a crea modalități autohtone de vehiculare a acestora. Primii traducători ai unei culturi sau ai unui domeniu cultural sunt, în același timp, creatori de lexic. În mod particular, lui Dosoftei i se recunoaște o mare disponibilitate de creație lexicală și utilizarea, în acest scop, a unor mijloace variate.

Dintre modalitățile de creare a cuvintelor necesare pentru a exprima noile concepte, poate că cea mai facilă, dar și cea mai discutată, pentru că generează rezultate mai spectaculoase, este împrumutul. Mai laborioasă, însă, ni se pare crearea de cuvinte prin mijloace interne, încercarea de transpunere a unui concept prin reorganizarea și recombinația unui material deja existent în limbă.

Dintre modalitățile interne de formare a cuvintelor, ne-am oprit aici asupra modului în care lexicul *Parimiarului* lui Dosoftei ilustrează derivarea progresivă și conversiunea.

Derivarea constă în adăugarea (derivare progresivă), suprimarea (derivare regresivă) sau substituția afixelor lexicale la cuvântul de bază. În cazul derivării progresive, sensul cuvântului format rezultă prin combinarea sensului bazei cu sensul afixului; există în textul lui Dosoftei, și în limba veche, în general, afixe care imprimă derivatului alt sens decât în limba actuală.

Dintre prefixele prezente în *Parimii*, cel mai productiv este *ne-*, care are adesea valoarea lui *α* privativ din greacă sau a lui *БЕЗЪ* din slavonă sau are valoare negativă:

---

<sup>8</sup> Numerotarea filelor *Parimiarului* cuprinde patru părți: primele 7 file sunt nenumotate; urmează o secțiune de 38 de file, numerotate cu 1-38; după aceasta, numerotarea se reia de la 1 pînă la 139<sup>v</sup> (unde se termină prima parte a parimiarului, și cea mai întinsă, consacrată perioadei sărbătorilor mobile ale anului); apoi, numerotarea este reluată de la 1 la 56<sup>v</sup>, unde se termină parimiarul. Pentru a facilita accesul la text, am numerotat fiecare dintre aceste părți cu o cifră romană (I-IV), urmată de numărul filei la care se face trimitere.

*netrupăreț* ‘fără trup’: „duhul cel svînt iaste lumină și viață și izvor viu și cugetat netrupăreț” (III 127<sup>v</sup>, neatestat în DLR), *nerăutate* ‘lipsă de răutate’: „Giudecă-mi, Doamne, că eu cu nerăutatea mea am purces” (II 15<sup>r</sup>; la fel în *Psaltirea de-nțales*, psalm 25, 1; în textul slavon paralel: *незлобѡѡ*), *nevestedzătoare* ‘care nu se vestejește’: „Fraților, blagosloviț Dumnădzău și părintele Domnului nostru Iisus Hristos, care după multul milei sale au rănăscut pre noi spre nedeajde vie, prin învierea lui Iisus Hristos din morț, spre moștenie nesticăcioasă și neimată și nevestedzătoare ferită în ceriuri pentru noi” (IV 46<sup>v</sup>), *necărturăreț* ‘neștiutor de carte’: „Toate le dă duhul cel svînt..., necărturăreț înțelepciune au învățat” (III 102<sup>r</sup>), *nedumnădzăire*: „ponegreala nedumnădzăirei toată o au răsîpit” (din Canonul la Înălțare, III 99<sup>r</sup>, inexistent în DLR; în originalul slavon *везбожїа*), *neimat* ‘neîntinată’: „Ficioară preasvîntă, neimatul cort a lui Dumnădzău, imatul mine în greșale curățeaște-mă acmu” (IV 17<sup>v</sup>, cu 3 ocurențe în text).

Derivarea cu sufixe este foarte bine reprezentată în textul lui Dosoftei, prin acest procedeu obținându-se mai ales substantive. Dintre cele mai productive sufixe din text amintim:

a. sufixe substantivale:

-(ă)tate formează substantive de la baze substantivale și adjectivale: *dereptate* (IV 1<sup>v</sup>), *strîmbătate* (‘păcat, fărădelege’ IV 1<sup>v</sup>), *pustietate* (IV 4<sup>r</sup>; atestat de DLR pentru prima dată în *Viața și petreacerea svinților*), *întregătate*: (II 32<sup>v</sup>), *milostivătate* (IV 17<sup>v</sup>) etc.

-ciune este un sufix foarte productiv în *Parimii*: *uscăciune* (IV 37<sup>r</sup>), *unicciune*: „Cînd de foc limbi împărțî, într-o uniciune pre toț chemă” (III 116<sup>r</sup>; în textul slavon paralel: *единенїе* ‘unitas’, cf. MIKLOSICH), *sîngurăciune* ‘unitate’: „Pentru ca s-arate trei stături a cinsti / Într-o sîngurăciune de puteare” (III 110<sup>v</sup>; în textul slavon paralel: *Въпросѡтѡкъ влăсти*), *răsîpiciune*: „Cela ce-ș face casa sa naltă cearcă răsîpiciune” (III 13<sup>r</sup>; unica atestare în DLR este din *Viața și petreacerea svinților*), *pustieciune* (IV 44<sup>r</sup>), *pugorăciune* (III 68<sup>r</sup>), *orbiciune* ‘orbire’ (IV 17<sup>v</sup>), *adunăciune* (III 127<sup>r</sup>), *închinăciune* (III 127<sup>r</sup>), *împreunăciune* (IV 10<sup>v</sup>), *mîbniciune* (III 25<sup>r</sup>);

-ie face parte din clasa sufixelor foarte productive în limba literară veche și în textele lui Dosoftei, creînd substantive nume de calități de la baze substantivale și adjectivale: *șerbie* (IV 39<sup>v</sup>), *sterpie* (IV 17<sup>r</sup>), *preușie* (IV 15<sup>r</sup>), *părinșie* ‘calitatea de părinte’, *fiie* ‘calitatea de fiu’: „părintele are osăbiciune cu părinșia și fiul cu fiia, și duhul svînt purceaderea” (într-un fragment original<sup>9</sup>, III 127<sup>r</sup>), *nemuritorie*: „Cînd să cinsteaște cu lăudări svinte dreptul, veseli-să-vor năroadele, că nemuritorie iaste pomeana lui” (IV 11<sup>r</sup>), *curășie* (III 10<sup>v</sup>), *frășie* (IV 47<sup>r</sup>), *fetie* (III 122<sup>v</sup>). Ca și în cazul derivatelor cu alte sufixe, o parte dintre acestea sunt creații proprii, care nu se mai păstrează în limba literară actuală;

<sup>9</sup> În afara pericopelor biblice destinate lecturii la vecernie, *Parimile preste an* conține și câteva cîntări religioase, denumite „canoane”; Dosoftei reproduce în text, alături de traducerea în română, și originalul grecesc sau slavon. În multe cazuri, traducerea propriu-zisă este urmată de un comentariu despre care sunt de părere că aparține chiar mitropolitului, numit „tîlc”, care are rolul de a facilita accesul la sensul textului tradus.

-**ime** formează, ca și în limba actuală, substantive colective: *călărim* (III 27<sup>r</sup>), *jidovime* (III 1<sup>v</sup>), *nărodziime* ‘mulțime’ (IV 3<sup>v</sup>, neatestat în DLR), *păgînime* (II 31<sup>r</sup>; în DLR este consemnat pentru prima dată la Budai-Deleanu);

-**ură** este, de asemenea, foarte productiv în *Parimii*, ca, de altfel, în toată perioada veche a limbii literare; cu ajutorul său sunt formați termeni care indică rezultatul unei acțiuni: *urdzîtură* ‘temelie’: „pămîntul s-a legăna din urdzîturile sale” (II 31<sup>v</sup>), *sfărîmătură* ‘rană’: „Tămăduiș sfărîmătura lui Adam peminteanul, pre mîntuitorii născînd, precurată” (IV 20<sup>r</sup>), *poruncitură* (III 70<sup>v</sup>), *podobitură* (IV 15<sup>v</sup>), *năvălitură* (II 11<sup>r</sup>), *întrecătură* (III 48<sup>r</sup>), *întăritură* (IV 27<sup>v</sup>), *adunătură* ‘adunare’ (IV 27<sup>v</sup>), *începătură* (IV 32<sup>v</sup>), *împiedecătură* (II 32<sup>v</sup>), *ivitură* (IV 46<sup>v</sup>), *ieșitură* ‘izvor’: „Și ieși la ieșiturile apelor” (IV 38<sup>r</sup>), *despicătură* ‘lemn tăiat’: „demică jirtva cea de ars cu-ntregul, și o pusă pre despicăturile ceale de leamne” (IV 37<sup>v</sup>) etc.

b. sufixe adjectivale:

Sufixul **-atec** formează adjective de la substantive și adjective: *sînguratec* (IV 50<sup>r</sup>; în DLR, nici o atestare nu este mai veche de secolul al XIX-lea), (*prea*)*dumnădzăiatecă*, (*supră*)*fîințatecă* (III 67<sup>v</sup>): „Tată totputearnic, cuvîntule și duhule, în trei împreună de staturi osăbite fire suprăfîințatecă și preadumnădzăiatecă, în tine ne-am botedzat și pre tine blagoslovim preste toț veacii” (III 67<sup>v</sup>), ultimele două reprezentînd creații ale mitropolitului care nu au fost preluate în limba literară actuală.

Derivatele cu **-esc** sunt și ele destul de frecvente, unele echivalente cu genitivul: *adameasca* ‘a lui Adam’: „acea gios dzăcută într-a iadului temniță depreună sculaș ca Dumnădzău adamiasca formă” (III 75<sup>v</sup>), *idolesc*: „Cela ce lumea din șerbiia idolească ai izbăvit” (III 139<sup>v</sup>, sub influența formei din originalul slavon: i° dól’skiâ), *fetesc* ‘feciorelnic’ (III 135<sup>v</sup>), *stăpînesc* ‘al stăpînelui’: „atunce și noi ne priceștuim de stăpînescul trup și sînge” (III 117<sup>r</sup>), *părințască* (III 27<sup>r</sup>), *păgînesc* (IV 43<sup>v</sup>).

Un sufix foarte productiv în *Parimii* este **-tor(iu)**: *iubitoriu* (IV 20<sup>v</sup>), *treitoriu* ‘care trăiește’: „viu Dumnădzău și treitoriu în veaci” (IV 15<sup>r</sup>; cu atestări începînd cu secolul al XVII-lea în DLR), *ședzătoare* ‘care se află’: „cealea ce-s ședzătoare în Ierusalim” (II 23<sup>v</sup>), *neascundzătoriu* ‘de care nu te poți ascunde’: „Cutremuru-mă de divanul, ficioară, și de neascundzătorii ochi a fiului tău” (IV 20<sup>v</sup>; neatestat în DLR), *rugătoriu* ‘cel care se roagă’ (I 4<sup>v</sup>), *plăzmătoriu*: „noi sîntem tină, și tu, plăzmătoriu nostru” (IV 7<sup>r</sup>), *ocinător* (IV 30<sup>v</sup>), *încălecător* ‘călăreț’ (III 55<sup>r</sup>), *înviețător* ‘care dă viață’: „Duhul cel svînt era amu pururea și iaste și fi-va [...] viață și înviețători” (III 126<sup>v</sup>, inexistent în DA), *fărmăcătoare* ‘vrăjitoare’ (IV 55<sup>v</sup>). Se observă faptul, caracteristic vechilor traduceri românești din greacă sau slavonă, că de multe ori derivatele adjectivale cu sufixul **-tor** sunt utilizate pentru a echivala un participiu prezent activ din limba sursă.

Prin **conversiune** (schimbarea valorii gramaticale) se formează mai ales substantive, pornind de la:

-adjective: *tare* ‘puternic’ (III 4<sup>r</sup>), *reale* (IV 8<sup>v</sup>), *rău* (IV 56<sup>v</sup>), *putearnic* ‘conducător’ (III 26<sup>v</sup>), *necurat* (IV 56<sup>r</sup>), *minunate* ‘minuni’ (I 5<sup>v</sup>), *mai mare* ‘conducător’ (II 23<sup>r</sup>),

*directe* ‘lucruri adevărate’ (II 24<sup>v</sup>);

–verbe la infinitiv: *zburare* ‘zbor’ (IV 56<sup>v</sup>), *vreaire* (II 27<sup>r</sup>), *giungbeare* ‘vită destinată înjungherii ca jertfă’ (II 27<sup>r</sup>), *beare* ‘băătură’ (III 66<sup>r</sup>);

–verbe la participiu: *agonisite* (II 16<sup>v</sup>), *dzișa* ‘cuvîntul’ (II 14<sup>r</sup>), *stricat* ‘stricăciune’: ‘roagă-te să mă izbăvesc de stricat’ (IV 21<sup>r</sup>), *săcerat* ‘seceriș’ (IV 34<sup>v</sup>), *lipsit* ‘(om) nevoiaș’ (II 11<sup>r</sup>), *legiuite* ‘legi’ (IV 55<sup>v</sup>), *mîncaturi* ‘mîncăruri, ospețe’ (IV 16<sup>r</sup>), *întrat* ‘ușă’ (II 24<sup>v</sup>);

–adverbe: *nontru* ‘trup’: ‘Și să-ntoarsă sufletul cuconului la nontrurile lui’ (IV 48<sup>v</sup>), *napoi* ‘spate’: ‘și-m voi lua mîna, și atunci vei vedea napoiurile mele’ (IV 53<sup>r</sup>), *denapoi* ‘spate’: ‘și voi lua mîna mea și atunci vei vedea denapoiurile mele’ (III 46<sup>v</sup>);

–verb la gerunziu: *nefiind*: ‘Deci toată lumea cea sus și ceastă de gîos întăi nu era, și din nefiind le-au făcut Dumnădzău în ființă, adecă le-au făcut de sînt’ (III 94<sup>r</sup>);

–pronume reflexiv: *al săul* ‘firea, specificul’: ‘cum are părintele al săul său a naște pre fiul și a scoate duhul svînt, și cum are fiul al săul său a să naște din părintele, așa și duhul svînt are al săul său a purcede din părintele’ (III 127<sup>r</sup>), *ai săii*: ‘ai săii pre îns nu-l priimira’ (III 69<sup>r</sup>);

–interjecție: *vai* ‘plîngere’ (III 25<sup>r</sup>).

Situațiile evidențiate mai sus reprezintă doar rezultatul unei selecții din inventarul lexical al *Parimiilor preste an*, selecție al cărei scop a fost acela de a arăta că, alături de împrumut și calc, mijloacele interne de formare a cuvintelor constituie o resursă importantă pe care limba o pune la dispoziția traducătorilor din perioada veche a limbii literare. Dosoftei se distinge între aceștia printr-o mare disponibilitate spre toate modalitățile de creație lexicală. Dintre exemplele amintite mai sus, unele caracterizează epoca veche a românei literare; altele, însă, îi sunt proprii mitropolitului care poate fi văzut, în acest sens, ca un important model al poezilor înnoitori ai limbajului din epoca modernă a poeziei românești.

## Bibliografie

### A. Izvoare și lucrări de referință

\*\*\* *Literatura religioasă în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Mitropolitul Dosoftei, în Istoria literaturii române*, ediția a II-a revăzută, II. *Folclorul. Literatură română în perioada feudală*, București, Editura Academiei, 1970, p. 406-418.

Alexeev, Anatoly A., *The Old Testament Lectons in Orthodox Worship*, în *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, Herausgegeben von Ivan Z. Dimitrov, James D. G. Dunn, Ulrich Luz und Karl-Wilhelm Niebuhr, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.

- Braniște, Ene, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie*, ediția a treia, Editura Nemira, 2002.
- Høeg, Carsten, Zuntz, Günther, *Remarks on the Prophetologion*, în „Quantulacumque: studies presented to Kirsopp Lake”, ed. R. P. Casey (al.), London, 1937, p. 189-226.
- Miller, J., *The Prophetologion – The Old Testament of Byzantine Christianity?*, în *The Old Testament in Byzantium*, Edited by Paul Magdalino and Robert Nelson, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010, p. 55-77.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, București, 2008.
- Oltean, Vasile, *Primul parimiar românesc*, vol. I-II, Editura Edict, Iași, 2006.
- Păcurariu, Mircea, *Mitropolitul Dosoftei al Moldovei*, în *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. al II-lea, Editura Trinitas, Iași, 2006, p. 80-95.
- Șerban, Felicia, *Din lexicul scrierilor lui Dosoftei*, în „Dacoromania”, serie nouă, II, nr. 1-2, 1996-1997, Editura Academiei, p. 333-351.
- Ștrempel, G., *Catalogul manuscriselor românești din Biblioteca Academiei*, vol. 1-5, București, 1978-1992.
- Thomson, Francis J., *The Slavonic translation of the Old Testament*, în *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Edited by Jože Krašovec, Sheffield Academic Press, 1998, p. 605-920.
- Ursu, N. A., *Contribuții la istoria culturii românești în secolul al XVII-lea. Studii filologice*, Editura Cronica, Iași, 2003.

## **B. Dicționare**

- DA = \*\*\* *Dicționarul limbii române*, Tom I-II, Editura Academiei, București, 1913-1949.
- DLR = \*\*\* *Dicționarul limbii române*, serie nouă, 1965 și urm., Editura Academiei, București.
- MIKLOSICH = *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum* emendatum auctum edidit Fr. Miklosich, Vindobonae, 1862-1865.

## DIFICULTĂȚI ÎN TRADUCEREA SINTAGMEI NEOTESTAMENTARE *ἄββᾶ ὁ πατήρ*\*

CONF. DR. MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU

Universitatea din Craiova  
*vladimirescu\_mihai@yahoo.com*

**Abstract:** The New Testament syntagm *ἄββᾶ ὁ πατήρ* has been regarded as a stumble rock by many biblical scholars and translators of the sacred text, although it appears only three times in the entire New Testament. The main difficulties posed by the syntagm to the translator and the exegete could be summarized in the following questions, that must be answered in order to understand the meaning of the expression:

1. What is the meaning of *ἄββᾶ*, considering its non-Greek origin?; 2. How did the expression *ἄββᾶ ὁ πατήρ* took shape in Mark 14:36? and 3. What is the meaning and role of *ἄββᾶ ὁ πατήρ* in Romans 8:15 and Galatians 4:6? The present study aims to offer an overview of the different opinions expressed over the answers that could be given to these questions, emphasizing the strong and weak points of each of these theories. Despite the attractiveness of some of the interpretations, the study refrains, though, from indicating one or another of these as the best, given the uncertainty of many aspects concerning the history of the text of the New Testament and the large number of suppositions used by most of the scholars.

**Keywords:** New Testament, *ἄββᾶ ὁ πατήρ*, Mark 14:36, Traductology, Biblical Exegesis Noul Testament.

### 1. Introducere

Una dintre sintagmele neotestamentare care prezintă dificultăți traductologice importante este *ἄββᾶ ὁ πατήρ*. Deși apare de numai trei ori în scrierile Noului Testament, această construcție a suscitat interesul a numeroși cercetători din domeniul studiilor biblice, fiindu-i dedicate analize ample în paginile lucrărilor de specialitate. În ordinea în care sunt dispuse cărțile Noului Testament astăzi, prima ocurență a sintagmei *ἄββᾶ ὁ πατήρ* este la Marcu 14, 36, în cadrul episodului rugăciunii Mîntuitorului din Grădina Ghetsimani: „Și zicea: Avva, Părinte [*ἄββᾶ ὁ πατήρ*], toate sînt Ție cu putință. Depărtează paharul acesta de la Mine. Dar nu ce

---

\* Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013



voiesc Eu, ci ceea ce voiești Tu”<sup>1</sup>. Sintagma apare de două ori și în corpusul paulin, mai întâi la Romani 8, 15: „Pentru că n-ați primit iarăși un duh al robiei, spre temere, ci ați primit Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!”, iar apoi la Galateni 4, 6: „Și pentru că sînteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: Avva, Părinte!”. Din punct de vedere cronologic este dificil de stabilit o ordine a acestor ocurențe, dată fiind greutatea datării exacte a scrierii cărților neotestamentare. Există, însă, temeuri pentru a considera cele două epistole pauline anterioare Evangheliei după Marcu<sup>2</sup>. Cu toate acestea, analiza sintagmei ἄββᾶ ὁ πατήρ trebuie să se concentreze pe textul de la Marcu 14, 36, pentru că evenimentul relatat acolo (rugăciunea din Grădina Ghetsimani) precede scrierile Sfântului Pavel și, desigur, forma scrisă a Evangheliei însăși, dar și pentru că în, Evanghelie, sintagma – sau cel puțin aramaicul *abba*, transliterat ἄββᾶ – este rostită de Însuși Mîntuitorul Iisus Hristos.

Studiul de față își propune să reliefeze dificultățile de traducere a sintagmei ἄββᾶ ὁ πατήρ, fără a căuta să impună soluții de depășire a acestora, avînd în vedere plusurile și minusurile pe care le prezintă fiecare dintre variantele propuse de cercetători. Totuși, unele dintre aceste variante se dovedesc mai plauzibile decît altele, ceea ce le face, în chip firesc, mai atrăgătoare pentru traducător și exeget. Dificultățile de traducere pot fi sintetizate în următoarele întrebări: 1. care este sensul lui ἄββᾶ, avînd în vedere că termenul nu este unul grecesc original?; 2. cum a luat naștere sintagma ἄββᾶ ὁ πατήρ de la Marcu 14, 36? și 3. care este sensul și rolul sintagmei la Romani 8, 15 și Galateni 4, 6?. La fiecare dintre aceste întrebări au fost oferite mai multe răspunsuri, de-a lungul vremii, din partea bibliștilor și filologilor.

## **2. Sensul lui ἄββᾶ și ideea de paternitate divină la evrei**

O primă dificultate traductologică prezentată de construcția ἄββᾶ ὁ πατήρ o constituie însuși sensul în limba greacă al termenului ἄββᾶ. Este unanim acceptat faptul că acesta nu este un termen grecesc autentic, fiind, pur și simplu, o transliterare a cuvîntului aramaic *abba*, folosit de Mîntuitorul Hristos în rugăciunea din Grădina Ghetsimani<sup>3</sup>. Așadar, pentru reliefaarea înțelesului exact al lui ἄββᾶ trebuie făcut apel la lexicul aramaic. Un asemenea demers, însă, nu se poate mărgini la simpla constatare a etimologiei aramaice, întrucît identificarea sensului unui termen, mai cu seamă al unuia provenit dintr-o limbă moartă, presupune înțelegerea modului și contextelor în care acesta era întrebuințat. În spatele oricărui cuvînt se găsește un concept, al cărui conținut poate varia în timp și spațiu, deși

---

<sup>1</sup> Citatele biblice în limba română urmează BIBL. 1988.

<sup>2</sup> Cf. HBD, p. 699. S. Vernon McCasland pornește de la aceeași premisă (McCASLAND, p. 79.)

<sup>3</sup> De altfel, părerea majorității specialiștilor este că Mîntuitorul a vorbit numai în aramaică, deși există și opinii care afirmă că, cel puțin în unele împrejurări, Iisus a folosit și limba greacă (cf. MARCHEL, pp. 100-101).

forma de exprimare rămîne aceeași<sup>4</sup>.

Construcția de proveniență aramaică *abba* are ca nucleu substantivul comun ebraic *ab*, al cărui sens primar este acela de tată, părinte de sex masculin, însoțit de determinant. *Abba* ar fi, așadar, o stare emfatică, o formă de determinare căreia îi corespunde substantivul articulat, din limba română, „Părintele” sau „Tatăl”. Ar putea avea, totodată, și sensul de vocativ („Părinte!” sau „Tată!”) sau chiar de vocativ-posesiv („Părintele meu!”, „Tatăl meu!”). Odată cu pătrunderea aramaicii în viața de zi cu zi a evreilor, *abba* a început să fie folosit, atât în sens descriptiv, cât și ca apelativ, în limbajul familial, în locul ebraicului *abî* („tatăl meu”), pentru a-l desemna pe tatăl trupesc<sup>5</sup>. Lightfoot face o distincție importantă, totuși, între *ab* (sau *abî*) și *abba*, în privința modului în care aceste cuvinte erau folosite în raporturile interumane. Ebraicul *ab* putea avea atât un sens propriu, de părinte trupesc, cât și un sens metaforic, referindu-se, în acest caz, la paternitatea spirituală sau la un statut al persoanei care reclama respectul și considerația cuvenite unui părinte. Pe de altă parte, însă, aramaicul *abba* era întrebuițat exclusiv pentru desemnarea relației trupesti de paternitate<sup>6</sup>. Copiii mici foloseau și ei apelativul *abba* pentru a-l desemna pe tată, după părerea lui Jeremias<sup>7</sup> termenul fiind, probabil, construit pornind de la bilbiiala acestora. Aceasta nu trebuie să conducă, așa cum se întâmplă în cazul unor autori, la a-l considera pe *abba* drept un simplu diminutiv<sup>8</sup> (căruia, în română, i-ar corespunde *tătic*). Împotriva unei astfel de interpretări s-a pronunțat James Barr<sup>9</sup>, care a arătat că termenul era folosit pentru părintele de sex masculin indiferent de vîrsta pe care o aveau urmașii săi. Totuși, Joachim Jeremias exploatează tocmai acest aspect, diminutival, considerînd că afectivitatea cu care este încărcată o asemenea adresare diminutivală corespunde relației intime dintre Iisus Hristos și Dumnezeu Tatăl<sup>10</sup>. Oricum, chiar și înainte de această substituție, deși *abî* era frecvent întrebuițat în rîndurile populației, el nu apare în scrierile sfînte decît o singură dată, la Daniel 5, 13: „Tu ești Daniel, cel dintre robii iudei pe care i-a adus tatăl meu [în textul masoretic: *abî*] din Iuda?”. Motivul poate fi tocmai caracterul intim, familial al termenului, care nu se potrivea unor scrieri încărcate de semnificații religioase.

Cu atât mai mult, însă, *abba* s-a dovedit nepotrivit, în gîndirea iudaică, pentru a-l desemna pe Dumnezeu, atât în context descriptiv, cât și în cazul unei adresări directe. Intimitatea pe care o presupunea termenul îl făcea imposibil de întrebuițat, întrucît o asemenea relație apropiată între om și Dumnezeu era greu de conceput în iudaism. Pe *abba* îl găsim de foarte puține ori în literatura iudaică,

<sup>4</sup> MARCHEL, p. 103.

<sup>5</sup> VLADIMIRESCU, p. 180.

<sup>6</sup> LIGHTFOOT, pp. 456-457.

<sup>7</sup> ABBA.TLZ, col. 213.

<sup>8</sup> EDNT, p. 1.

<sup>9</sup> BARR, pp. 28-47.

<sup>10</sup> JER.LORD, pp. 141-146.

existînd cîteva ocurențe în Targum și în Midrașe, dar în toate aceste situații are caracter descriptiv, niciodată de invocație<sup>11</sup>. Deși Kohler susține că formula folosită de Iisus Hristos în rugăciunea din Grădina Ghetsimani nu are nimic deosebit, fiind un obicei comun, deja, între iudei să i se adreseze lui Dumnezeu prin invocația *Părintele/Tatăl meu*, totuși el nu poate oferi nicio dovadă a acestui obicei. Citările din Talmud, la care face apel – oricum datate cu peste o sută de ani după încheierea scrierii cărților Noului Testament – surprind termenul *abba* numai în ipostaze narative, niciodată ca invocație.<sup>12</sup> Joachim Jeremias subliniază faptul că o atare invocație poate fi descoperită în iudaism numai începînd cu Evul Mediu<sup>13</sup>.

Ideea de Dumnezeu ca tată al omului nu era în primul plan al conștiinței religioase evreiești. S. Vernon McCasland încearcă să argumenteze că, totuși, această idee ar fi existat și în literatura evreiască veche, aducînd în sprijinul acestei afirmații pasajele biblice de la 2 Regi 7, 14 și Ps. 2, 7<sup>14</sup>. La rîndul său, Marchel se îndoiește de faptul că ideea de paternitate la israeliți, în perioada veche, ar fi fost strict legată de legătura trupească și că nu s-ar fi potrivit relației lui Israel cu Dumnezeu. Argumentația sa începe prin prezentarea faptului că evreii puteau concepe o paternitate spirituală cu caracter divin. În sprijinul afirmației sale aduce și pasajul de la Ieremia 2, 7, unde poporul este acuzat că s-a închinat lemnului, numindu-l „tată”. Fiind imposibil de susținut că oamenii s-ar fi referit la o relație trupească de paternitate, în acest caz, Marchel deduce că titlul de „părinte” era întrebuițat și în sens metaforic și, mai mult decît atît, într-un sens metaforic ce implica o dimensiune religioasă. Sprijinindu-se pe această constatare, el argumentează posibilitatea existenței ideii de paternitate divină, într-un sens mai degrabă spiritual, în scrierile profetice. Un argument în plus găsește la Ieremia 3, 4, unde Dumnezeu se adresează profetului cu cuvintele: „Și acum strigi către mine: «Tatăl meu, Tu ai fost povățuitorul tinereților mele»”<sup>15</sup>. Însă concluzia lui Marchel este numai parțial relevantă în ceea ce privește sensul termenului *abba*, pentru că, așa cum am văzut, acesta privește, în primul rînd, paternitatea naturală, cea care realizează o legătură după fire între părinte și copil. În orice caz, chiar dacă s-ar accepta o nuanță spirituală a cuvîntului *abba*, trebuie subliniat, totuși, că în toate ocurențele ideii de paternitate din Vechiul Testament, chiar și acolo unde este folosit, în mod explicit, substantivul *ab*, avem de-a face cu construcții enunțiative, iar nu cu invocații directe<sup>16</sup>.

O poziție interesantă cu privire la semnificația termenului *ἄββᾶ* adoptă S. Vernon McCasland<sup>17</sup>. Teologul american susține că, pornind de la sensul inițial al

---

<sup>11</sup> MARCHEL, p. 108.

<sup>12</sup> KOHLER, p. 28.

<sup>13</sup> JER.TNT, pp. 83-84.

<sup>14</sup> McCASLAND, p. 83.

<sup>15</sup> MARCHEL, pp. 41-42.

<sup>16</sup> JER.TNT, p. 83.

<sup>17</sup> McCASLAND, pp. 83-84.

cuvântului aramaic, rezervat exclusiv relației firești de paternitate, evreii l-ar fi consacrat ca metonim pentru Dumnezeu<sup>18</sup>. Textul de referință pentru această consacrare este considerat de McCasland prima parte a pasajului de la Maleahi 2, 10: „Oare nu este un singur Părinte pentru noi toți? Nu ne-a creat oare pe noi un singur Dumnezeu?”. Paralelismul poetic din acest verset ar fi suficient, în opinia lui McCasland, pentru a socoti termenii *Părinte* și *Dumnezeu* interșanjabili. Așadar, concluzionează McCasland, folosirea lui *abba* ca metonim pentru Dumnezeu de către Iisus ar fi fost perfect normală pentru lumea iudaică a secolului I. Argumentele aduse de McCasland nu sunt, însă, suficiente, pentru a concluziona că *abba* ar fi funcționat, la evrei, ca metonim. Interpretarea pe care el o oferă pasajului de la Maleahi 2, 10 este doar una dintre numeroasele variante propuse. Astfel, s-a considerat<sup>19</sup> că Părintele la care se referă versetul este unul dintre strămoșii poporului evreu (în particular, Avraam). O altă interpretare<sup>20</sup>, deși admite paralelismul, totuși subliniază diferența netă dintre Părinte și Creator, în gândirea iudaică: Dumnezeu, în relația sa cu fiecare om, este Creator, în vreme ce calitatea de Părinte are în vedere grija și iubirea manifestată față de Israel, ca națiune. Marchel consideră explicația teologului american drept nesatisfăcătoare, căci îndepărtează „forța vitală a textelor și le privează de sensul lor specific”<sup>21</sup>. Înainte de McCasland, Joseph Henry Thayer, definind termenul *ἀββᾶ*, arătase că acesta provenea dintr-un termen deja folosit de iudei ca metonim pentru Dumnezeu, de aici decurgând și practica primelor comunități creștine de a alătura formei transliterate a lui *abba* și construcția grecească *ὁ πατήρ*, metonim novotestamentar consacrat<sup>22</sup>. Totuși, pe lângă lipsa unor idei directe clare, în Vechiul Testament, cu privire la paternitatea divină, și pe lângă confuziile de interpretare, teza lui McCasland este foarte vulnerabilă din cauza faptului că în scrierile veterotestamentare nu întâlnim nicio invocație către Dumnezeu cu titlul de „părinte”, ceea ce face dificilă acceptarea statului de metonim al termenului în iudaism<sup>23</sup>.

În acest context, prezența lui *ἀββᾶ* la Marcu 14, 36, ca invocație către Dumnezeu, este inedită pentru lumea iudaică în care și-a trăit viața pămîntească Mîntuitorul Hristos. Avînd în vedere faptul că Iisus vorbea limba aramaică (deși, probabil, cunoștea și greaca), este de presupus că și în cazul celorlalte situații întâlnite în Sfintele Evanghelii, în care El vorbește despre Tatăl sau I Se adresează direct, termenul aramaic folosit în discursul oral a fost tot *abba*<sup>24</sup>. Tocmai de aceea,

<sup>18</sup> Despre termenul „părinte/tată” ca metonim pentru Dumnezeu, a se vedea și METONYMS, pp. 106-107.

<sup>19</sup> BALDWIN, pp. 258-259.

<sup>20</sup> NAC, pp. 322-323.

<sup>21</sup> MARCHEL, p. 115.

<sup>22</sup> THAYER, p. 1.

<sup>23</sup> Împotriva teoriei lui McCasland s-au pronunțat și alți cercetători, precum VAN.IERSEL, pp. 100-102 și TAYLOR.ABBA, p. 64.

<sup>24</sup> JER.ABBA, p. 63.

adresarea lui Iisus către Dumnezeu Tatăl are un caracter aparte, propriu Persoanei divino-umane a Domnului. După Marchel<sup>25</sup>, această adresare se datorează faptului că Iisus Își conștientizează filiația divină și raportul absolut unic pe care îl are cu Tatăl, spre deosebire de ceilalți oameni, a căror relație cu Dumnezeu nu se bucură de aceeași intimitate. Joachim Jeremias consideră invocarea drept o taină interioară a Persoanei divino-umane a Domnului<sup>26</sup>, Care conferă sacralitate termenului ἄββᾶ, scoțându-L din uzul lui obișnuit. De altfel, la Matei 23, 9, Iisus Însuși le cere ucenicilor și mulțimii care Îi ascultă cuvintele să rezerve denumirea de tată numai lui Dumnezeu: „Și tată al vostru să nu numiți pe pământ, că Tatăl vostru unul este, Cel din ceruri”. Desigur, termenul folosit aici este grecescul πατήρ, însă ceea ce este important de sesizat este ideea urmărită de Iisus, care îi îndeamnă pe oameni să ajungă la gradul de apropiere cu Dumnezeu care să le permită să se considere fiii Săi, să conștientizeze, astfel, adevăratul sens al cuvântului tată. Sensul în care Iisus a folosit termenul ἄββᾶ poate fi desprins și din tradiția moștenită de la Sfinții Apostoli de primele comunități creștine, și reflectată în înseși scrierile Noului Testament, potrivit căreia folosirea de către creștini a acestui termen este semnul conștientizării statutului de fiu al lui Dumnezeu (acest înțeles este pe deplin reflectat de Sfântul Apostol Pavel în Epistola sa către Romani, capitolul 8)<sup>27</sup>.

### **3. Interpretări cu privire la proveniența și sensul sintagmei ἄββᾶ ὁ πατήρ**

Dificultatea traducerii sintagmei ἄββᾶ ὁ πατήρ nu rezidă numai în greutatea de a găsi o soluție pe deplin satisfăcătoare pentru redarea termenului ἄββᾶ, ci și în modul în care se prezintă sintagma în sine. Avînd în vedere cele prezentate în legătură cu aramaicul *abba*, cu sensurile și nuanțele pe care el le căpătase în vremea Mîntuitorului Hristos și luînd în considerare caracterul aparte al adresării Domnului, ca Fiul al lui Dumnezeu, către Dumnezeu Tatăl, traducerea construcției ἄββᾶ ὁ πατήρ a fost mult influențată de poziția pe care traducătorii au adoptat-o vizavi de termenul *abba*. Cît privește grecescul ὁ πατήρ (literal, *Părintele*), el este un nume divin situat pe un loc central în Noul Testament și în teologia creștină, apărînd de 151 de ori în scrierile neotestamentare. Tatăl este o Persoană a Sfintei Treimi, calitatea de πατήρ fiindu-i proprie din veșnicie<sup>28</sup>. El este „Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos” (Efeseni 1, 2), Fiul lui Dumnezeu întrupat. În același timp, însă, Dumnezeu este, după har<sup>29</sup>, și tatăl oamenilor, adresîndu-ne

---

<sup>25</sup> MARCHEL, p. 107.

<sup>26</sup> JER.TNT, p. 88.

<sup>27</sup> DJG, p. 619.

<sup>28</sup> SF. MAXIM, p. 235.

<sup>29</sup> Tilcuind începutul Rugăciunii Domnești, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: „sîntem îndemnați să vestim și harul înfierii ce ni s-a dat nouă, fiind învredniciți să numim pe Cel ce ne este Făcător după fire, Tată după har. Iar aceasta ne obligă ca, cîstînd numele Născătorului nostru după har, să ne silim să întipărim în viața noastră trăsăturile Celui ce ne-a născut, adică să-I sfințim numele pe

neîncetat chemarea de a progresa în asemănarea cu El și în actualizarea statutului de fii. Așadar, invocarea *Părinte/Părintele meu* ocupă un loc firesc în relația Hristos - Dumnezeu Tatăl, după cum trebuie să ocupe un loc firesc și în relația fiecărui creștin cu Dumnezeu. Totuși, traducerea lui *ὁ πατήρ* este îngreunată de faptul că este precedat de *ἄββᾶ*, termen cu care aproape se identifică din punct de vedere al sensului primar. Elucidarea rațiunii și sensului construcției *ἄββᾶ ὁ πατήρ* a reprezentat o preocupare importantă pentru numeroși bibliști, conturându-se câteva direcții principale de interpretare, fiecare cu un număr important de adepți.

O interpretare puțin plauzibilă – și totuși susținută chiar și de Părinți bisericești precum Fericitul Augustin și Fericitul Ieronim – este aceea potrivit căreia Mîntuitorul Însuși ar fi pronunțat invocarea și în aramaică, și în greacă. Fericitul Augustin susține că Iisus ar fi ales această formă de exprimare pentru a sublinia comuniunea în credință și rugăciune dintre ucenicii Săi proveniți dintre iudei și cei proveniți dintre păgîni<sup>30</sup>. A.T. Robertson, încercînd să demonstreze că nu se poate ca Iisus să fi vorbit numai în aramaică, avînd în vedere numărul mare de ascultători elenizați ai predicilor Sale, aduce în discuție și expresia *ἄββᾶ ὁ πατήρ*, de la Marcu 14, 36, considerînd că ea s-ar fi încadrat perfect în stilul predicatorial bilingv al Mîntuitorului<sup>31</sup>. Poziții mai puțin categorice au adoptat Vincent Taylor<sup>32</sup> și Marie-Joseph Lagrange<sup>33</sup>, care, deși admit și posibilitatea ca întreaga construcție să-i fi aparținut lui Iisus Însuși, totuși nu ignoră nici posibilitatea ca formula să se fi constituit în sînul primei comunități creștine, din nevoia de a explica sensul termenului aramaic *abba*.

Varianta ca *ἄββᾶ ὁ πατήρ* să fie o formulă de sinteză născută în comunitățile creștine bilingve timpurii este o altă direcție de interpretare a sintagmei<sup>34</sup>. Faptul că această construcție apare și în epistolele Sfîntului Pavel atestă folosirea ei în comunitățile creștine, unde este foarte posibil să fi fost întrebuițată în rugăciuni<sup>35</sup>. De altfel, din practica acestor comunități ar fi preluat expresia și Sfîntul Pavel. Susținînd această interpretare, Lenski<sup>36</sup> respinge în mod explicit, ca total neîntemeiată, opinia lui Robertson că Mîntuitorul Hristos ar fi folosit, în mod curent, și aramaica și greaca. O poziție aparte o are Vine, care este de părere că nu caracterul bilingv, în sine, al comunităților creștine a generat formula *ἄββᾶ ὁ πατήρ*, ci faptul că *Abba* a devenit, încetul cu încetul, un nume propriu, ale cărui sensuri originale nu mai putea fi înțelese cu ușurință. De aceea, a fost nevoie de

---

pămînt și să ne asemănăm Lui ca unui Tată, să ne arătăm fii prin fapte și să preamărim pe Fiul natural al Tatălui, Pricinuitorul acestei înfieri, prin tot ce gîndim și facem” (SF. MAXIM, p. 235).

<sup>30</sup> AUGUSTIN III, IV, pp. 285-286. Același argument al unității ucenicilor iudei și păgîni, este folosit și de PULPIT, p. 234.

<sup>31</sup> ROBERTSON, p. 29. O opinie bazată pe aceleași considerente are și MORISON, p. 422.

<sup>32</sup> TAYLOR, p. 553.

<sup>33</sup> LAGRANGE, p. 388.

<sup>34</sup> LOISY, p. 412.

<sup>35</sup> HERMENEIA, pp. 678-679.

<sup>36</sup> LENSKI, p. 637.

explicitarea sa, prin alăturarea traducerii grecești<sup>37</sup>.

Trebuie spus că unii exegeți au considerat că Marcu însuși ar fi adăugat traducerea grecească, alături de transliterarea aramaicului *abba*, pentru a oferi un plus de claritate textului și a-l face accesibil cititorilor săi de limbă greacă. Considerînd că termenul grecesc este o traducere a evanghelistului pentru aramaicul *abba*, versiunea siriacă harcleană a Noului Testament a redat construcția *ἄββᾶ ὁ πατήρ* prin *Abba, adică Părinte*<sup>38</sup>. O astfel de explicație nu poate fi respinsă *a priori*, întrucît înlînim, în Evanghelia după Marcu, mai multe aramaisme urmate de traducerea lor în greacă: *ταλιθα κουμ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον· τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε* (Marcu 5, 41: „Talita kumi, care se tîlcuiește: Fiică, ție zic, scoală-te!”); *εφφαθα, ὃ ἐστὶν διανοίχθητι* (Marcu 7, 34: „Effatta! ceea ce înseamnă: Deschide-te!”); *ελωι ελωι λεμα σαβαθθανι; ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με* (Marcu 15, 34: „Eloï, Eloï, lama sabahtani?, care se tîlmăcește: Dumnezeuul Meu, Dumnezeuul Meu, de ce M-ai părăsit?”). În majoritatea covârșitoare a cazurilor de acest fel, însă, autorul Evangheliei folosește una dintre formulele *ὃ ἐστὶν* sau *ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον* (traduse, după cum se poate vedea din exemplele de mai sus, prin: „care se tîlcuiește”, „ceea ce înseamnă”, „care se tîlmăcește”), intercalată între cuvîntul străin și traducerea sa în greacă<sup>39</sup>. Dar forma folosită la Marcu 14, 36 face notă discordantă, pentru că îi lipsește orice indicație asupra faptului că avem de-a face cu un termen non-grecesc, tradus în greacă.

Interpretarea oferită de S. Vernon McCasland<sup>40</sup> se află în strînsă legătură cu aprecierea sa potrivit căreia *abba* ar fi un metonim pentru Dumnezeu. Astfel, teologul american respinge ideea că *ὁ πατήρ* ar fi o traducere a lui *ἄββᾶ*, ci caută să demonstreze că cele două cuvinte au un sens diferit, Mîntuitorul urmărind un scop bine determinat prin alăturarea lor. Primul pas pe care îl face McCasland în susținerea afirmației sale este să demonstreze că articolul hotărît *ὁ* poate avea și un rol posesiv, astfel încît construcția *ὁ πατήρ* să însemne *Părintele/Tatăl meu*. O astfel de traducere ar fi paralelă cu locul corespunzător de la Matei 26, 39: „*Părintele Meu [πάτερ μου]*, de este cu puțință, treacă de la Mine paharul acesta!”. Așadar, conform argumentației lui McCasland, traducerea corectă a sintagmei *ἄββᾶ ὁ πατήρ* ar fi, pentru Marcu 14, 36: *Dumnezeule, Părintele Meu!*, iar pentru Romani 8, 15 și Galateni 4, 6: *Dumnezeule, Părintele nostru!*. Deși propunerea lui McCasland pare atrăgătoare din punct de vedere al discuției hristologice, cel puțin în ceea ce privește rugăciunea Mîntuitorului din Grădina Ghetsimani, totuși ea se sprijină pe o temelie fragilă, căci, după cum am văzut, este greu de acceptat că aramaicul *abba* ar fi fost, realmente, un metonim pentru Dumnezeu în primul secol al erei creștine.

---

<sup>37</sup> VINE, p. 9.

<sup>38</sup> McCASLAND, p. 80. Dintre edițiile românești ale Sfintei Scripturi, în CORN. înlînim o traducere asemănătoare, sintagma *ἄββᾶ ὁ πατήρ* fiind tradusă, în toate cele trei ocurențe, prin *Ava, adică: Tată*.

<sup>39</sup> MARCHEL, p. 124.

<sup>40</sup> McCASLAND, pp. 86-91.

Printre variantele de traducere a sintagmei *ἄββᾶ ὁ πατήρ* se mai numără și cea avansată de J. Courtenay James<sup>41</sup>, care susține că, în original, sintagma ar fi fost constituită din doi termeni aramaici, *abba, abí*, ceea ce ar da, în traducere grecească, *πάτερ, πάτερ* (*Părinte, părinte*) sau *πάτερ μου, πάτερ μου* (*Părintele Meu, Părintele Meu*). J. Courtenay James se sprijină și pe faptul că, reunite, invocațiile din locurile corespunzătoare de la Luca 22, 42 (*πάτερ*) și Matei 26, 39 (*πάτερ μου*) ar contura invocația pe care el o presupune la Marcu 14, 36. Marchel este, însă, de părere că o astfel de ipoteză este hazardată și că dă naștere la și mai multe probleme de interpretare: de ce Luca și Matei n-au reținut decît jumătate din rugăciunea originală? De ce Marcu a preferat să redea jumătate din sintagma în aramaică, iar jumătate în greacă? De asemenea, termenul ebraic *abí* nici măcar nu mai era în uz în vremea Mîntuitorului, fiind înlocuit tocmai cu aramaicul *abba*.

Witold Marchel, care oferă o sinteză a teoriilor cu privire la interpretarea sintagmei *ἄββᾶ ὁ πατήρ*, se raliază ipotezei potrivit căreia aceasta a apărut în comunitățile bilingve, formate din iudei și păgîni convertiți, rezervîndu-și, totuși, dreptul de a face cîteva observații.<sup>42</sup> Mai întîi, Marchel neagă faptul că *ὁ πατήρ* ar trebui considerat drept un nominativ cu rol de vocativ, aducînd în sprijinul acestei opinii un cunoscut tratat de gramatică greacă<sup>43</sup>, unde se precizează că folosirea nominativului în locul vocativului este întîlnită numai în situația adresării către un subaltern. Cum nu se poate pune problema unei astfel de situații la Marcu 14, 36, Marchel concluzionează că *ὁ πατήρ* este pur și simplu o traducere a aramaicului transliterat, *ἄββᾶ*. Alăturarea traducerii grecești de originalul aramaic s-a realizat, într-adevăr, în sînul comunităților creștine timpurii, însă nu de la sine, ci în urma predicii Sfîntului Apostol Petru, care, ca martor direct al rugăciunii Domnului din Grădina Ghetsimani, s-a îngrijit să explice, în timpul catehezelor pe care le susținea, sensul lui *ἄββᾶ*. Așadar, Witold Marchel este de părere că invocația originală a Mîntuitorului a fost rostită numai în limba aramaică, fiind preluată ca atare de către martorii evenimentului. Mai apoi, prin propovăduirea sa, Sfîntul Apostol Petru a conservat termenul aramaic *abba*, datorită noutății absolute pe care o aducea în ceea ce privește adresarea directă către Dumnezeu, dar i-a și alăturat traducerea grecească, ori de cîte ori îl folosea în predică. În acest fel, construcția *ἄββᾶ* a pătruns în limbajul liturgic al comunităților creștine, de aici fiind preluată și în scrierile Noului Testament.

#### 4. Construcția *ἄββᾶ ὁ πατήρ* în Epistolele pauline

În cele două ocurențe din corpusul paulin, sintagma *ἄββᾶ ὁ πατήρ* este prezentată ca formulă de rugăciune, ca invocație a creștinilor către Dumnezeu. Acest lucru

<sup>41</sup> MARCHEL, pp. 124-125.

<sup>42</sup> MARCHEL, pp. 125-127.

<sup>43</sup> BLASS, p. 121, §147.



dovedește că, dincolo de simpla ei apariție în predicile apostolice despre rugăciunea Domnului din Grădina Ghetsimani, ea a și intrat în patrimoniul liturgic al Bisericii primare. Modul în care s-a petrecut acest fenomen a fost interpretat în diverse feluri, trei fiind, însă, direcțiile principale de interpretare<sup>44</sup>. Toate acestea pornesc de la considerentul că rugăciunea originală a Mântuitorului a fost rostită numai în aramaică, motiv pentru care toate se ocupă numai de termenul ἄββᾶ.

O primă varianta ar fi aceea că ucenicii au fost învățați de Mântuitorul Hristos Însuși să folosească aramaicul *abba* pentru a se adresa Tatălui. Argumentul principal, în favoarea unei astfel de interpretări este acela că, fără o indicație explicită din partea Învățătorului, ucenicii nu ar fi îndrăznit, dată fiind mentalitatea religioasă a vremii, să I se adreseze Tatălui într-un fel atât de intim, de personal. Profesorul german Heinz Schürmann este de părere că, dacă nu se acceptă această cale de transmitere, prezența invocației în Biserica primară nu poate fi explicată<sup>45</sup>. Unii cercetători au considerat că prezența lui ἄββᾶ la Galateni 4, 6 și Romani 8, 15 ar fi o reminiscență a termenului aramaic original cu care Mântuitorul a început rugăciunea „Tatăl nostru”<sup>46</sup>.

O părere mai puțin probabilă este aceea că Sfântul Apostol Pavel, prin folosirea acestei sintagme formate dintr-un termen aramaic și unul grecesc, ar face aluzie la glosolalia care caracteriza comunitățile creștine primare. Starea extatică la care ajungeau credincioșii se manifesta și prin vorbirea în limbi necunoscute de ei. Paul Feine, vorbind despre harismele creștine, aduce, printre argumentele privind glosolalia, și folosirea invocației *Abba*, alături de grecescul ὁ πατήρ, în comunitățile creștine timpurii<sup>47</sup>. Totuși, din modul în care sunt construite textele de la Romani 8, 15 și Galateni 4, 6, nu se poate deduce că ele ar fi aplicabile numai creștinilor din acea vreme, când, într-adevăr, harisma glosolaliei era prezentă în sînul Bisericii. Așadar, ele afirmă un adevăr general valabil pentru creștini, care se pot ruga astfel Tatălui și astăzi, când harisma glosolaliei nu mai există în Biserică.

Cea de-a treia direcție principală de interpretare, agreeată, printre alții, de Witold Marchel<sup>48</sup>, este oferită încă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea de Charles J. Ellicott<sup>49</sup>, care afirmă că termenul ἄββᾶ a fost inclus în primele rugăciuni creștine, alături de grecescul ὁ πατήρ, ca o amintire plină de respect și dragoste a rugăciunii Mântuitorului Hristos, din Grădina Ghetsimani. Formula ἄββᾶ ὁ πατήρ ar fi căpătat, astfel, un caracter solemn, ardoarea rugăciunii creștinilor alimentîndu-se din actualizarea rugăciunii Domnului. Așadar, rostul prezenței aramaismului ἄββᾶ la Romani 8, 15 și Galateni 4, 6 este acela de a exprima legătura ce se naște între rugăciunea creștinilor către Tatăl și Persoana Mântuitorului Hristos. De altfel, la

---

<sup>44</sup> MARCHEL, p. 181.

<sup>45</sup> SCHÜRMAN, p. 19.

<sup>46</sup> MARCHEL, p. 182; DODD, p. 129.

<sup>47</sup> FEINE, p. 420.

<sup>48</sup> MARCHEL, pp. 183-185.

<sup>49</sup> ELLICOTT, p. 78.

Galateni 4, 6 se subliniază că prezența Duhului Fiului este cea care dă naștere, în inima creștinului, invocației *ἄββᾶ ὁ πατήρ*.

De această a treia interpretare se leagă și considerarea lui *ἄββᾶ ὁ πατήρ* ca rugăciune liturgică, folosită în context baptismal în Biserica primară<sup>50</sup> de către noii creștini, care o rosteau după primirea Tainei Botezului. Alăturarea lui *ὁ πατήρ* termenului *ἄββᾶ*, propriu rugăciunii Domnului, s-a făcut, cel mai probabil, în cadrul procesului de catehizare, după cum am arătat mai sus, în prezentarea uneia dintre posibilele surse ale lui *ὁ πατήρ* de la Marcu 14, 36.

Ca și în cazul ocurenței de la Marcu 14, 36, și *ὁ πατήρ* de la Romani 8, 15 și Galateni 4, 6 a fost considerat, de către unii exegeți, o adăugire a autorului scrierii, în speță Sfântul Apostol Pavel, care a preluat invocația *ἄββᾶ* din memoriile apostolice cu privire la rugăciunea Domnului și i-a atașat grecescul *ὁ πατήρ*. Rolul adăugirii ar putea fi acela de a o oferi creștinilor din Galatia o explicație imediată a termenului *ἄββᾶ*, necunoscut lor. O altă părere<sup>51</sup> afirmă că rolul lui *ὁ πατήρ* ar fi acela de a sublinia posibilitatea pe care o dobîndesc creștinii proveniți dintre păgîni să-l numească pe Dumnezeu „Tată”, așa cum o fac cei proveniți dintre iudei, prin întrebuițarea invocației *abba*.

După cum se poate observa, sintagma *ἄββᾶ ὁ πατήρ* pune serioase probleme traducătorului Noului Testament nu numai în ceea ce privește prezența ei în rugăciunea Domnului din Grădina Ghetsimani (Marcu 14, 36), ci și în scrierile pauline, considerate, însă, anterioare consemnării în scris a Evangheliei după Marcu. Semnificațiile teologice și mistice ale sintagmei în Epistolele Sfântului Apostol Pavel au fost îndelung dezbătute și analizate, dar o prezentare a acestora depășește scopul studiului de față.

## 5. Concluzii

După cum se poate observa, dificultățile traductologice prezentate de sintagma neotestamentară *ἄββᾶ ὁ πατήρ* sunt numeroase, atît din cauza sensului termenului ebraic *abba*, cît și din cauza numeroaselor variante de explicare a alăturării celor două părți componente ale sintagmei. În tradiția biblică românească, termenul *ἄββᾶ* a fost transliterat fie prin *Avva* sau *Ava*, fie prin *Abba* (în edițiile ai căror traducători au preferat sistemul occidental de transliterare a limbii grecești vechi). Doar patru situații aparte se cuvin a fi semnalate. Prima dintre acestea privește Tetraevanghelul lui Coresi, apărut la Brașov, în 1560-1561, în care, în locul corespunzător sintagmei *ἄββᾶ ὁ πατήρ* din Evanghelia după Marcu apare numai cuvîntul *Părinte*. De menționat, totuși, că textul sursă al ediției lui Coresi este, cel mai probabil, Evangheliarul slav al lui Macarie<sup>52</sup>, apărut în anul 1512, așa încît

---

<sup>50</sup> MARCHEL, pp. 188-189.

<sup>51</sup> SADLER, p. 71.

<sup>52</sup> DIMITRESCU, p. 24.

traducerea din Tetraevanghel nu prezintă decît o importanță secundară pentru studiul nostru. În Biblia de la București (1688), ocurența de la Marcu 14, 36 este tradusă prin *Avva, Părinte*, însă la Romani 8, 15 și Galateni 4, 6, traducătorii s-au dovedit mai zeloși, traducînd și articolul hotărît *ὁ* de dinainte de *πατήρ*. Așa au apărut formele *Avva! Tatăl!* (Romani 8, 15) și *Avva! Părintele!* (Galateni 4, 6). O altă variantă aparte de traducere se întîlnește la edițiile lui Dumitru Cornilescu, lucru deja evidențiat mai sus<sup>53</sup>. În fine, traducerea Bibliiei redactată de Gala Galaction și Vasile Radu plasează, în toate cele trei ocurențe, substantivul *Părinte* între paranteze, soluție adoptată și de ediția sinodală a Bibliiei din anul 1968, însă numai pentru Marcu 14, 36<sup>54</sup>.

Concluzionînd, se poate afirma că dificultățile care privesc sensul sintagmei *ἄββᾶ ὁ πατήρ* și al lui *ἄββᾶ*, luat separat, precum și incertitudinile ce planează asupra modului în care a luat naștere această sintagmă, constituie factori extrem de importanți ce determină orice traducător al Noului Testament să acorde o atenție deosebită pasajelor în care apare sintagma. Conservarea aramaicului *abba* (fie ca atare, fie prin *avva*, transliterînd în sistem reuchlinian grecescul *ἄββᾶ*) într-o traducere modernă, preîntîmpină problemele create de lipsa unei identități perfecte între sensul și întrebuițarea acestuia în vremea Mîntuitorului Hristos și înțelesul unor termeni precum *Tată* sau *Părinte* în limbile moderne. De asemenea, menținerea lui *abba* ca atare, prin transliterarea formei grecești, corespunde și intențiilor Sfîntului Evanghelist Marcu și ale Sfîntului Apostol Pavel de a reliefa caracterul aparte al invocației Domnului către Tatăl și al invocației creștinilor, ca fii prin har ai Aceluiași Tată. Oricum, dovada faptului că *ἄββᾶ* s-a consacrat în limbajul teologic al Bisericii este întrebuițarea lui pentru a-l desemna pe părintele duhovnicesc, veritabila călăuză a creștinului în drumul său permanent către Dumnezeu.

## **Bibliografie**

### **A. Ediții ale Sfintei Scripturi**

BIBL. 1688 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége* (...), București, 1688.

BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfînta Scriptură, tipărită* (...) *cu aprobarea Sfîntului Sinod*, București, 1968.

BIBL. 1988 = *Biblia sau Sfînta Scriptură*, EIBMBOR, București, 1988.

CORESI = *Tetraevanghelul tipărit de Coresi*, ed. Florica Dimitrescu, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963.

---

<sup>53</sup> La nota numărul 38.

<sup>54</sup> De remarcat că VULGATA îl plasează și ea pe *Pater* între paranteze, dar numai la Romani 8, 15.

- CORN. = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament, cu trimeteri. Societatea Biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate*, Str. Vasile Lascar, 122, București 1926.
- RADU-GAL. = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originalele ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction din înalta inițiativă a Majestății sale regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă «Regele Carol II», București, 1938.
- VULGATA = *Biblia ad vetustissima exemplaria castigata...*, Antwerpiae, ex officina Christophori Plantini, 1565.

## **B. Lucrări patristice**

- FER. AUGUSTIN = Sancti Aureli Augustini, *De consensu evangelistarum*, ed. Franciscus Wehrich, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 43, Vindobonae-Lipsiae, 1904.
- SF. MAXIM = Sfințitul Maxim Mărturisitorul, *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*, în Filocalia, vol. 2, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2009.

## **C. Dicționare, cărți, studii de specialitate**

- HBD = Achtemeier, P. J., *Harper's Bible dictionary*, Harper & Row, San Francisco, 1985.
- BALDWIN = Baldwin, J. G., *Haggai, Zechariah and Malachi: An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries 28, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1972.
- EDNT = Balz, H. R., Schneider, G., *Exegetical dictionary of the New Testament*, vol. I, Eerdmans., Grand Rapids, MI, 1990.
- BARR = Barr, James, „Abba isn't 'Daddy'”, în *Journal of Theological Studies* 39 (1988), pp. 28-47.
- BLASS = Blass, F., Rehkopf, F., Debrunner, A., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 18. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976.
- HERMENEIA = Collins, A. Y., Attridge, H. W., *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2007.
- DIMITRESCU = Dimitrescu, Florica, „Introducere”, în *Tetraevanghelul tipărit de Coresi*, ed. Florica Dimitrescu, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1963.
- DODD = Dodd, Charles Harold, *The Epistle of Paul to the Romans*, 12<sup>th</sup> ed., Houlder and Stoughton, London, 1949.
- ELLICOTT = Ellicott, C. J., *St. Paul's Epistle to the Galatians: With a critical and grammatical commentary, and a revised translation*, (electronic ed.), Bellingham, WA, 2008.
- FEINE = Feine, Paul, *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Auflage, Leipzig, 1912.

- DJG = Green, J. B., McKnight, S., Marshall, I. H., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, 1992.
- ABBA.TLZ = Jeremias, Joachim, „Abba”, în *Theologische Literaturzeitung*, 79 (1954), col. 213-214.
- JER.LORD = Jeremias, Joachim, „The Lord’s Prayer in Modern Research”, în *Expository Times* 71 (1959), pp. 141-146.
- JER.ABBA = Jeremias, Joachim, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, sexta edición, trad. Alfonso Ortiz et. al., Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
- JER.TNT = Jeremias, Joachim, *Théologie du Nouveau Testament. Première partie: La prédication de Jésus*, Lectio divina 76, trad. J. Alzin, A. Leefooghe, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973.
- KOHLER = Kohler, Kaufmann, „Abba”, în *The Jewish Encyclopedia*, vol. I, New York – London, 1901, p. 28.
- LAGRANGE = Lagrange, Marie-Joseph, *Évangile selon saint Marc*, Études Bibliques, Paris, 1929.
- LENSKI = Lenski, R. C. H., *The Interpretation of St. Mark’s Gospel*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, MN, 1961.
- LIGHTFOOT = Lightfoot, John, *Horae Hebraicae et Talmudicae : Hebrew and Talmudical exercitations upon the Gospels, the Acts, some chapters of St. Paul’s Epistle to the Romans, and the First Epistle to the Corinthians*, vol. II, Oxford, 1859.
- LOISY = Loisy, Alfred Firmin, *L’Évangile selon Marc*, Paris, 1912.
- MARCHEL = Marchel, W., *Abba, Père! La prière du Christ et des Chrétiens*, Analecta Biblica. Investigationes Scientifical in Res Biblicas, Institut Biblique Pontifical, Rome, 1963.
- MCCASLAND = McCasland, S. Vernon, „Abba, Father”, în *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), pp. 79-91.
- METONYMS = McCasland, S. Vernon, „Some New Testament Metonyms for God”, în *Journal of Biblical Literature* 68 (1949), pp. 99-113.
- MORISON = Morison, James, *Mark’s memoirs of Jesus Christ: A commentary on the Gospel according to Mark*, London – Glasgow, 1873.
- ROBERTSON = Robertson, A.T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of the Historical Research*, 3<sup>rd</sup> ed., New York, 1919.
- SADLER = Sadler, Michael Ferrebee, *The Epistles of St. Paul to the Galatians, Ephesians and Philippians*, 3<sup>rd</sup> ed., London, 1895.
- SCHÜRMAN = Schürmann, Heinz, *Das Gebet des Herrn*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1958.
- NAC = Taylor, R. A., Clendenen, E. R., *Haggai, Malachi*, The New American Commentary 21A, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 2004.
- TAYLOR.ABBA = Taylor, T.M., „«Abba, Father» and Baptism”, în *Scottish Journal of Theology* 11 (1958), pp. 62-71.
- TAYLOR = Taylor, Vincent, *The Gospel according to St. Mark*, Macmillan & Co., London, 1952.

- THAYER = Thayer, Joseph Henry, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, American Book Company, New York, 1886.
- PULPIT = *The Pulpit Commentary: St. Mark*, vol. II, ed. H. D. M. Spence-Jones (electronic ed.), Bellingham, WA, 2004.
- VAN.IESEL = Van Iersel, Bastiaan Martinus Franciscus, *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?*, Brill, Leiden, 1961.
- VINE = Vine, William Edwy, *An Expository Dictionary of the New Testament Words*, vol. I, London, 1948.
- VLADIMIRESCU = Vladimirescu, Mihai Valentin, Ciurea Mihai, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament*, Editura Universitaria, Craiova, 2006.