

Dubletele sinonimice în discursul religios

Alexandru GAFTON, Ioan MILICĂ

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași

„Sfatul cel bun te va păzi și
socoteala cea curată te va cruța”
(BB, *Parimii*, 2, 11)

0. Descriptiv, narativ sau poetic, încheșat de-a lungul câtorva milenii, textul religios are drept principal scop obținerea adeziunii comunităților spre a induce acestora o anumită mentalitate și a genera la acestea un anumit comportament. Imaginile pe care acest tip de text le prezintă și oferă, povestirile pe care le desfășoară se structurează prin intermediul a diverse mijloace lingvistice și funcționează pe căi raționale și afective, spre a lămurii și induce convingeri la categorii diferite de receptori.

Ca dat ce trebuie comunicat spre a-și putea amorsa efectele, conținutul se încearcă a fi prezervat nu doar prin urmărirea acestuia cu fidelitate, ci și prin ajustările formei și mijloacelor de comunicare, care trebuie să țină seama de caracteristicile procesului de interacțiune cu publicul. Acesta din urmă este elementul ce trebuie orientat, remodelat și prelucrat. Publicul nu este o masă amorfă și ușor maleabilă, însă deține particularități care permit conținutului să se greze și să acționeze asupra sa. În general, zona cea mai mare de penetrabilitate a publicului o constituie aceea la care are loc contactul cu forma mesajului. Din acest motiv, conținutul și scopurile discursului, în contact cu caracteristicile publicului vor genera cerințe la nivelul construcției discursului.

La origine, tiparul dominant al discursului religios este baroc - nuanțat în ultimă instanță - bogat în imagini fragmentate care oferă perspective multiple, de tip senzorial, cu dinamici adresate mai degrabă compartimentelor afectiv și volitiv, toate acestea caracteristice lumii mediteraneene. Primele secole de creștinism vor prelua acest model retorico-persuasiv. Dincolo de disponibilitatea achiziționării și deprinderii acestuia, însă, capacitatea de a-l asimila și reproduce decurg din posibilitățile concrete ale sistemelor și uzurilor lingvistice particulare. Așadar, alături de caracteristicile procesului de traducere a textelor religioase (biblice, cazanii, hagiografii etc.), rămân importante istoria comunității lingvistice și capacitățile acesteia și ale limbii sale (care au putut conceptualiza sau nu anumite conținuturi și raporturi din realitatea ontică și ontologică și care au putut sau nu structura forme și căi de redare a respectivelor conținuturi și raporturi).

1. Studiul textelor biblice și al altor categorii de text religios scoate la iveală destul de multe situații în care apar alăturări de termeni apropiați ca sens. În general, astfel de structuri - adesea binare, dar nu neapărat - operează distincții mai mult sau

mai puțin fine, între realități și concepte. Plecînd de la o percepție nuanțată și o strădanie a numirii în consecință (pe o gamă care - prin observarea atentă și încercarea de a denumi cu acuratețe - începe de la sesizarea celor mai mici detalii, trece prin cuprinderea distincțiilor esențiale și poate ajunge la indicarea redundantă)¹, creatorii acestor texte utilizează toate mijloacele lingvistice pentru a epuiza perspectivele din care este conceptualizată o realitate, spre a obține maxima lămurire și adeziune a receptorului. Adeseori, astfel de șiruri epuizează valențele realității numite sau îi delimitează ferm posibilitățile, termenii implicați neconstituind, în mod strict, elementele unor perechi sinonimice². Situații de acest tip se întîlnesc în textul ebraic, în cel grecesc și în cel slavon, textele românești mergînd, direct sau indirect, pe urmele acestora.

Chiar dacă reușesc să exprime și să facă distincții și nuanțări, chiar dacă sînt redundante, astfel de situații sînt socotite ca rod al unor nevoi resimțite de către emițător. Cît de justificate erau aceste nevoi, care este gradul în care limba reflecta realmente astfel de distincții ori nuanțe, și care este măsura în care erau acestea percepute de către receptor în realitatea sa, vom încerca să observăm în urma analizei unor situații concrete. Totodată, este instructiv de urmărit dacă și în ce măsură astfel de situații contribuie la edificarea vechiului aspect literar românesc.

1.1. Cuprinzînd descrieri și succesiuni de întîmplări, în mod firesc, textul religios pune în act un stil prin care încearcă să precizeze nuanțele, să facă relatările limpezi, adîncind brazda trasată în mintea auditoriului: „Și *voiu răsipi* Eghiptul la limbi, și *voiu vîntura* pre ei pren țăr(i); și *vor conoaște* toți eghipteanii că eu sînt Domnul” (BB, *Iezechiel*, 30, 26), motiv pentru care enumerările vor să epuizeze tema oferind completitudine: „Și *frica* voastră și *cutremurul* va fi *pre toate fiarăle pămîntului*, și *pre toate pasărilor ceriului*, și *pre toate cîte să mișcă pre pămînt*, și *toți peștii mării* supt mîinile voastre am dat” (BB, *Gen.*, 9, 2), „*Mîniia* și *rîvnirea* și *turburarea* și *tremurarea* și *frica morții* și *pizma* și *pricea*; și în vremea odihniei, pre patu-ș, somnul noptii premenește gîndul lui” (BB, *Is. Sir.*, 40, 6), cu strictetea succesiunilor și a gradațiilor: „*Adecă me delungaiu, fugiiu și sălășuiiu* în pustie” (PH, 54, 8), ***de vînt să va clăti*** și ***de sila vînturilor să va deșrădăcina***” (BB, *Înț. Sol.*, 4, 4); „*setoșii și aprinșii*” (CCÎ, 207, 35-36); „*să spue și să propoveduiască*” (CCÎ, 235, 23-24) și cu prezentarea nuanțată a realității: „De această *purtătoare de lumină săptămîină* și de *cinstita zi a învierii* și de *biruirea spășitorului*, Domnului nostru, *prăznuitu-se-au cu lumina*, și *cu glasuri de bucurie* laudă *comîndatu-se-au*” (CCÎ, 126, 3-6).

¹ În fapt, astfel de denumiri rămîn subiective. Evoluțiile limbajului religios în lumea occidentală au mers în alte direcții, spre concizie și sobrietate (calificative care pot fi la fel de subiective). În acest punct se vede cel mai bine necesitatea ca la abordarea unor astfel de teme, cercetătorul să găsească o poziție al cărei caracter neutru să poată fi acceptat.

² O categorie asemănătoare, dar cu probleme speciale, este cea a enumerărilor care conțin șiruri lungi de termeni și pentru care româna nu reușește mereu să ofere echivalenți (vezi Al. Gafton, *După Luther*, Iași, 2005, p. 192-199).

Surprinderea realității din perspective care să o epuizeze se poate împlini prin uzul apoziției: „Și când să împlea vreama *Esthirii, featei lui Aminadav, fratelui tatălui Mardoheu*, a intra la împăratul, nemica n-au defăimat den carele au poruncit ei *hadîmul, păzitorul muierilor*” (BB, *Esthir*, 2, 15) sau prin utilizarea de modalități și forme diferite pentru a semnala aceeași realitate: „am venit *să mă cucerescu ție și să-ț dau cetatea aceasta întru mânil tale*, împărate!” (CPLR, *Palia*, 212, 11-12); „*Nu va nemernici lîngă tine cel ce vicleneaște, nici vor rămănea cei fără de leage în preajma ochilor tăi*” (BB, *Ps.*, 5, 5).

Este semnificativ și relevant ceea ce se întâmplă în stilul juridic, atunci când se încearcă definirea termenilor, unde realitatea, avînd asignat unul sau mai mulți termeni, este cercetată și surprinsă succesiv din perspective multiple și relaționate, de asemenea esența acesteia cu consecințele existenței ei în act: „Votrul sau supuitoriu se chiamă cela ce are mueri la casa lui, dă le ține pentru dobînda lui, carele-și dau trupurile dă le spurcă bărbații cei răi și fără omenie pentru puțină dobîndă pierzătoare de suflet” (LEGI Munt., 150, 4-6); „Nu numai cela ce are mueri slobode de în casa lui să chiamă supuitor și votru, ce încă și cela ce-ș dă roabele și slujnicele de să dezmiardă bărbații cu dînsele pentru dobînda” (LEGI Munt., 150, 7-9)³.

1.2. Posibilitatea de a exprima aceeași realitate sau același proces prin forme diferite nu semnifică în mod necesar că, în sînul acelei realități sau a acelui proces, există - fie și contextual - deosebiri proporționale sau de vreun fel. Dincolo de motivul expresiei variate, spre evitarea repetiției, astfel de situații exersează valențele limbii și performanțele receptorului, încercarea de a căuta motivații semantice în astfel de cazuri fiind lipsită de roade bune: „cîndu-l *opriia* năroadele să tacă și-i *cunteniia* fariseii și saducheii” (unde nu există o relație necesară sau dorită *a opri* sau *a tăcea*, cu referire la *năroade*, și *a cunteni*, cu referire la *fariseii, saducheii*), „nice să *teame* de primejdii, nice i-i *frică* de cei mai mari”. La fel se petrec lucrurile în: „Iară de vor fi vreunii canoniți ca să nu *se cuminice*, și le va sosi ceasul morții, atunce să *se priceștuiască* neapărat ca să nu se lipsească de sfinție ca aceia” (LEGI Munt., 295, 19-21), „*am oprit* rîurile ei și *am contenit* mulți-mea apeii” (BB, *Iezechiel*, 31, 15), „ședeia Hristos nu spre scaun, ce pre pămînt, de-ș *răposa* trupul și *odihniia* lîngă puț” (CCÎ, 157, 37-38). Uneori, astfel de schimbări de termen succed situației reflectate de surse, dar cel mai ades, ele constituie inițiativa autorilor români, care simt decalajele dintre nivelele de dezvoltare ale românei și ale limbilor-sursă, și fac eforturi pe toate căile spre a solicita limba sau pun la lucru toate posibilitățile limbii, dincolo de normele locale.

³ La modul rezonabil, este greu de acceptat că alăturarea celor doi termeni de mai jos se datorează tot nevoilor de clarificare terminologică, adică de a cuprinde în textul legii nu doar toate tipurile de fapte, dar și posibilele denumiri ale acestora, împreună cu perspectivele aferente: „De va fi dat neștine voe muerii sale să facă preacurvie (...) să chiamă *coduș* și *votru* muerii sale” (LEGI Munt., 177, 13-16). În acest caz, mai degrabă, credem că avem a face cu întărirea prin repetiție și insistență.

În: „Și praznicele Sventției Sale, câte sînt de-acum preste an și a tuturor ugodnicilor lui *să le prăznuim* cum să cade, de ni-i voia să avem plată de la Dumnedzău și de la svenți, pentru ce *vom sārba* și pentru ce *vom prăznu*”, prezent la Varlaam, deși termenii subliniați sînt sinonimi atît pe axa paradigmatică, cît și în context, se poate considera că termenii coocură, în principal, din motive de ordin retoric. Alături de ritmul discursului, unul de tip persuasiv, care impune o anumită lungime a enunțului, pe care suflul de aer se distribuie cu o anumită cadență, nevoia de a accentua o idee prin insistență nu se rezolvă aici prin reluarea aceluiași termen, ci prin utilizarea unui sinonim. Prezența celor două verbe nu este dictată de motive de ordin semantic, adică spre a induce sensuri ori nuanțe diferite, cerute de context sau de termenii cu care acestea se relaționează, ci este doar un mijloc stilistic de a intensifica valențele mesajului care se referă la îndemnul și bucuria de a sărbători. Tot la Varlaam apare și secvența: „acesta-i praznicelor *praznic și sārbațoare*”, care nu semnifică nicicum că superlativul *praznicul praznicelor* (care se desprinde din prima sintagmă) ar fi echivalent cu *sārbațoare*, că ‘sārbațoarea’, adică, ar fi ‘praznic suprem’. Acest șir de cuvinte este o construcție cu rol intensificator, prin care superlativul este urmat de un sinonim al celui de-al doilea termen, cu rolul de a întări prin repetiție conceptuală și nu de a epuiza prin schimbarea perspectivei și adăugarea de noi nuanțe.

1.3. Repetiția unui termen sau relația de succesiune dintre două sinonime poate juca și rol intensificator în cadrul unei structuri expresive cu valoare de superlativ. Alături de numeroasele situații în care apar construcțiile intensive, precum în: „ficle ne l-au viclenit”, „cu oprire să oprim”⁴, sînt de evidențiat situațiile precum: „*minunate ciudease*” (VS, nov., 22); „Vădzură apostolii *ciudesă mai minunată* decît cea dintîiu” (VARL), „și-i învăță *minunata și preaciudată* a sa taină” (CCĪ, 225, 21-22), în care, superlativul nu se mai realizează prin reluarea aceluiași termen, ci prin utilizarea sinonimului.

1.4. Situațiile de mai sus ilustrează o categorie de caracteristici ale discursului care își caută precizia, devine retorico-persuasiv și, prin unele trăsături și mize particularizează discursul religios. Varietatea ilustrărilor este limitată de căile apropiate, cu mijloace asemănătoare prin care redă în mod diferențiat un anumit concept ori concepte apropiate, toate acestea modulînd discursul conform anumitor intenționalități.

2. Adesea, discursul religios încearcă să transmită concepte și valori de sens apropiate, utilizînd termeni ale căror sfere semantice pot prezenta porțiuni de suprapunere. Lucrul acesta, însă, nu este la îndemîna oricărei limbi, deoarece o redare rafinată a conceptelor sau a nuanțelor acestora cere nu doar achiziționarea acestora, ci și un exercițiu de rafinare a expresiei.

⁴ Pentru această chestiune, vezi studiile lingvistice ale lui V. Arvinte din edițiile *Monumenta linguae dacoromanorum. Biblia 1688*, vol. I-V, Iași, 1988-1997 și *Biblia 1688*, vol. I, Iași, 2001.

Privind la textele românești, se observă ușor că două sînt problemele mai importante care apar. În primul rînd, de cele mai multe ori, efortul traducerii nu generează apariția unei nuanțări, ori a unei distincții, structura binară din limba română constituindu-se într-o pereche sinonimică. Cauza principală se află în nivelul de dezvoltare al limbii. Cu alte cuvinte, într-o mare măsură, evoluția comunității nu a condus către dezvoltarea cu acuitate a anumitor distincții la nivelul realității, care nu au avut cum să genereze rezultate corespunzătoare la nivelul limbii. Alteori, cînd aceste distincții au fost făcute, modalitățile de a le denumi au putut să fie mai variate decît denominarea printr-un termen special alocat. Dacă o limbă poate funcționa astfel, la momentul contactului dat de traducere ambele situații de mai sus o fac să fie nepregătită atît pentru achiziționarea de noi concepte, cît și pentru utilizarea unei alte modalități de denumire a unui concept deja cunoscut.

Cea de-a doua problemă decurge din solicitările și unele consecințe ale traducerii. Presiunea generată de limba-sursă (care poate lesne deveni limbă-model) este de natură să declanșeze tendința conformării la litera textului de tradus. În consecință, limba-țintă va încerca să respecte formele limbii-sursă, reproducînd modalitățile acesteia de redare a conținutului și a textului. Deprinzînd un anumit procedeu, limba-țintă îl va putea reproduce, chiar și în cazurile în care sursa nu mai exercită astfel de presiuni. În consecință anumite structuri se pot încărcă cu valorile fundamentale ale textului religios, devenind mărci stilistice și fiind utilizate și în alte categorii de discurs religios. Achiziția va fi cu atît mai marcată și mai solicitată cu cît, datorită noutății ei, nu va fi împovărată de conotații de uz și de sens.

2.1. Sub Gen., 23, 4, textul ebraic conține secvența: $\text{בְּשֵׁרֵי־חַוִּילָאֵי}$, adică ‘oaspete/străin, dar locuitor/rezident’, ideea fiind că este vorba despre cineva (Avraam), care a venit din altă parte, este străin, însă se află relativ integrat în comunitatea respectivă. Secvența este redată în textele grecesc și latinesc după cum urmează: $\text{πάροικος καὶ παρεπίδημος ἐγὼ εἶμι}$, respectiv: „advena sum et peregrinus”. Desigur, distincția este destul de subtilă, iar limbile se străduie destul de mult să nu o piardă, fiecare încercînd cu termenii pe care îi are la dispoziție să o reflecte satisfăcător. Pe urmele textului maghiar din *Pentateuhul* lui Heltai: „Idegen es iöueueny vagyoc közettetec”, autorii PO vor traduce: „striin și om venit sînt între voi”. Traducerea textului românesc s-a făcut prin consultarea paralelă atît a textului latin, cît și a celui maghiar, dar, pentru acest segment, a fost urmat cel de-al doilea. Se poate observa că, practic, indiferent de mijlocul lingvistic ales, cele două elemente nu au semnificații diferite. Atît în maghiară, cît și în română - după cum o atestă uzurile obișnuite ale celor două elemente - părțile au același sens, fiind interschimbabile.

Măsura acută în care traducătorul resimțea anumite nevoi este reflectată și de o situație precum ce de sub *Gen.*, 20, 1, unde magh. „es iöueueny vala” ‘eram venit’ este redat prin: „și era venit au striin” (PO). Aici avem a face cu o glosă în text, poate datorată la aceea că traducătorul român nu era sigur că receptorul ar fi înțeles prin *venit* ceea ce trebuia, motiv pentru care face o precizare cu rolul de a lămuri

sensul în context al termenului utilizat. Desigur, cititorul român își putea face o idee corectă asupra acestui segment prin perechea sinonimică, deoarece acesta percepe și analizează cei doi termeni nu separat, ci ca pe o pereche ale cărei elemente devin complementare, cel de-al doilea element întregindu-l pe primul.

Cînd perechea de termeni nu oglindește existența unor perechi corespunzătoare în textul de tradus, se poate considera că avem a face cu glose interne - adeseori reproducînd-se procedee deprinse -, prin care traducătorul participă la text facilitînd cititorului accesul la sensurile acestuia. În „sta-voiu *băsău* sau *în alean*” (PO, *Gen.*, 9, 5) (în textul magh. apare doar „boszszut állóc”) avem a face cu o astfel de glosă, prin care cititorul român ia cunoștință mai curînd de felul în care glosatorul a înțeles textul (sau vrea să-l transmită), decît de sensul exact al segmentului de tradus, deoarece, cu toate că glosa internă pare a fi determinată de senzația glosatorului cum că nu toți cititorii ar înțelege (eventual, în context) termenul de origine maghiară, relaționarea făcută nu este o restrîngere ori o nuanțare, lipsa de sinonimie a celor doi termeni nefiind aducătoare de nuanțe lămuritoare.

2.2. Sărăcia limbii și insuficiența termenilor necesari prin care să se numească noțiuni apropiate și, așadar, servind operării unor distincții fine, se observă foarte bine în cazul următor. Sub *Gen.*, 25, 23 apare: „Doao *limbi* în *zgăul* tău sînt și doao *năroade* den *pîntecele* tău se vor împărți” (BB); Δύο ἔθνη ἐν τῇ γαστρὶ σου εἰσιν, καὶ; δύο λαοὶ ἐκ τῆς κοιλίας σου διασταλήσονται (*Sept.*); „Doao *neamure* sînt în *zgăul* tău, și doao *fealiure de oameni* despărți-se-vor din *trupul* tău” (PO); „Két *nemzetség* vagyō a te *méhedbe*, es két *fele nép* oszlic meg a te *testedbö*” (*Pentateuhul* lui Heltai), „duae *gentes* in *utero* tuo sunt et duo *populi* ex *ventre* tuo dividuntur” (*Vulg.*).

Pentru prima pereche, în textul ebraic apar: בְּבִטְנֵי וְיִשְׁנֵי לְאֻמִּים מְשֻׁבְּרִים וְלִמְלָכֹת מְשֻׁבְּרִים וְגוֹיִם וְגוֹיִם, unde גוֹיִם (*goyim*) și לְאֻמִּים (*leumim*) semnifică ‘națiuni, gentili’, respectiv ‘popoare, neamuri’. Perechea aceasta permite să se observe că, deși sînt capabile să opereze o astfel de opoziție, atît în realitate, cît și în concept, limbile implicate nu dețin distincții care să o evidențieze prin termeni (lucrul acesta este valabil și pentru cazul traducerilor moderne, precum: Segond, B.Jer., Luther, K.J. etc.). Altfel, spus, chiar dacă opoziția între ‘alteritate etnică’ și ‘neamul propriu’ există, ea nu este marcată prin termeni speciali. Termenii din textele grecesc și latinesc (ἔθνος, respectiv *gens*) au dobîndit, în cadrul traducerilor *Pentateuhului*, sensuri speciale ce încercau să redea termenul ebraic corespondent. În fapt, însă, cei doi termeni aveau valori precum: ‘grup de indivizi care se constituie în comunitate pe baza unei ascendențe (masculine) comune’, ‘trib, neam, popor’. Abia încercarea de traducere a textului ebraic va modula - contextual - acești termeni, care vor denumi același lucru, dar cu referire la un alt grup etnic decît al evreilor. În fapt, distincția nu era marcată lexical în limbi, ‘străinii de neam’ fiind denumiți prin felurite structuri sintactice sau prin termeni al căror sens se degaja contextual, pe baza unor uzuri lingvistice proprii fiecărei limbi. Privind la strădaniile de resemantizare contextuală a termenilor, care se constată în cazul limbilor ce traduceau din ebraică, dar și ale celor ce traduceau fără sprijinul textului, se observă că, în fapt, toate acestea căutau

soluții de traducere prin care să lămurească textul, adică nu apelau la un echivalent propriu care exprima același sens (întrucât nu aveau așa ceva) și nici nu întemeiau astfel, în propria limbă și în propriul univers conceptual, o distincție atât de netă încât să necesite termeni speciali.

Mai interesant în acest caz - în care este vorba despre Esau și Iacov, adică despre părintele edomiților și cel al israeliților - este că fiind prezentați, încă din perioada intrauterină, ca punctele de origine ale unor neamuri diferite, pentru *ambii* se folosește termenul *goy*, prin care se denumesc neevreii. În acest context există o posibilitate ca perechea aceasta de termeni să fi fost folosită precum cealaltă pereche a versetului, conform tipului exemplificat sub 1.2. Termenul pentru ‘pîntece’ se alătură celui utilizat metonimic, și care semnifică ‘organe interne’ pentru ‘trup’. Precum în cazul altor concepte, textul ebraic face, adeseori, astfel de relaționări, prin care sensul ‘uter’ este echivalat contextual cu ‘pîntece’, ‘șale, rinichi’, ‘coapsă’, ‘trup’. Cauzele țin atât de modalitatea în care se concep respectivele realități în spiritualitatea ebraică, dar și de cea în care se încearcă redarea acestora, fără, însă, a lipsi mereu relația cu nevoia redării prin sugestii (ceea ce implică și variația) a anumitor concepte. În cazul acestei perechi avem a face cu utilizarea a doi termeni pentru a denumi același concept și a trimite către una și aceeași realitate.

Totuși, în cazul primei perechi, credem mai degrabă că autorii textului ebraic au folosit doi termeni diferiți, chiar opuși, nu spre a semnifica faptul că feții nu erau înrudiți, ci că ei vor genera două neamuri atât de diferite pe cît o marca distincția lingvistică între termenii utilizați. În acest caz, o analiză prea profundă nu poate să nu observe că brevitățile exprimării a generat lipsa precizării necesare: Esau și Iacov sînt de același neam, nu sînt gentili, dar unul va genera gentili, celălalt evrei (acest ultim element este precizat în partea a doua a versetului, însă aici se spune doar că vor apărea două popoare - termenul al doilea, *leumim* - deci fără a se face distincții de tipul gentil / evreu).

În contextul în care situația nu este limpede în punctul ei de plecare, în care limbile-țintă nu dețin în mod natural și de la sine distincțiile de tradus, preluarea lor nefiind urmată de însușirea reală a acestora, nici de către limbă, nici de către vorbitor - adeseori nici măcar de activarea lor doar la receptorul textului biblic -, strădaniile de a reda acele distincții nu trec de utilizarea unor termeni care nu reprezintă altceva decît sinonime. Deși, în acest caz, textul nu este limpede, o astfel de distincție este în măsură să dezvăluie anumite mecanisme lingvistice. Practic, avem a face cu situația în care o spiritualitate face și utilizează în mod firesc o distincție, care îi este caracteristică pînă la a se afla la fundamentul acelei spiritualități. De cealaltă parte, avem a face cu limbi care nu marchează acea distincție decît ocazional și contextual, deci fără a avea mijloace lingvistice speciale, edificate în acest scop. Apariția distincției într-un text nu este suficientă pentru a o transfera în respectivele limbi și spiritualități. Încercarea de a reda distincția nu va putea fi sprijinită de existența unor termeni la fel de individualizatori precum cei din

limba din care se preia distincția, mai mult, chiar operată (cu slabe mijloace), acea distincție nu va funcționa în afara textului.

2.3. La fel de evidentă este situația de sub *Tim.*, 3, 16, pentru care NTB și BB prezintă: „Toată Scriptura de Dumnezeu e răsuflată și-i de folos spre *învățătură*, spre *certare*, spre *dojană* și spre *învățătură*, carea-i în dreptate”, respectiv: „Toată scriptura de Dumnezeu e suflată și de folos spre *învățătură*, spre *vădire*, spre *îndireptare*, spre *certarea* cea cu dreptate”. În textele latinesc și grecesc versetul acesta apare după cum urmează: „Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad *docendum*, ad *arguendum*, ad *corripiendum*, ad *erudiendum* in iustitia” (*Vulg.*), πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ. (N.T.gr.).

Conceptele evidențiate sînt: ‘învățătură’, ‘muștrare’, ‘îndreptare’, ‘educare’, ceea ce reprezintă treptele imaginate în lumea antică pe care are loc procesul de educare⁵. Aceste concepte se exprimă în ultimele două texte prin termeni proprii și cu claritate. Lucrul acesta nu se petrece și în cele două traduceri românești. Cauza stă în lipsa unor distincții conceptuale între treptele procesului, fapt reflectat și la nivel lingvistic. De aceea, traducătorii vor încerca să redea cumva ideea, folosind termenii pe care îi au la dispoziție. Pe lângă faptul că utilizatorii limbii nu fac acele distincții, deci nu ar ști cu exactitate la ce se pot referi referi acei termeni și care este uzul lor contextual, cuvintele folosite se află și în relații de sinonimie sau de opoziție care nu ajută prea mult pe receptor. **Putem crede, cel mult, că autorii și revizorii traducerilor (din care prima este incomparabil mai potrivită) au încercat - sub presiunea textului de tradus care cerea anumite sensuri - să resemantizeze niște termeni spre a-i investi cu valori de care aceștia erau capabili și spre a transfera acele distincții și în mentalul receptorului român.** Spre deosebire de cazul precedent, întrucît nu este vorba despre o distincție fundamentală și pe care să se întemeieze viața întregii comunități, de data aceasta, șansele ca distincția să se impună erau mult mai mari, fiind vorba despre o situație în care achiziționarea modului de a concepe un proces complex era posibilă, întrucît era vorba despre un proces prezent la întreaga umanitate, doar modalitățile de desfășurare a acestuia fiind diferențiate, dar nu în chip definitiv și imuabil.

2.4. Secvențele: *Stupebant* autem omnes, et *mirabantur* (*Vulg.*, FA, 2, 7), ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον (N.T.gr.) apar în textele românești după cum urmează: „*Mira-se* toți și *să ciudii*” (NTB); „*Și să ciudii* toț și *să mira*” (BB). Simplul fapt că autorii celor două texte românești au procedat invers unul față de celălalt spune dintru început, cel puțin că o astfel de distincție nu era clară și stabilă în limba română. Textul vrea să spună că ‘toți erau uimiți și se minunau’, grație

⁵ Vezi și Al. Gafton, *Termes appartenant au champ sémantique ‘éduquer’. Une perspective diachronique sur le processus*, în *In Magistri Honorem Vasile Frănilă, 50 de ani de carieră universitară*, Tîrgu-Mureș, 2012, p. 223-245. (versiunea românească se află sub <http://media.lit.uaic.ro/gafton/educa.pdf>)

destul de fină, de altfel, pe care versiunea latină o exprimă foarte bine, în vreme ce textul grecesc utilizează sinonime apropiate. Având în vedere că textul grecesc este cel original, se înțelege că distincția subtilă de acolo este adâncită în textul latin. Pe urmele acestuia, NTB traduce exact, ‘uimirii’ succedându-i ‘uimirea profundă și mistică’. Textul BB - revizie a celui precedent, dar pe baza textului grecesc, adică un fel de versiune a NTB, „corectat” cu textul grecesc - respinge soluția și inversează termenii. Chiar dacă se are în vedere situația din textul grecesc, se observă că utilizarea acelorași verbe, dar invers, arată că limba română încă nu avea claritatea anumitor concepte și, în cazul unor concepte mai subtile, între care existau gradații fine, nici nu deține o relație strictă între termen și concept. Faptul acesta constituia o slăbiciune care ieșea la iveală în cadrul contactelor cu limbi superior organizate și bine exersate⁶.

3. Adeseori, astfel de strădanii sînt lipsite chiar și de rezultate slabe precum cele de mai sus, încercarea de a traduce avînd drept consecință apariția de termeni sinonimi, care nu reușesc să distingă între conceptele pe care ar trebui să le transfere în mentalul receptorului. În fapt, traducătorul sau revizorul sînt puși în fața unor distincții pe care nu mai reușesc nicicum să le reflecte la nivel lexical, fie întrucît nu le pătrund cu adevărat, fie întrucît limba română nu îi ajută nicicum.

3.1. Neputințele limbii române în a reda conceptele reflectate în textele-sursă și solicitate de către conținutul textului capătă plenitudine prin evidența lipsei conceptelor peste care se suprapune perfect lipsa termenilor în situații precum: „malleator et faber”, „obsecrationes et orationes”, „sapientia et intellectu spirituali”, „dona et sacrificia”, unde eforturile traducătorilor și revizorilor nu reușesc să actualizeze decît sinonime: „meșter și faur” (PO, *Gen.*, 4, 22); „să facem rugă și rugăciuni” (CP, *1Tim.*, 2, 1); „în toate mîndriile și înțelepciunile” (CP, *Col.*, 1, 9); „dar și poclon” (CP, *Evr.*, 5, 1); „Cisla, în carea Moisi proroc scrie mainte sama și numărul fiilor lu Israil” (PO, 5, 5-6); „printru multe folosuri și hasne” (PO, 7, 12); „O, fericăți de posnicii și agiunători” (CS, 270, 7); „măzditorii și luători de mită” (VS, mart., 12); „Iară de va sărăci frate-tău ce iaste cu tine și va slăbi cu mînele lîngă tine, să-l ajuț pre el ca pre un venetic și nemearnic și va trăi frate-tău cu tine” (BB, *Lev.*, 25, 35); „să-i slobozească și să mîntuiască pre ei den nevoe” (CCÎ, 234, 2-3); „slobozitoriu și mîntuitoriu” (CCÎ, 142, 3); „să se spăsească și să se slobozească” (CCÎ, 144, 5-6); „să se teamă și să se înfricoșaze” (CCÎ, 235, 10); „E dereapta credință creștinească învîrtoșară și întăriră” (CCÎ, 182, 25-26); „miluire și milostivnicie” (CCÎ, 226, 29); „munca și chinul” (CCÎ, 150, 17-18); „înălbeaște florile, pre altele rușaște, pre altele învinețește, altele mohoreaște” (CCÎ, 158, 35-36); „rușaște și mohoraște” (CCÎ, 192, 11); „a mișelului și a săracului” (CCÎ, 173, 21); „Și-într-acela chip și obraz sîmt preuții” (*Ieud*); „conețul și sfîrșitul” (CPLR *Sind.*); „ziditoriu și tvorețul”; „iară de războae ce-au fost spre dracul diavolul, de la Isaiia văzătoriu de Serafimi sa înțeleagem, cî însuș Domnul Dumnezeul nostru, Isus

⁶ Vezi și „să mirară și să spămîntară” (VS).

Hristos, singur înglоти-se spre toate *tăriile drăcești și putearile întunearecului* surpă” (CCî, 175, 21-25).

Tot aici stă și o pereche frecventă în vechile texte românești. Avînd în vedere valoarea etimologică a substantivului *muncă*, dar și cu care acesta apare de nenumărate ori în limba română veche, este evident că în: „vreamea *munciei* și *chinului*” avem a face cu un binom sinonimic. Chiar dacă *muncă* deja cunoaștea valoarea actuală în limba veche, el circulînd cu ambele sensuri, ar fi eronat să se presupună că, aici, *muncă* ar semnifica altceva decît ‘chin, trudă’. Nu generează nuanțe sau sensuri nici termenii din: „*chinuitul* și *muncitul*” (CCî, 226, 18); „*păcătoșilor* aduc *muncă* și *chin*” (CCî, 214, 9-11), unde practic, avem a face cu repetiții intensificatoare. Întocmai aceeași este și situația binomului „*cazne* și *munci*”, pentru care ar fi un efort nerealist acela de a presupune că, aici, primul element avea valoarea etimologică ‘învățătură (dobîndită prin strădanie anevoioasă și prin pedepse)’. Alăturarea și contextul (este vorba despre ‘tortură’) impun sensul ‘chin’ pentru ambele forme.

În aceste cazuri - desigur, în grade foarte apropiate - se poate considera că unul dintre cele două elemente este inutil sau redundant din punct de vedere lingvistic, adesea chiar stilistic sau retoric. Totuși, aceste segmente care conțin sinonime totale coordonate copulativ arată că, sub presiunea unor tipare lingvistice și conceptuale străine, în limba română se amorsaseră și se exersau procesele prin care axa paradigmatică a limbii se reconfigurează, elementele acestora trecînd de la concurența de tip natural la cea de tip cultural, în care pozițiile pe axa paradigmatică și ocurențele în cea sintagmatică se dobîndesc pe baza capacității de a împlini propriile valențe prin claritate, suplețe și eficiență în comunicare, aptitudinile proprii fiind concordante cu cerințele și necesitățile sistemului în actul de comunicare.

Uneori, chiar cînd încearcă, în modul cel mai evident, să facă distincții, autorul român nu face decît să arate că lucrul acesta îl depășea. Astfel, în CCî, 211, 29-30 apare următoarea definiție: „Boala amu iaste în multă vreamă chinuire, iară betejala în puținea vreamă e slăbire trupului”, bazată pe durată și gravitate. E un caz care arată, mai curînd, problemele care puteau apărea atunci cînd doi termeni sinonimi, de proveniențe diferite, intrau în concurență, vorbitorul simțînd nevoia de a-i păstra, dar fără a avea soluții de ierarhizare generate de uz. În astfel de cazuri, orice definiții ale vorbitorului, în măsura în care nu constituie simple constatări ale situației din uz, sînt imprimate de arbitrar. De altfel, Coresi însuși notase ceva mai sus: „de va cădea el în boală și betejală rea” (CCî, 148, 17-18).

De aceea, credem că observarea situațiilor acestei categorii evidențiază faptul că, în mod rezonabil, între termenii relaționați în cadrul contextelor ilustrative nu se pot face distincții reale și eficiente. Efortul de a le căuta ar fi nerealist. Termenii de mai sus sînt sinonimi diferențiați doar prin origine, mod de formare, valori dobîndite prin uz, context și eventual, în plan diastratic. Acestor cuvinte nu li se poate atribui capacitatea de a se distinge altfel, în primul rînd, întrucît, ei înșiși, nu se distingeau

între ei ca purtători ai unor sensuri, valori și nuanțe diferite - nici în plan paradigmatic, nici în situațiile concrete de natură să-i pună în relații de echivalență contextuală. Pe de altă parte, incapacitatea lor de a opera și de a purta distincții este cât se poate de evidentă în cazul în care acești termeni, cu istoria și uzul lor concret, ar fi imaginați ca îndeplinind un astfel de proces. Emițătorul sau receptorul nu ar putea, practic, să utilizeze acești termeni cu valorile lor și, totodată, să îi pună în conjuncție spre a-i folosi ca creatori, depozitari și vehicule ale unor distincții atât de fine. Ineficient, un astfel de efort ar depăși modalitățile prin care uzul limbii își procură și cheltuie energia.

3.2. O formulă precum „*Bucurați-vă și vă veseliți*” străbate vechile texte religioase, recitându-se încă și în zilele noastre; ar rămîne mult prea pedantă și nerealistă o încercare de a căuta aici o distincție la nivel de nuanță semantică, susținându-se că formula ar pune în lumină două stări între care traducătorii ar fi făcut distincții fine. Formula este redundantă, ceea ce face ca îndemnul să fie unul insistent, motivul pentru care nu se reia unul dintre verbele găsite fiind acela că astfel s-ar fi creat o repetiție supărătoare, pierzându-se, totodată, valoarea intensificatoare și persuasivă.

3.3. În: „Și cu acestea cuvinte *îngrozi și înfricoșă* pre toți episcopii” alăturarea se produce între doi termeni între care diferența se localizează la nivelul gradului de intensitate. Mai mult, observînd că termenii stau invers, nu vom putea susține că binomul aprofundează starea emoțională prin insistență, cel mult că încearcă să o facă mai vastă. Oricît de fină ar fi analiza, însă, factorul cel mai important este receptorul căruia i se adresează textul, iar pe seama acestuia nu pot fi puse prea multe disponibilități analitice. Probabil că nici autorul nu poate fi împovărat astfel. De aceea, credem că structura doar încearcă să redea intensitatea printr-o succesiune de doi termeni cu sferă comună, diferențiați prin nuanțe pe care, practic, autorul textului nu mizează.

3.4. În: „Că apropiindu-ne cătră acel nevinovat trup și singe, simtem *curățiți și lămuriiți* pentru pocăința păcatelor și pentru ispoveadanie” (VARL, 46, 37-40) avem a face cu un caz tipic în care elementele perechii se află în strînse relații de sinonimie, atât pe axa paradigmatică, cât și pe cea sintagmatică. Desigur, sinonimia nefiind totală, ele nu sînt permutabile în toate situațiile în care pot apărea. Cu toate acestea, valorile termenilor sînt atât de apropiate încît doar utilizarea lor în anumite poziții ale unor contexte poate genera anumite roluri. Astfel, cel de-al doilea termen - propriu enunțurilor în care se vorbește despre puritatea unui metal prețios (dar și a altor materii considerate valoroase ori importante, cum ar fi făina de grîu) - poate avea aici valoarea unui superlativ, indicînd treapta de desăvîrșire cea mai de sus pe care omul o poate atinge în efortul sisific de purificare. Acest uz metaforic și relația dintre cei doi termeni sînt curențe în textele vechi: „Și vor fi cei rămași *cinștiți* mai vîrtos decît aurul *cel lămurit*, și omul mai mult *cinstit* va fi decît piatra de safir” (BB, *Is.*, 13, 12), unde, în ciuda unor greșeli de traducere, ideea de redat era aceea că oamenii vor fi mai prețioși (și prin raritate) decît aurul fin.

3.5. În: „Niciodată nu încetează *vrăjmașul* și *luptătorul* nostru *satana* să spurce cu *pîră* și *clevete* traiurile oamenilor celor buni și mai mult ale arhierilor” (LEGI Munt., 81, 25-27) atrag atenția două șiruri. *Vrăjmașul* și *luptătorul* sînt, practic, sinonime, și tot astfel stau și față de al treilea termen: *satana*. Dacă acesta din urmă se justifică prin faptul că numește - cu numele propriu ei - realitatea anterior prezentată printr-un termen definitiv, deci ar avea valoare de apozitie, primii doi sînt sinonimi în context și doar intensifică, dar fără a nuanța⁷.

În cazul perechii următoare, lucrurile stau doar parțial astfel, observarea acesteia, însă, va permite înțelegerea felului în care se construiau astfel de enunțuri. Deși, în plan paradigmatic, precum și prin contextele în care puteau apărea *pîră* și *clevete* puteau avea valori relativ diferite, în contextul de mai sus, trimit către același proces. În: „Să știți, o, antiohianilor, că *cu strîmbul am pîrît pre Petr!* Că *acela iaste svînt om și eu l-am clevetît fără de vină!*” (VS, 141, 12-13), avem a face cu un enunț în care membrul al doilea reia pe primul, cu o singură precizare (Petru este numit „om sfînt”). În rest, reluarea este întocmai, chiar dacă termenii implicați diferă: „cu strîmbul” / „fără vină”; „am pîrît” / „am clevetît”. În ambele exemple se observă că termenii care, luați singuri, puteau avea valori particulare, prin faptul că sferile lor semantice aveau o porțiune comună, care includea aceleași note, precum și datorită faptului că, puteau fi utilizați în succesiune contextuală, spre a exprima gradat o realitate complexă, această coprezență îi putea afecta pînă la a-și pierde capacitatea de a exprima grade succesive, caz în care succesiunea în context genera o intensitate echivalentă cu cea a repetiției din cazul intensivelor caracteristice limbii ebraice.

Textul din care provine acest exemplu facilitează o astfel de concluzie întrucît, este un text mai degrabă compilat decît tradus, ceea ce înseamnă că autorii își luaseră oarecari libertăți, procedeele utilizate fiind deprinse și puse în act, presiunea unei surse fiind mult redusă.

4. În contextele cu care s-a exemplificat, termenii evidențiați nu au rolul de a aduce un plus de informație semantică, ci pe acela de a sublinia și accentua, de a intensifica prin repetiție sinonimică o anumită valoare, purtată de primul termen. Faptul acesta este cu atît mai relevant cu cît el se petrece în cadrul unei enumerări, așadar al unei structuri care, prin ea însăși, deține valențe intensive. S-ar putea spune că, în astfel de cazuri, o eventuală nuanță pe care termenul sau termenii cu valoare intensificatoare o aduc nu este reținută decît în măsura în care, în felul acesta, se consolidează sugestia intensivă a structurii rezultate.

Situațiile precum cele de mai sus se datorează în primul rînd presiunii textului străin, o dată ca text de tradus (nu se putea ignora ceea ce era de tradus, chiar dacă

⁷ Pentru relația din epocă dintre acești termeni, vezi și: „se fure de la oameni sveatul sau de la Dumnezeu sparge-se-va, e se de la Dumnezeu fure nu-l puteți sparge acela, doară cumva și lu Dumnezeu *luptătoriu* afla vă vreți” (CB, FA, 5, 38-39), același termen apare și în CP și NTB, dar nu și în BB: „de va fi den oameni sfatul acesta au lucrul acesta, să va răsipi. Iară de iaste de la Dumnezău, nu veți putea să-l răsipiți, ca nu cîndai și *vrăjmași* lui Dumnezău să vă aflați”, unde este vorba despre ‘împotrivire’, nu despre ‘luptă’.

sistemul limbii române se afla într-o etapă în care, prin traducere, suferă unele torsiuni) și apoi ca model asimilat și reproductibil.

Importantă de studiat este această ultimă situație, în care, după ce se ia cunoștință de existența și posibilitatea adoptării unei structuri, au loc anumite procese.

Procedeul poate servi uneori nuanțării, în felul acesta limpezindu-se sensurile printr-o alăturare care are rolul de a delimita. Apariția sinonimiei explicative (prin care traducătorul este aproape forțat să folosească un anumit cuvânt sau dorește să îmbogățească limba) nu este doar un simplu procedeu de instruire a cititorului, care își face o imagine asupra sensurilor unui cuvânt prin intermediul celui alt, pe care se presupune că îl cunoaște. În cazurile aici studiate aceasta poate fi doar o consecință, neurmărită de către traducător, care doar întâlnește în textul străin respectiva structură. În fapt, tot mecanismul este pus în mișcare doar pentru a reproduce sau a utiliza un procedeu persuasiv prin care se intensifică un element al discursului și se induce la receptor o stare. Alteori, însă, alăturarea operată de către traducător (cazul PO, spre exemplu, unde se întâlnesc textul maghiar și cel latinesc, iar traducătorul nu poate renunța la nici una dintre cele două soluții), cel care colaționează în traducerea sa două sau mai multe modele.

Alteori, numai nevoia de expresivitate este cea care impune respectivele alăturări (în sensul că se evită astfel structuri și alăturări care ar face ca textul să fie rebarbativ). Dar efortul de evitare a repetiției, și variația expresiei semnifică deja că sensurile cerute de text în respectivele locuri sînt foarte apropiate. În cazul în care procesul de formare a aspectului literar se află într-o etapă care se particularizează prin acumularea de forme și procedee, ceea ce caracterizează sistemul este existența multor forme între care încă nu s-au creat relații stabile, uzuri și combinații relativ fixe, aspectul literar nedezvoltînd încă protocoale clare de comunicare și de exprimare. În acest fel este potențată posibilitatea apariției de numeroase structuri în cadrul cărora expresia, deși de multe ori destul de vagă, prezintă numeroase valențe de formare și semnificare.

*

5. Considerațiile asupra dimensiunii retorice inerente textului și discursului religios nu pot neglija solidaritatea naturală între cuvînt și faptă. Atît textele sacre, considerate ca măsurarii de limbă, de civilizație și de cultură, cît și mai mult sau mai puțin bogatele corpusuri textuale și discursive pe care ele, datorită unor necesități diverse, le reclamă, le întrețin și le autorizează, sînt mărturii ale condiției performative a comunicării religioase. Cuvîntul este menit a se edifica în și prin faptă, după cum fapta trebuie să aibă proprietatea de a fi o punere în practică a cuvîntului. Retorica religioasă este o retorică mixtă, o retorică întemeiată pe conlucrarea între ceea ce se spune (gr. *legomena*) și ceea ce se face (gr. *drōmena*)⁸.

⁸ Dowden, Ken, „Rhetoric and Religion”, în Worthington, Ian (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell Publishing, 2007, p. 320-333.

Considerată din perspectivă semiotică, trăsătura comună a actelor de comunicare prin care se manifestă desfășurarea plenară a vieții religioase este natura lor ritualică. Specificul comunicării religioase derivă dintr-o tradiție de întrebuințare a semnelor, tradiție complex formalizată și actualizată, ceea ce, din unghi retoric, presupune existența unor mijloace, tehnici și strategii de desfășurare optimă și eficientă a comunicării. În consecință, studiul retoric al resurselor de limbaj prin care se edifică un act de comunicare religioasă precum și explorarea modalităților prin care respectivele resurse sînt valorificate pentru a conserva și dezvolta forme și conținuturi menite să exprime idei, credințe și practici religioase se cuvine să aibă în vedere, între altele:

- a) cadrul și protagoniștii,
- b) intenția comunicării,
- c) alcătuirea acesteia,
- d) potențialul ei persuasiv și
- e) efectele directe și indirecte pe care ea le dezvoltă.

6. Creștinismul a moștenit și a întreținut o tradiție retorică participativă⁹. Moștenirea iudaică și cea greco-latină au contribuit în chip diferit, dar consistent la închegarea, dezvoltarea și rafinarea unor tipare retorice întemeiate, la origine, pe rugăciune și pe citirea și comentarea Scripturii. Actul de a transmite învățătura sacră prin viu grai, prin apostolat, este, în raport cu tradiția iudaică, o inovație: „Hristos”, observă James Murphy, „a introdus un element retoric inexistent pînă atunci în istoria umanității, anume dispoziția ca discipolii să-i răspîndească ideile prin viu grai”. Pe fondul distincției între ‘a predica’ și ‘a învăța’, distincție respectată și practică în *ars praedicandi* din vremea lui Iisus, modelele retorice creștine (catehetic și omiletic, mai ales) fondate pe autoritatea Scripturii și întărite de autoritatea cuvîntului lui Hristos au presupus de la început, și predicile hristice o dovedesc fără tăgadă, o împletire între hermeneutică și exortatie¹⁰, iar o astfel de legătură între ceea ce se adresează minții și ceea ce se adresează inimii a determinat de la început crearea, respectarea și conservarea unor cadre discursive potente.

Ca discursuri cu rol capital în răspîndirea creștinismului, actul de a predica și actul exegetic reflectă bazele tradiției retorice participative. Ca metadiscurs cu rol principal în problematizarea logosului sacru, discursul religios are ca reper Scriptura, considerată ca sursă de autoritate și izvor de argumente absolute, apodictice. În consecință, astfel de acte de comunicare religioasă nu se pot desfășura în afara cadrelor care le legitimează identitatea religioasă și eficiența retorică.

În termenii retoricii din Antichitatea greco-latină, cuvîntul de învățatură religioasă pune în lumină conjuncția între logos (ceea ce se problematizează), ethos (autoritatea retorului) și pathos (poziția față de problemă și distanța față de

⁹ Murphy, James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe Arizona, 2001 [1974], p. 273.

¹⁰ Murphy, James J., op. cit., p. 278.

autoritatea retorului)¹¹. Nu este, așadar, lipsit de importanță faptul că în predicile hristice se insistă asupra ideii că Divinitatea se face simțită în tot ceea ce ne înconjoară, că ființa umană poate ajunge să afle ceva despre Dumnezeu, dacă omul ia aminte la felul de a fi al lumii fenomenale¹². Această idee esențială dovedește că intenția de comunicare care animă și hrănește energiile discursului este aceea de a interacționa cu membrii comunității creștine, spre a le induce o mentalitate și spre a le dezvolta orizonturi noi de înțelegere și de comportament. Într-o perioadă în care discursul era, de regulă, configurat prin forța de convingere a oratorului, luminând cel mai adesea autoritatea, cunoștințele, valorile și talentul acestuia de a cuvînta, predicile hristice poartă însemnele retorice ale orientării asupra unui auditoriu. Această schimbare de perspectivă asupra actului de cuvînta, dinspre EU spre TU/VOI, va deveni, mai apoi, prin misiunile apostolice și prin activitatea cultural-religioasă a marilor spirite ale creștinătății, trăsătura definitorie a procesului de comunicare prin care s-a asigurat răspîndirea Scripturii.

7. Prin situarea (spirituală) a receptorului în centrul de greutate al actului de comunicare religioasă se dezvoltă câteva consecințe retorice remarcabile.

În primul rînd, comunicarea devine coalescentă. Negocierea distanței retorice dintre indivizi nu se mai realizează numai de cît prin depășirea unor obstacole, reale sau presupuse, care stau între transmițător și receptori, ci mai degrabă prin potențarea unei poziții comune pe care protagoniștii actului de comunicare o împărtășesc. Astfel, energia consumată pentru a cuceri mințile și inimile receptorilor, pornindu-se de la premisa existenței unor deosebiri între EU și TU/VOI, este convertită în energie generată de contopirea celor două categorii de atitudini spirituale, cea de transmițător și cea de receptor, ceea ce face ca lianturile între personalitatea agentului discursiv și perspectivele receptorilor să devină mai pregnante și mai semnificative decît eventualele discontinuități. Astfel, intențiile de comunicare ale transmițătorului fuzionează, cel puțin în principiu, cu trăirile vii ale receptorilor. De exemplu, epistolele pauline sînt exemplare în a sublinia grija predicatorului față de beneficiile spirituale ale ascultătorilor, nu față de succesul său la public¹³. Oratorul creștin se află în slujba auditoriului iar autoritatea și credibilitatea sa derivă din însăși misiunea de a face cunoscută puterea cuvîntului lui Dumnezeu.

În al doilea rînd, relația participativă, de comuniune, în care se înscriu protagoniștii unui act de comunicare religioasă determină o desfășurare distinctă a procesului persuasiv. Dată fiind natura extraordinară a logosului problematizat,

¹¹ Pentru descrierea logosului ca problematizare și a ethosului ca expresie a umanității împărtășite, a se vedea Michel Meyer, *Principia Rhetorica. Teoria generală a argumentării*, ediție românească de Aurelia Stoica și Constantin Sălăvăstru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2010, capitolul „Ethos, logos, pathos în interacțiunea retorică”, p. 203-251.

¹² Murphy, James J., op. cit., p. 279.

¹³ Murphy, James J., op. cit., p. 282.

cuvântul lui Dumnezeu, logos revelat, precum și autoritatea Scripturii, considerată ca pivot argumentativ și ilustrativ a cărei autoritate sacră nu comportă un probatoriu factual, interpretat pe bazele, fie ele și cele mai înalte, ale înțelepciunii și iscusinței omenești¹⁴, persuasiunea este o rezultantă a coalescenței între ethos și pathos. Ca expresie profundă a unei umanități împărtășite și ca principiu de autoritate din care se degajă forța de convingere¹⁵, ethosul agentului discursiv se proiectează în reacțiile, trăirile și comportamentele receptorilor, cu care, de altfel, intră în rezonanță și pe care le animă. Ca resort performativ, ca forță ce pune în mișcare ființa, ethosul își caută sau dezvoltă, ca într-un cuplu de forțe, o altă forță care să-i fie aidoma, totuși deosebită. Acesta este pathosul. Spre a funcționa în chip armonios, rațiunea și caracterul află în pasiune un corepodent de egală intensitate.

Tehnica esențială de echilibrare a celor trei forțe persuasive este recursul la energiile cognitive, volitive și afective ale auditoriului. Acest proces este mai mereu prezent între recomandările unor autori de manuale de retorică sacră¹⁶, în care se subliniază că, pentru a rezona cu auditoriul său, retorul trebuie a) să ia contact cu posibilitățile intelectuale și emoționale ale auditoriului, b) să și le asume în chip profund și c) să le valorifice cu pricepere. În relația cu receptorii săi, un transmițător experimentat este atît proiectiv, intuind, anticipînd gama de trăiri ale ascultătorilor cît și efectiv, potrivindu-și cuvîntul și gestul cu reacțiile acestora. Prin predică mai ales, oratorul creștin este un iconom de pasiuni, iar blamul¹⁷ și lauda¹⁸, ca evidențe

¹⁴ Merită amintită, în acest sens, deosebirea de finalitate pe care apostolul Pavel (1 Corinteni, 4,5) o face între cuvîntarea meșteșugită retoric și punerea cuvîntului omenesc în slujba logosului divin: „Și cuvîntul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvântări de ndupcare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii, pentru ca credința voastră să nu fie întru înțelepciunea oamenilor, ci întru puterea lui Dumnezeu”, *Biblia*, trad. Anania, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2009: 1641.

¹⁵ Meyer, Michel, op. cit., p. 204-206.

¹⁶ MacNamara, Thomas, *Sacred Rhetoric, Or, The Art of Rhetoric As Applied to the Preaching of the Word of God*, Benziger Brothers, New York, Cincinnati and St. Louis, 1882, p. 64.

¹⁷ Spre exemplificare, merită redată o secvență dintr-unul din cuvintele de învățătură ale mitropolitului Antim Ivireanul, în care intensitatea blamului se dezvoltă prin amplificare, strategie retorică prin care, grație meșteșugului îmbinării de procedee (repetiția anaforică și enumerația), se dezvoltă o geometrie discursivă ale cărei simetrii microdiscursive reliefează o etopee, figură retorică de insistență asupra caracterului și care pune în lumină ethosul predicatorului: „Nu spunem că ținem bălaurul cel cu 7 capete, zavistiia, încuibat în inimile noastre, de ne roade totdeauna ficiații, ca rugina pre fier și ca cariul pre lemn, ce zicem că n-am făcut nimănuși nici un rău.

Nu spunem strîmbățățiile ce facem totdeauna, clevetirile, voile veghiate, fățăriile, mozaviriile, vînzările și pîrăle ce facem unul altuia, ca să-l surpăm din cinstea lui, ce zicem: am face milă, ce nu ne dă îndemînă, că avem nevoi multe și dări și avem casă grea și copilaș ca-n gloată și oameni mulți carii se ocrotesc pe lîngă noi.

ale ethosului și pathosului, sînt fețele retorice ale punerii în slujba intereselor spirituale ale auditoriului. Nu este deci nepotrivit de arătat că, spre deosebire de categoriile de discurs în care desfășurările argumentative sînt însuflețite de un principiu al raționalității intelective¹⁹, discursul religios, în formele sale elevate, are o structură discursivă dezvoltată pe un eșafodaj retoric mai cu seamă etic și emoțional. Convingerea nu mai derivă exclusiv din înlănțuirea de raționamente, pentru că membrii comunității religioase împărtășesc deja un ansamblu de credințe religioase, ci rezultă din priceperea cu care cel ce are cuvîntul știe să inducă sau să conducă o interpretare autorizată și să impună o învățătură cu potențial performativ, explorînd cu subtilitate moravurile și pasiunile colectivității în slujba căreia se află.

Nu spunem că credem minciunile slugilor noastre mai vîrtos decît adevărul celui ce să năpăstuiască, carele, de s-ar și jura, nu-l credem, nici îi facem dreptate, ci-l pedepsim cu atîta cruzime de inimă cît de am putea l-am stinge și de pre fața pămîntului; ce zicem că fiind în valurile lumii nu putem să ne căutăm de suflet, / ci dăm cîte un sărindari, iară din jafuri, iar din nedreaptă agoniseală.

Nu spunem că pe carele îl vedem că jăfuiască și pradă și căznêște pre săraci, îl lăudăm și-i zicem că iaste om înțelept, îi ajunge mintea la toate și iaste vrédnic și face dreptăți, iar pre carele îl vedem că nu să amestecă într-acélia îl facem blestemat, mojić și nevrédnic și cum că nu-i ajunge mintea să facă judecări și dreptate (...). Și pentru ca să nu mai lungesc cu vorba, toate răutățile cîte facem avem vrême și mijloace ca acélia de le săvîrșim după pohta inimii noastre, iar pentru céle sufletești nu putem afla vrême.”; Antim Ivireanul, „Cuvînt de învățătură la Dumineca Florilor”, în *Opere*, ediție de Gabriel Ștrempele, Editura Minerva, București, 1972, p. 95-96.

¹⁸ Și blamul, și lauda se pot dezvolta atît prin etopee, cît și prin patopee, figură retorică de insistență asupra stărilor sufletești. Ca exemplu poate fi amintită o secvență în care strategia amplificării, conturată tot prin repetiție și enumerație, urmărește călăuzirea auditoriului către punctul emoțional cel mai înalt, evlavia. Astfel, portretizarea în cheie hiperbolică se însoțește cu notele unei sensibilității umane crescînde, iar razele acesteia luminează și pun în valoare arta unei icoane pictată în cuvinte: „Astăzi se minunează toate puterile cerești, zicînd una către alta: cine iaste aceasta ce să sue din pustiiu, adecă de pre pămînt la ceriu ? Cine iaste aceasta caré să ivêște ca zorile, frumoasă ca luna și aleasă, ca soarele ? Cine iaste aceasta ce să sue de pre pămînt în ceriu, albă, înflorită, întru caré hulă nu iaste ? Rădicaț porțile voastre, zic cétele cele/ îngerești, una cătră alta și cu cîntări de laudă priimiț pre împărăteasa ceriului și a pămîntului, caré vine să lăcuiască den a dreapta împăratului Dumnezeu, cu îmbrăcăminte cu aur îmbrăcată, împistrită, după cum zice David, căci aceasta iaste céia ce au împăcat ceriul cu pămîntul și pre Dumnezeu cu omul. Aceasta iaste bucuriia celor celor drepti și nădêjdia celor păcătoși.

Pre aceasta, dară și noi, cu toții trebuie cu dragoste, cu cucerie, cu inimă curată și cu cîntări de laudă să o cîntăm și să o lăudăm, ca pre o Maică a lui Dumnezeu și cu bucurie sufletească să prăznuim adormirea ei.”, Antim Ivireanul, „Cazanie la Adormirea Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu”, op. cit., p. 21.

¹⁹ Pentru o sinteză asupra distincției raționament intelectual – raționament afectiv, se poate consulta Constantin Sălăvăstru, *Mic tratat de oratorie*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010, p. 244 și urm.

De asemenea, este important să se observe că în relația participativă în care se înscriu protagoniștii actului de comunicare religioasă, agentul discursiv este investit cu autoritate de către o instanță superioară (ecleziastică, sacră), ceea ce face ca desfășurarea actului de comunicare să se realizeze în cadre bine organizate și clar formalizate.

În al treilea rând, dacă se ține seamă de faptul că discursul religios este, la origine, un act comentativ prin care logosul revelat este interpretat, problematizat cu scopul a deschide și de a statornici, în planul vieții cotidiene, căi de urmat de către membrii comunității creștine, organizarea unui asemenea tip de (meta)discurs reflectă, pe de o parte, potența de semnificare, circulația și forța retorică a unităților și structurilor de limbaj aparținând textului sacru²⁰, considerat ca generator de autoritate și tezaur de învățătură, și, pe de altă parte, capacitatea protagoniștilor, transmițător și receptori, de a da crez textului sacru și de a-i pune în practică înțelesurile și învățăturile, ceea ce echivalează cu dezvoltarea, prin actul discursiv, a unei dimensiuni performative a Scripturii. Prin urmare, organizarea discursului implică, mai cu seamă în cazul predicilor, existența unor momente distincte care, la rigoare, pot fi subsumate părților de discurs, după cum sînt ele stabilite încă din retorica antică (exordium, propozițiune, diviziune, narațiune, argumentație, perorație). Astfel, dacă în prima parte a cuvîntării e de așteptat ca receptorul să ia contact cu un moment constatativ sau rezumativ, în care se creează și se fixează cadrul comentativ, o a doua parte a cuvîntului de învățătură este reprezentată de momentul interpretativ, în care se explică și se problematizează însemnătatea subiectului (temei), cu insistență asupra aspectelor-cheie pe care emițătorul urmează a le exploata în cele ce urmează, iar o a treia parte este constituită de momentul evaluativ, moment de caracterizare prin intermediul căruia transmițătorul leagă înțelesurile și învățăturile textului sacru de realitățile materiale și spirituale ale comunității religioase pe care o slujește. În sfîrșit, nu poate lipsi momentul performativ, în care apar îndemnurile de a pune în practică înțelesurile și învățăturile tocmai primite. Tipice pentru o asemenea desfășurare a procesului persuasiv al cărui început este Scriptura și al cărui sfîrșit este îndemnul de a urma litera și spiritul Scripturii sînt, de pildă, unele din cuvintele de învățătură ale diaconului Coresi: „**(Evanghelie)** Cine de voi grijindŭ, putèa-va adauge crescutulŭ său de un cotŭ ? // **(Tâlcu)** Că arată amu Hristosŭ, că trupulŭ ce creaste, nu de-n hrană creaste, ce cu tocmeala lui și dulceța-i. Nici poate cineva să-șŭ adaugă crescutulŭ trupului, nici de hrană să-lŭ grijască, ce numai Dumnezeu întru ei să ne se pare să lucreaze toate; și cumŭ va, așa să săvârșaste. Că cui câtŭ i-e datŭ parte dela Dumnezeu, nimea nu o poate să adaugă sau să scază. Că nu mîncarea multă creaste trupulŭ, ce și neputinciosŭ mai vîrtosu face-lŭ. De iaste amu de o zi greu a te griji și rău, dară

²⁰ Pentru o descriere detaliată și bogat exemplificată a structurilor stilistice și procedeelelor retorice existente în Bible se poate consulta cu mult folos lucrarea de referință a lui E. W. Bullinger, *Figures of Speech in the Bible: Explained and Illustrated*, Lodon, Messrs. Eyre & Spottiswoode, New York, Messrs. E. & J. B. Young & Co., 1898, 1104 p.

cum amu de mai multe să nu fie cu greu ? Adevărul amu cu reale și boale și cu trude și chinure împlute-să aceale zile. Așijderea amu de te și grijești, ome, și să și socotești, nemică nu veri face, deaca nu va vrea Dumnezeu. Că amu în deșertu te muncești și te sfârâmi pre tine mai mult, întru neputințe și în necuviințe răsipindu-ți viața ta !” (CCÎ, 220, 29-37; 221, 1-7). Înălțuirea secvențelor²¹ are ca rezultat o gradare persuasivă. În contextul amintit, gradul cel mai înalt de accentuare este reflectat în discurs prin mărcile stilului direct (persoana a doua a pronumelor și verbelor, vocativul). Totodată, mărcile respective ilustrează nu doar natura orală și participativă a cuvântului de învățătură, ci și autoritatea cu care transmitorul este investit și pe care el o pune în acțiune discursivă. Pentru a asigura eficiența momentului performativ, discursul religios include mai multe categorii de elemente de redundanță, unele mai importante decât altele. De pildă, dacă reluarea ideii că trupul nu se întreține doar cu hrană materială fixează tema discursivă, îi consolidează eficiența retorică și îi amplifică puterea de semnificare, dacă recursul la construcții precum „te muncești și sfârâmi” sau „întru neputințe și în necuviințe”, pot fi interpretate ca procedee de insistență și de amplificare menite să accentueze forța de propagare a cuvântului evanghelic și validitatea învățăturilor predicatorului („nemică nu veri face, deaca nu va vrea Dumnezeu”), dublete și perechi²² precum „trude și chinure” și „reale și boale” apar ca suprareliefări, nefiind foarte limpede dacă ele reclamă necesitatea realizării de distincții conceptuale, dacă sensurile constituenților pretind noi configurări ale sferelor noționale sau dacă, pur și simplu, ele trădează neputințe, ambiguități sau forțări ale uzului.

8. O altă consecință notabilă a desfășurării discursului religios creștin sub imperiul autorității Scripturii și al tradiției pe care transmitorul, în calitate de predicator sau de exeget, și-o asumă și o împlinește conform unor forme, cadre și

²¹ *Secvența constatativă* este, în acest caz, o reluare a textului evanghelic și îndeplinește funcția de a puncta importanța temei: [(**Evanghelie**) *Cine de voi grijindū, putēa-va adauge crescutulū său de un cotū ? // (Tâlcu)* Că arată amu Hristosū, că trupulū ce creaste, nu de-n hrană creaste, ce cu tocmeala lui și dulceața-i.]. *Secvența interpretativă* (comentariul) consolidează aspectul tematic problematizat: [Nici poate cineva să-șū adaugă crescutulū trupului, nici de hrană să-lū grijască, ce numai Dumnezeu întru ei să ne se pare să lucreze toate; și cumū va, așa să săvârșaste. Că cui cătu i-e datū parte dela Dumnezeu, nimea nu o poate să adaugă sau să scază.]. *Secvența evaluativă* (aprecierea) favorizează trecerea dinspre text către nevoile spirituale ale auditoriului: [Că nu mîncarea multă creaste trupulū, ce și neputinciosū mai vîrtosu face-lū. De iaste amu de o zi greu a te griji și rău, dară cumū amu de mai multe să nu fie cu greu ? Adevărū amu cu reale și boale și cu trude și chinure împlute-sū aceale zile.]. *Secvența performativă* (îndemnul) insistă asupra punerii în practică a cuvântului evanghelic: [Așijderea amu de te și grijești, ome, și să și socotești, nemică nu veri face, deaca nu va vrea Dumnezeu. Că amu în deșertu te muncești și te sfârâmi pre tine mai mult, întru neputințe și în necuviințe răsipindu-ți viața ta !”].

²² Aceste realizări mai sînt numite și *formule gemene* sau *dublete cu și*. Întrebuintate cu chibzuință, ele pot îmbunătăți randamentul expresiv al unor figuri precum hendiada, oximoronul, tautologia ș.a.

uzanțe preexistente actului său de comunicare este raportul între constrângerile și libertățile de limbaj pe care vorbitorul le poate valorifica. Altfel spus, relația dintre limitele și posibilitățile de limbaj guvernează competența și performanța comunicativă a transmițătorului precum și efectele actului său de comunicare asupra unor categorii de receptori. Mai importante decât libertățile par a fi constrângerile. Sub presiunea structurilor și tiparelor de limbaj durabil și sistematic utilizate - fie că este vorba despre textul sacru, fie că este vorba despre corpusurile textuale și discursive pe care Scriptura le întreține - actul discursiv se desfășoară ca *act comunicativ secund*, fidel cel mai adesea formelor și conținuturilor care l-au generat. Fidelitatea se poate manifesta pînă într-acolo încît personalitatea agentului discursiv se conformează pînă la a reproduce litera și spiritul modelelor autorizate. Asemenea marilor creatori de artă, marii retori creștini nu se desprind de spiritualitatea în sînul căreia își desfășoară activitatea, ci o împlinesc și o îmbogățesc.

9. Fiecare din operațiile retorice²³ care probează natura intertextuală a discursului religios creștin și calitatea acestuia de act secund în raport cu prototipul reprezentat de textul sacru permite evaluarea gradului de fidelitate a demersului comunicativ religios care are ca reper Scriptura.

Spre exemplu, Biblia cuprinde un inventar abundent de figuri retorice întemeiate pe operația de adăugare (*aditio*)²⁴. Inventarul indică bogăția de procedee

²³ Este vorba despre adăugare, suprimare, substituie și permutare. Pentru detalii, a se vedea, Quintilian, *Arta oratorică*, Editura Minerva, București, 1974, vol. I, I.5, 6, p. 51; I.5, 38-41, p. 61-62.

²⁴ Conform tipologiei adoptate de Bullinger, există, pe de o parte, figurile care afectează forma unităților lingvistice și, pe de altă parte, figurile care presupun o modificare de conținut.

În categoria figurilor care afectează forma sînt incluse:

- 1) repetiția de litere și de silabe, cu subtipurile:
 - a) repetiție care afectează aceleași litere: aliterația, homeoteleutonul, homeoptotonul, asonanța;
 - b) repetiție care afectează litere diferite: acrostihul;
 - 2) repetiția aceluiași cuvînt, cu subtipurile:
 - a) repetiție cu același sens: epizeuxa, anafora, epanalepsa, polisindetonul, paradiastola, epistrofa, epanadiploza, anadiploza, climaxul, poliptota etc.
 - b) repetiție, dar cu sens diferit: antanaclaza, ploca, silepsa;
 - 3) repetiția unor cuvinte diferite, cu subtipurile:
 - a) în aceeași ordine sintactică și cu același sens: simploca;
 - b) în altă ordine sintactică, dar cu același sens: epanoda, antimetabola;
 - c) cu sonoritate asemănătoare, dar cu sensuri diferite: parigmenonul, paronomaza, parecheza;
 - d) cu sonoritate diferită, dar cu sens asemănător: sinonimia, repetiția negativă;
 - 4) Repetiția de propoziții și fraze: cicloidele, refrenul, repetiția combinată, epibola, sinanteza;
 - 5) Repetiția subiectului: paralelismul, corespondența;
- În categoria figurilor care afectează înțelesul sînt cuprinse:

pe care Scriptura le cuprinde și la care un transmițător, fie acesta traducător, exeget religios sau predicator, poate recurge prin imitație, adică prin reproducerea tiparelor de limbaj ale textului sacru, prin inovație, adică prin conștientizarea, asumarea și exploatarea mecanismelor comunicative datorită cărora figurile dezvoltă efecte în planul receptării, sau prin amîndouă. Dacă polul reprezentat de imitație oglindește abilitatea individului de a reda, într-un act secund de comunicare, formele și conținuturile textului canonic, polul reprezentat de inovație reflectă competența sa, concretizată în distanța de formulare luată față de canon. Ca precursor al inovației, imitația asigură un grad înalt de fidelitate față de model(e), în ciuda riscului de a pune în circulație o comunicare în care redundanța ajunge, în unele situații, să oblitereze mizele retorice ale comunicării. De altfel, redundanța se manifestă atât de intim și de cuprinzător în faptele de limbaj încît realizările diverse și complexe ale fenomenului la toate nivelele de limbă pot dezvolta, din punct de vedere retoric, multiple consecințe pozitive și negative.

Efectele pozitive pot fi remarcate dacă, de exemplu, cineva recurge cu pricepere la procedee de amplificare pentru a întări o idee sau un argument, pentru a accentua semnificația unor constituenți ai enunțului, pentru a sublinia detalii în chip convingător etc. O figură de insistență cantitativă²⁵ precum polisindetonul este un procedeu de amplificare prin care se multiplică elementele alcătuitoare ale frazei, insistîndu-se asupra fiecăruia²⁶ dintre ele, pentru a le conferi caracter distinctiv și forță de sugestie. Unele din ilustrările cuprinse în secțiunea 1. cît și exemple din alte texte de dinainte de mijlocul veacului al XVIII-lea, precum *Letopisețul* lui Neculce²⁷, demonstrează atât stabilitatea și prestigiul structurilor expresiv-persuasive ale textelor religioase cît și capacitatea vechilor cărturari familiarizați cu modelele retorice ale Scripturii și ale vechilor tipărituri religioase de a folosi un asemenea tipar retoric ca vas în care toarnă conținuturile limbii populare, resursele comunicării verbale orale înfîlnindu-se astfel cu formele modelelor culte ale scrisului religios: „Care mai pe urmă viț vidè la ce au vinit cinstea lui Meneh pe boieri. Că vinul cel

1) figurile de reluare: prozapodoza, epidiegeza, epexegeza, epimona, hermeneia, batologia;

2) figurile de amplificare: pleonasmul, perifraza, hiperbola, anabaza, catabaza, distribuția, enumerația, rezumarea, expansiunea, epitetul, combinația, definiția;

3) figurile de descriere: hipotipoza, prosopografia, portretul, caracterizarea, etopeea, patopeea, mimesisul, topografia, cronografia, peristasul, protimisisul;

4) figurile de concluzie: judecata, epitaza, exclamația, justificarea, calificarea, exemplul, rezumarea concluzivă;

5) figurile de intercalare: paranteza, continuarea, parembola, hipotimia, anereza etc.;

6) figurile de raționament: paradiegeza, suspansul, paralipsa, circumducția, insinuarea, afirmația, asteismul.

²⁵ Dragomirescu, Gh. N., *Dicționarul figurilor de stil*, Editura Științifică, București, 1995, p. 240.

²⁶ Fontanier, Pierre, *Figurile limbajului*, Editura Univers, București, 1977, p. 310.

²⁷ Neculce, Ion, *Letopisețul Țării Moldovei*, Editura Litera Internațional, Chișinău-București, 2001, p. 346.

ungurescu dulce s-au făcut venin amar, și rîsul plînsu, și voia ce bună groază și frică, și oh, oh, oh!, și bogăția sărăcie și lipsă și blăstăm și osindă vecinică, neuitată și neînchegată”. Discursul cronicăresc mai evidențiază și faptul că relația între imitație și inovație este de factură dinamică. Deși rămîne fidel modelului retoric cult, cronicarul inovează în planul selecției resurselor de limbaj pe care le fructifică pentru a se exprima, fapt ce întărește afirmația lui Quintilian, potrivit căruia „arta constă în mare parte în imitare”²⁸.

Efectele negative ale redundanței pot fi observate dacă se iau în considerare ceea ce retoricienii consideră a fi defecte stilistice ale comunicării verbale. Lipsa de naturalețe în exprimare, ambiguitatea, prolixitatea, inadecvarea și alte categorii de slăbiciuni textuale și discursive pot fi considerate manifestări ale unor dezechilibre comunicative, în condițiile în care ele semnalează denaturarea raportului de inversă proporționalitate dintre cantitatea de informație transmisă și gradul de redundanță comunicativă. Exemplele analizate în secțiunea 3. oglindesc cîteva din consecințele dezechilibrului între cantitatea de informație și gradul de redundanță, în condițiile în care nici individul (traducător, exeget, predicator), nici stadiul cultural al limbii pe care el o întrebunțează nu au dobîndit încă o capacitate superioară de discriminare. Tipice pentru efortul de a re-produce cît mai bine cu puțință forme și conținuturi considerate canonice, în ciuda riscului ca excesul de redundanță să fie mai pregnant decît eventualele delimitări conceptuale și disocieri semantice, rămîn perechi gemene precum „*muncă și chin*”, „*groază și frică*”, „*bucurie și veselie*”, pe care vechiul scris românesc le conservă cu statornicie, în ciuda ambiguității sau caracterului superfluu al unor astfel de alăturări semantice. Astfel de exemple nu fac decît să întărească ideea că presiunile și constrîngerile modelelor urmate sînt mai puternice decît libertățile de limbaj.

La Coresi, de pildă, binomul „*muncă și chin*” este recurent și redundant (cf. supra 3.1.). La origine, el pare a corespunde unei intenții retorice, insistența prin amplificare, după cum se observă într-un enunț de tipul „Să auzimŭ Domnulŭ Dumnezeuľ nostru, cumŭ de *munca* lui grăiaște cătră ai săi ucenini și apostolilorŭ, *de chinŭ și de muncă ce vrea să ia elŭ pentru toată lumea;*” (CCĪ, 88, 13-15). Relația de echipolență semantică între *chin* și *muncă* rezultă și din contexte precum „și să ne-ară *munci* în toate *chinurile* cealea realele, pentru dumnezeiasca credință, iară noi de acealea să nu ne întristămŭ, ce mai vârtosŭ să ne bucurămŭ” (CCĪ, 120, 17-19). Ca figură retorică, sinonimia este un procedeu de intensificare emfatică prin amplificare. Reliefarea prin reluarea conținutului semantic poate avea calitatea de a atrage atenția și de a impresiona, însă gradul maxim de redundanță pe care această figură îl dezvoltă face ca ea să fie, de obicei, imbricată în structuri sintactice mai ample și în figuri retorice mai complexe (anafora, polisindetonul, asindetonul etc.), menite să echilibreze raportul cu volumul de informație transmisă. Totuși textul coresian (CCĪ) abundă și în alte figuri cu grad maxim de redundanță semantică,

²⁸ Quintilian, op. cit, vol. III, p. 191.

menite să dezvolte emfaza de înțeles, precum poliptotonul: „Că iaste rău cine *se va munci* acicea, ce va fi acolo rău cine *se va munci într'aceaia muncă a veacului*” (CCÎ, 149, 29-310, „ce întru ea socoti *să se muncească, și cu a lui muncă să omorască moartea, și morții să învie cu învierea lui ceaia den moarte*” (CCÎ, 184, 5-7), „ce *chină au a se chinui* oamenii carei vorū fi suptū ei !?” (CCÎ, 218, 6-7), ceea ce permite validarea observației că limba și individul nu se ridicaseră încă la suptele retorice a modelelor întâlnite în textul sacru și în alte surse culte.

Mai interesant este că slăbiciunile discursive ale înaintașilor pot conferi forță retorică și vervă stilistică limbii urmașilor, fapt ce arată că preeminența modelelor este decisivă în articularea unor *pattern-uri* textuale și discursive ulterioare. Peste timp, retorica redundant-imitativă a *Cuvintelor* coresiene intră în rezonanță cu fraza de cadență bisericească a lui Grigore Ureche²⁹ („*cu gréle munci i-au muncitu*, mai apoi le-au tăiat și capetile”) și cu ornamentul baroc al traducerilor de aur din veacul al XVII-lea³⁰ („Așijderea iar ne aduce aminte și ne spune Scriptura și de înfricoșatul și adâncul iad și *de muncile céle cumplite* și de tartarul cel réce și gheena focului cea nestinsă și de întunérecul cel osebit și viermii cei neadormiți și scrâșnirea dinților și *de alte munci multe, réle, cumplite și amară.*”).

În sfârșit, procesul de aculturație prin care textul și discursul religios devin bunuri ale unei comunități determină transmutații lingvistice și retorice care, în esență, se constituie în mărturii ale importanței capitale pe care modelele de limbă și de stil le au în edificarea normei literare. Exemplele invocate și analizate în secțiunea 2. oferă o imagine, fie și parțială, a prefacerilor de expresie și de conținut prin care iau naștere, în trecerea de la o civilizație la alta și de la un idiom la altul, forme și sensuri în jurul cărora se articulează, mai apoi, o conștiință culturală și o limbă de cultură.

Exemple elocvente de transfer de autoritate și de efect discursiv dinspre scrierile religioase înspre scrierile cronicărești pot fi regăsite în *Letopisețul* lui Grigore Ureche, semn că limba cultă laică începuse a crește sub umbrarul protegitor și măreț al scrierilor religioase. Astfel, portretul sumbru al lui Aron-vodă poartă pecetea inconfundabilă a echipolențelor biblice („Pe boieri pentru avuție îi omora, jupânésile le siliia și domnind, nu alta, ci *ciudese și minuni făcea.*”³¹), atmosfera în care se lasă învăluite întâmplările amintește adesea de patopeea sacră („Și multă *bucurie și veselie* era tuturora, că *toți îl iubii* ca pre un părinte al său și era *bucuroși toți* de venirea lui”³²), iar interpolările sînt împodobite cu veșmintele prediciei („*Jani*, de s-ar învăța cei mari de pre niște muște fără minte, cumu-ș țin domniia, cum este albina, că toate-și apără cășcioara și hrana lor cu acile și cu

²⁹ Ureche, Grigore, *Letopisețul Țării Moldovei*, Editura Litera, Chișinău, 1998, p. 107.

³⁰ Avem în vedere traducerea textului *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. Am citat din ediția publicată de Editura Litera Internațional, Chișinău, București, 2001, p. 166.

³¹ Ureche, op. cit., p. 165.

³² Ureche, op. cit., p. 106.

veninul său. Iară domnul lor, ce să chiiamă matca, pre ninimea nu vatămă, ci toate de învățătura ei ascultă. *Mai bine ar fi pentru blândete să-l asculte și să-l iubească și cu dragoste să-l slujască, decât de frică și de groază să i se plăce.*”³³). Asemenea ilustrări și multe altele arată că sevele lingvistice și retorice ale textului și discursului religios hrănesc energiile creatoare ale limbii de cultură.

Bibliografie selectivă

- Antim Ivireanul, *Opere*, ediție de Gabriel Ștrempel, Editura Minerva, București, 1972.
- Bullinger, E.W., *Figures of Speech in the Bible: Explained and Illustrated*, Lodon, Messrs. Eyre & Spottiswoode, New York, Messrs. E. & J. B. Young & Co., 1898.
- Dowden, Ken, „Rhetoric and Religion”, în Worthington, Ian (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell Publishing, 2007, p. 320-333.
- Dragomirescu, Gh. N., *Dicționarul figurilor de stil*, Editura Științifică, București, 1995.
- Fontanier, Pierre, *Figurile limbajului*, Editura Univers, București, 1977.
- MacNamara, Thomas, *Sacred Rhetoric, Or, The Art of Rhetoric As Applied to the Preaching of the Word of God*, Benziger Brothers, New York, Cincinnati and St. Louis, 1882, p. 64.
- Meyer, Michel, *Principia Rhetorica. Teoria generală a argumentării*, ediție românească de Aurelia Stoica și Constantin Sălăvăstru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010.
- Murphy, James J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe Arizona, 2001 [1974], p. 273.
- Neculce, Ion, *Letopisețul Țării Moldovei*, Editura Litera Internațional, Chișinău-București, 2010.
- Quintilian, *Arta oratorică*, Editura Minerva, București, 1974.
- Sălăvăstru, Constantin, *Mic tratat de oratorie*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2010.
- Ureche, Grigore, *Letopisețul Țării Moldovei*, Editura Litera, Chișinău, 1998.

³³ Ureche, op. cit., p. 137.