

II. Epoca pregătitoare – până la *Biblia* de la București

II.1. Scurtă istorie a *Psaltirii* slavone*

Întrucât este îndeobște stabilit că primele noastre traduceri au fost făcute din slavonă – iar influența versiunii clasice în această limbă avea să fie constantă la noi, credem că trebuie să plecăm de la o prezentare istorică a acestui prim text sursă – o temă de altfel destul de puțin studiată²⁰.

Cele mai vechi mărturii despre autorul traducerii slavone a *Psaltirii* le găsim în *Viața lui Metodiu* și *Viața lui Constantin* (Chiril) – prima, datând de la sfârșitul secolului al XII-lea. Ultima, puțin mai recentă, amintește doar că apostolul slavilor a făcut traduceri biblice, pe când *Viața lui Metodiu* spune mai clar că ceea ce a tradus Chiril din *Vechiul Testament* a fost

* Conținutul acestui capitol a mai apărut, ca prefață, în *Psaltirea slavonă*, Mediaprint, Pitești, 2015 (Călin Popescu, *Scurt istoric al Psaltirii slavone*, pp. v-xvi).

²⁰ Autoritatea *Septuagintei* decurge în primul rând din faptul că a fost destul de bună pentru Patristică (și Noul Testament), La fel, versiunea slavonă a *Psaltirii* se dovedește și ea de încredere, alături de sursele antice, datorită autorului ei.

Psaltirea, partenerul său fiind cel care a completat traducerea – din grecește²¹.

Chiar și un sceptic precum Henry Cooper admite, în lucrarea sa, *Slavic Scriptures*, că *Psaltirea* slavonă păstrează forma chirilo-metodiană (Cooper 2003: 84). Stabilitatea impresionantă a textului ei e explicată prin tâlmăcirea cu simț poetic și prin întrebuițarea constantă în Biserică. Ea va fi fost tradusă, inițial, pentru necesitățile de cult ale comunității chirilo-metodiene, care urma o tradiție monahală. Astfel, ea putea fi reprodușă, la nevoie, chiar și din memorie, atunci când comunitatea avea să fie persecutată și expulzată din Moravo-Panonia.

Ceea ce *Viața lui Metodiu* arată este acceptat de toată lumea științifică: *Psaltirea* păstrată de tradiția biblică slavă este, ca și primele manuscrise ale *Evangheliilor*, legată de primul strat al traducerilor în această limbă, cel chirilo-metodian. Cea mai veche *Psaltire* slavonă păstrată este *Psalterium Sinaiticum*, datând de la sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea, deci de la un secol după moartea lui Metodiu. Este scrisă în alfabetul glagolitic – considerat și el, de cei mai mulți slaviști, anterior celui chirilic, care a fost mai degrabă un fenomen bulgar, dezvoltat abia de Școala de la Preslav. *Psalterium Sinaiticum* se numără printre cele șapte cele mai vechi monumente slavone în alfabet glagolitic (Matthews 1950: 474) – sau nouă, dacă se pun la socoteala și alte fragmente mai mici (Schenker 1995: 189). Și acest manuscris este inclus în categoria recenziilor bulgare, copiate și revizuite de slavii sudici în timpul primului imperiu bulgar, dar particularitățile sale lingvistice sunt din cele mai arhaice, chiar și pentru secolul XI (Matthews 1950: 476, 478). Probabil, călugării slavi vizitau Sinaiul din când în când, și așa manuscrisele au putut ajunge la Mănăstirea Sf.

²¹ „Înainte, el Metodiu tradusese împreună cu Filosoful doar *Psaltirea*, *Evangheliile* și cu *Apostolul*” (*Vita* 1976: 89).

Ecaterina (Cooper 2003: 95), unde a fost găsită prima parte, cea mai importantă, constând din 177 foi, în 1850 – la care a fost adăugată, în 1968, o completare, ambele fragmente fiind publicate în facsimil în 1971²².

Din secolul XI mai sunt cunoscute încă două manuscrise: *Psaltirea Sluck*, în alfabet chirilic, acum pierdută, dar publicată în 1868 (conținea doar 5 foi, cu Psalmul 118), și *Psaltirea Byčkov*, tot chirilică, împărțită între biblioteca din Sankt Petersburg și Mănăstirea Sf. Ecaterina, și publicată în 1978 de către Altbauer și Lunt (Schenker 1995: 207). De asemenea, din secolul al XII-lea există redacțiile arhaice *Psaltirea Pogodin* (bulgărească) și *Psaltirea Bologna* (macedoneană)²³ – se mai păstrează alte două recenzii și din secolul al XIII-lea.

Psaltirea este singura carte a Vechiului Testament care a supraviețuit integral în versiunea chirilo-metodiană (Matthews 1950: 475) – alături de ea, mai erau copiate atât de intens doar *Paremiile* și celelalte fragmente utilizate în slujbele bisericești.

Deși monumentele limbii slavone bisericești vechi sunt puține, slavona bisericească, chiar cu o varietate mare a influențelor locale, a fost perpetuată prin numărul considerabil de manuscrise. Încă de la apariția sa, în secolul al XVIII-lea, domeniul slavisticii s-a confundat cu cel al filologiei biblice, căci *Psaltirea* a fost cel mai copiat text al lumii slave. Începând cu *Psalterium Sinaiticum* și până în secolul 17, când *Biblia* este tipărită la Moscova, 4.500 codici păstrează texte vetero-testamentare, dintre care 4.000 cuprind *Psalmii* – prin

²² De Altbauer (unul din cei care face și datarea lor) – comparând textele, am putut observa că vorba de aceeași *Psaltire* slavonă cu cea de astăzi, în afara unor detalii formale, legate de evoluția lingvistică.

²³ Acestea trei sunt apropiat atât de vechii codici sinaitici cât și de cele două *Psaltiri* sârbești: – București 1346 (Branko Mladenovici) și München 1385 (Lunt 1976: 257).

copierea lor atât de frecventă era normal să se păstreze forma dată de slavii sudici (Schenker 1995: 201). Nu circulau doar *Psaltiri* destinate cultului, ci și forme „explicate”, împănate cu comentarii patristice, sau produse didactice – ca manuale de citit și scris pentru școlile medievale. Dintotdeauna, *Psaltirea* s-a folosit permanent în biserici (*ibidem*: 206), dar *Tipiconul*, răspândit din secolul XIV și devenit universal în lumea ortodoxă în secolul XV, o așază definitiv și oficial chiar în centrul cultului (Cooper 2003: 110-4, 122-4).

Numeroasele copii biblice rămase fac din limba slavilor o *lingua franca* sau κοινή διάλεκτος în Răsăritul creștin – ea era, de altfel deja o limbă internațională, înțeleasă atât în Moravia, cât și de către bulgari. Iar cultul în slavonă avea să fie liantul amalgamului etnic al celui de al doilea Imperiu (româno-)bulgar (Cooper 2003: 104).

Psaltirea trece prin succesiunea redacțiilor chiriliană, chirilo-metodiană, metodiană, circum-metodiană, din Ohrid, din Preslav, apoi inter-imperială, parcurgând circa 500 de ani înainte de primul ei recenzor cunoscut: Părintele Ioan de la Marea Lavră, ajutat, se pare, de Avva Iosif (cu discipolul Metodie), Isaia Serski, Zaheu Filosoful și discipolul acestuia, Gabriel – recenzia lor datând din a doua jumătate a deceniului 1330-1340 (*ibidem*: 110, 213).

Urmează apoi încă două redacții în Bulgaria secolului al XIV-lea, datorate, probabil, unor atoniți. Una este *Psaltirea* de la Norov, cealaltă, *vtoraja* sau *novaja pravlenaja redakcija*, se regăsește în *Psalmii* copiați după 1337, în linia *Psaltirii* de la Șopov, și reapare puțin mai târziu, în *Psaltirea* de la Kiev (1397) – începând cu Psalmul 31 (*ibid.*: 112, 214). Era vorba, totuși, de actualizări ale limbii, vocabularului, formei cuvintelor, formelor verbale, modul de folosire a cazurilor și a regulilor sintactice grecizante. Modificările constau, de regulă, în câte o particulă în plus sau în minus, câte un cuvânt înnoit. În secolul XIV, bulgarii își permiteau să corecteze din

variantele aflate în circulație, pe baza confruntării cu textul grecesc, chiar dacă mai slavizau anumite calcuri grecești sau, pe de altă parte, „chirilizau”, adică păstrau unele expresii arhaice, pentru originea lor venerabilă. Ajustările nu erau, totuși, de substanță: slavona bisericească a *Psaltirii* e înțeleasă până astăzi de popoarele slave, chiar dacă nimeni nu contestă (*ibid.*: 90), cum am spus, că ea ține de o perioadă anterioară Școlii de la Preslav.

Intrând într-o epocă predominant rusă a manuscriselor slavone, textele biblice încep să varieze ceva mai mult, dar nu pentru că Rusia kieveană ar fi fost înclinată spre traduceri noi (*ibid.*: 121): dimpotrivă, expresiile bulgărești, cu pedigree-ul lor chirilian, chiar dacă sunau ciudat sau străin (asta le adăuga mister și demnitate), rămâneau suficient de inteligibile. Traducerile biblice au fost preluate de vechii ruși, dar și de români, după ce trecuseră printr-o etapă de slavonizare și de eliminarea grecismelor din vocabular, în paralel cu o grecizare a sintaxei (*ibid.*: 114). De la ruși, textul *Psaltirii* avea să se întoarcă în Balcani în formatul tipărit, patru secole mai târziu. După căderea capitalei bulgare Târnovo în 1393 (urmată de Bizanț în 1453, și de sârbi în 1459), scribii sârbi, ruși, români și atoniți au început să copieze textele slavone fără să-și mai permită vreo îmbunătățire ale manuscriselor. Înainte, pentru bulgari, *Biblia* grecească era întotdeauna primul reper în materie de acuratețe, pe când textele biblice slavone, erau, teoretic, mereu pasibile de revizuire în funcție de ea. De acum însă, apare tendința rusească de a proteja corpusul biblic împotriva oricăror modificări, definitivând forma de traducere existentă (*ibid.*: 129), iar *Psalmii* devin cea mai conservatoare carte biblică.

La sfârșitul secolului al XIV-lea (*ibid.*: 123), bulgarul Ciprian, ajuns mitropolit al Kievului (contribuind, printre altele, la impunerea în ținutul Rusь a *Tipiconului*), aduce cu sine *Psaltirea Norov*, pe care o copiase la Muntele Athos. Sub

influența *Bibliilor* deja tipărite de Occident (Guttenberg scolese *Vulgata* din 1450), rușii își completează primul lor codice biblic, în ultimul deceniu al secolului al XV-lea. Arhiepiscopul de Novgorod, Ghenadie Gorozov, centralizează textele biblice existente în mânăstiri, adaugând traduceri (după *Vulgata*) acolo unde constata lipsuri. Printre cărțile pe care le include, la 1499, în colecția sa, cunoscută drept „*Biblia* de la Novgorod”, se aflau *Psalmii* în vechea versiune chirilo-metodiană²⁴, mai precis, *Psaltirea* din Norov (Cooper 2003: 127), cu o ușoară șlefuire rusizantă – versiune ce va fi preluată de toate *Psaltirile* ulterioare.

După alcătuirea *Bibliei* lui Ghenadie, versiunea greacă nu mai era socotită, conform concepției sud-slavice, întotdeauna superioară, ci, pe fondul noii situații politice, acum versiunea slavonă ajunge să fie privită ca inviolabilă, împreună cu celelalte scrieri sfinte ale slavilor: *Tipiconul* și slujbele (*ibid.*: 124, 141). Crearea unui codice îi creează, ca și tiparul, în Occident, un anumit prestigiu *Cărții* Sfinte. De aceea, revizuirile încercate de către Maxim Grecul în 1519, sunt, la început, respinse și vor trebui să aștepte cel puțin un secol ca să fie reevaluate și folosite. Prima *Biblie* slavonă tipărită, cea de la Ostrog (în nord-vestul Ucrainei actuale), folosește, în 1581, textul lui Ghenadie, confruntat cu versiunea greacă (deși știm că la Ostrog era disponibil și textul ebraic) în părțile unde Codicele ghenadian se folosise de *Vulgata*. Se mai modifică unele forme de cuvinte, câte un pronume personal, și apar și unele schimbări de punctuație. Pentru împărțirea în versete, ambele versiuni apelează însă la *Vulgata* – norma impusă de ele lăsând urmări până astăzi. *Psaltirea*, în continuare cea mai conservatoare carte biblică, rămâne aceeași ca în ediția Ghenadie, dat fiind că era folosită în liturghie și slujbe, unde nu se acceptau modificări.

²⁴ Alexeev 1995: 29-30.

Încă și mai conservatoare este versiunea inclusă în *Biblia* din 1663 numită „prima tipărită” (întrucât era prima tipărită la *Moscova*). Conjunctura profunde crize ecleziastice, cu patriarhul Nikon demisionar și cu perspectiva unei eventuale respingeri de către masa de credincioși suspicioasă și predispusă la schismă, făceau imposibile orice schimbări de traducere. Se folosesc însă revizuirile propuse de Maxim (*ibid.*: 143-4), care prin vechime, deveniseră în sfârșit acceptabile: era vorba în principal de schimbarea formei mai arhaice a aoristului cu mai clarul perfect compus, cum se vede în *Psaltirile* mai recente, de tranșarea câtorva forme verbale comune ambigue și de rusizarea unor forme gramaticale ale slavonei bisericești. Se mai elimină anumite elemente de culoare ucraineană specifice versiunii Ostrog și se înlocuiește, cu această ocazie, ierul ъ cu mai pregnant pronunțatul о – modificare ce se impune pentru viitor. *Psaltirea* cunoaște o evoluție pur lingvistică, cu diferențe lexicale neimportante: doar trei sinonime schimbate, în 79,14, 91,10/11, și 103,36/35²⁵. Acestea vor rămâne și singurele diferențe evidente între versiunea lui Ghenadie și *Psaltirea* slavonă actuală.

Ediția *Bibliei* slavone autorizate de Biserica Ortodoxă Rusă se definitivează în 1751, în urma unei mișcări de revizuire inițiată prin ucazul din 1712 al țarului Petru, apoi realizată, cu întreruperi, de către șase comisii succesive. Acolo unde se putea găsi măcar într-o versiune greacă formularea existentă în *Biblia* de la 1663, aceasta era păstrată²⁶. Pentru

²⁵ Cooper 2003: 231. *Edinorog* în loc de *inorog*, în 91,10/11 (ЕДИНОРОГА / ИНОРОГА); fiara singuratică (ИПНОКЪ ДИВІИ) din 79,14 devine (ОУЕДИНЕННЫЙ ДИВІИ), iar în 103,36/35, avem „piară” păcătoșii (ИЗЧЕЗНІТЬ) în loc de (СКОПЧАЮТСА).

²⁶ *Ibid.*: 153. Acest principiu al continuității, fiind specific spațiului ortodox, avea să fie expus, deloc întâmplător, și în altă epocă, în alt context, de către Andrei Șaguna.

exprimările confuze care nu puteau fi acoperite însă de o sursă greacă, se retraducea având la bază *Biblia Polyglotta* a lui Walton, ce conținea versiunea *Septuagintei* din *Codex Alexandrinus*, declarat *cel mai credibil text grecesc*, în prefața noii ediții²⁷, deși editorii mai aveau la dispoziție *Codex Vaticanus*, alte manuscrise vechi și o *Biblie* tipărită greacă (probabil nemțească), iar, pentru probleme spinoase, apelau și la comentariile patristice. *Codex Alexandrinus* a fost luat ca reper și în privința împărțirii pe versete (din el se puteau și adăuga, la nevoie, versetele lipsă, pe când cele în plus față de el erau trecute doar ca note).

Se poate spune deci că, în afară de minore modificări fonetice, între *Psalterium Sinaiticum* și versiunea autorizată, numită și „elisabetană”, după numele țarinei în timpul căreia a apărut, nu există diferențe vizibile. Sigur, asta nu contribuie la o perfectă claritate a textului (Cooper 2003: 158), care nu e chiar unul simplu pentru cititorul nefamiliarizat cu limbajul biblic. În *Psalmi*, rămâne, totuși, o formă simțitor mai veche de slavonă decât cea care trecea drept actuală în 1751, și care e caracteristică doar porțiunilor retraduse atunci (de exemplu, cărțile Tobit și Iudita).

Versiunea 1751 avea să fie introdusă în circuitul liturgic după circa un secol, însă se retipărește în 20 de ediții până în 1815, Din 1816 până în 1819, 17 ediții sunt scoase și de Societatea Biblică Rusă, agenție a *British and Foreign Bible Society*, apoi, după ce colaborarea se rupe din 1826, când Societatea, rămasă sub tutela Sinodului Rus, continuă să scoată alte numeroase ediții.

Românii au contribuit și ei la păstrarea tezaurului comun al monumentelor literare slavone (Schenker 1995: 193).

²⁷ Iar Alexeev (1995: 35) arată că „Biblia slavonă a fost tradusă după recenzia R a LXX, descoperită de A. Rahlfs. Această formă a textului Grec folosită în Bizanțul primului mileniu și baza comentariilor patristice”.

Scribi români existau și în Târnovo (Cooper 2003: 115), iar unii bulgari au găsit, după înfrângerile suferite de imperiul lor, refugiu în țările românești. Și la noi se copiau manuscrise slavone, iar unele manuscrise copiate de românii din Athos ajungeau, de asemenea, la slavii estici, în ținutul Rusь. Forma *Psaltirii* preluată de români de la al doilea Imperiu Bulgar a fost așadar una deja slavonizată, cu vocabularul curățat de calcări lexicale grecești, dar cu destule calcări sintactice grecizante.

II.2. Cadrul istoric și confesional al traducerii *Psaltirilor* rotacizante²⁸

Începutul literaturii române literare – prin *Psaltirile* manuscrise precursore ale operei lui Coresi²⁹ – a fost de multe ori analizat sub aspectul ambianței culturale care l-a generat, vehiculându-se ipoteze diverse: husitism, bogomilism, catolicism, luteranism, calvinism, ortodoxie sau pur și simplu progres social autohton. În ultima vreme, discuțiile par să sugereze chiar un fel de adevăr împărțit între aceste variante, singure sau în combinații³⁰. Elementele de care dispunem pun aproape o problemă detectivistică: cunoaștem câteva texte, cu faptele lor de limbă – cel mai ușor de observat fiind rotacismul³¹ –, un Simbol de credință incluzând dogma

²⁸ Conținutul acestui articol a mai fost publicat în: Călin Popescu, *Considerații privitoare la cadrul istoric și confesional al apariției Psaltirilor rotacizante*, în „Convergent Discourses. Exploring the Contexts of Communication”, nr. 4, Secțiunea *Literatură*, pp. 387-399.

²⁹ După Urechia (1885: 71), tiparul este adevăratul început al limbii literare.

³⁰ Problemele „își așteaptă încă rezolvarea definitivă, riguros argumentată”. Așa că fac doar „o limpezire cu caracter teoretic și metodologic” (Gheție/Mareș 2001: 57-8).

³¹ Adamescu 1920: 92– „Această particularitate trăiește până astăzi în puține cuvinte în Maramureș, în mai multe cuvinte în țara Moșilor (munții apuseni ai Transilvaniei) și în foarte multe vorbe din dialectul istriano-român.” Gheție (1968b:255) a atras, totuși, atenția că fenomenele de limbă au avut în trecut cu totul altă răspândire decât cea de astăzi, astfel că Maramureșul e doar unul din locurile unde exista rotacism – fenomen mult mai extins în epocă – caracteriza, de pildă, și un dialect din nordul Moldovei. Dacă Ivănescu (1959 : 21) garanta că textele rotacizante au fost traduse în Maramureș, Gheție va arăta deci (1981: 155) că „Maramureșul

catolică *Filioque* la finalul unui important manuscris, *Psaltirea* Scheiană, câteva elemente filigranologice, câteva informații istorice. Vom trece deci în revistă mai jos întregul spectru al argumentelor aduse.

II.2.1. Bogomilismul

Chiar dacă nimeni nu a vorbit în mod serios și sistematic de bogomilism în legătură cu traducerea *Psaltirilor*, el trebuie atins ca ipoteză întrucât a fost totuși amintit ca posibil context al gestului cultural al *primelor* traduceri. Codicele Voronețean, unul din cele mai vechi texte românești, la a cărui limbă s-au constatat asemănări cu cea a *Psaltirii* Scheiene (Candrea 1916: lxxxvii-lxxxiv), a fost considerat de unii³² drept bogomil, ipoteză ce ar fi convenabilă pentru legătura pe care ar face-o cu cărțile populare traduse, și ele printre primele, atunci când, în rândul maselor, cunoștințele de slavonă se împuținau: imigrația învățaților slavi persecutați de catolicii polonezi se redusese, în epocă, dar creștea în schimb influența greacă, manifestată la început sub forma unei eliberări de slavonism, cum arăta V. A. Urechia (1885: 78), explicând de ce textele populare apocrife „erau aproape sincronistice cu cărțile religioase” (*ibidem*: 75). „Cam în aceeași epocă și aceeași regiune unde s-a efectuat traducerea primelor cărți religioase, au fost traduse din slavonește legendele biblice și apocaliptice care constituie literatura apocriță. Cărțile acestea nu aveau nevoie, pentru a fi traduse, de un impuls venit din afară. De aceea, traducerea lor s-a putut face în cursul unui lung șir de ani”, nota și Al. Rosetti (1968: 439) care își contrazice, totuși, aici afirmația pe care o face în altă parte

trebui exclus din rândul regiunilor unde au putut fi alcătuite traducerile românești ale *Psaltirii* și *Apostolului*” și că ar putea fi, eventual, menționat doar ca loc al unei copieri intermediare înainte de Moldova (*ibid.*: 163).

³² Sbiera 1885:342-7. E doar o afirmație impresionistă, fără dovezi.

(*ibidem*: 429), conform căreia primele traduceri religioase ar fi avut, totuși, nevoie de un impuls exterior. Varianta bogomilă³³ a fost susținută în primul rând de B.P. Hasdeu, care, bazându-se pe mulțimea izvoarelor străine ce relatează prezența la noi a acestui curent religios, e de părere că el va fi avut un fel de statut de confesiune majoritară până în secolul XVI, cel puțin (Hasdeu 1984: 196). Într-adevăr, expresia bogomilică „oameni buni” a făcut carieră la noi, la fel ca proverbul „i-a părăsit ca Sf. Paul pe români” la unguri, ceea ce poate da credit ideii răspândirii mai mari decât în alte părți a ereziei bogomile-paulichiene. Totuși, cultul dominant a rămas mereu Ortodoxia. Chiar și așa, Hasdeu susține că primele traduceri în românește mai puteau apărea „ca literatură ortodoxă, dar cu o idee condamnată ca eretică la bază”³⁴. În *Codex Sturdzanus*, vedem că textele populare mähăcene pe care le invocă pot sta alături de o încercare de traducere din slavonește după un text atribuit lui Ioan Hrisostom³⁵, deși bogomilii respingeau Biserica Ortodoxă și liturghia ei. Mai mult, în *Codex* găsim chiar un fragment liturgic³⁶ și alte prelucrări ale unor slujbe ortodoxe, considerate bogomilice în mod eronat. Oricum, contraargumentul de fond împotriva ipotezei bogomile ni se pare faptul că acest curent a fost întotdeauna unul

³³ Plauzibilă și pentru că se întâmplă că bogomilii primeau, din Biblie, Noul Testament și *Psaltirea* – v. *Bogomils*, în *Oxford Dictionary of the Christian Church* 2005: 221.

³⁴ *Ibidem*: 356 – „Pe lângă această literatură poporană directamente eretică, mai exista o altă așa-zicând indirectă, născută și crescută cu bună credință în sânul populațiunii celei ortodoxe, dar avându-și ascunsă rădăcina în vreo idee condamnată de biserică, în vreun apocrif tendențios, în vreo emanațiune de ceea ce – pe drept sau pe nedrept – era considerat ca erezie.”

³⁵ Adamescu 1920: 94.

³⁶ *Ibidem*: 95-6 – deși amestecate cu basme. Chiar și unele povestiri de acolo pot fi considerate perfect ortodoxe și sunt greșit trecute ca bogomilice, cum s-a observat de altfel deja.

neteologic, antibisericesc³⁷, legat de pătura puțin educată, ceea ce nu se potrivește deloc ideii că tocmai el ar fi creat mișcarea cultă, revoluționară din punct de vedere lingvistic, a traducerilor literare. Această idee a putut plăcea, o vreme, rușilor (Ciobanu 1941: 13-4), dar azi nu mai e luată în seamă decât pentru a reține, cum făcea Ștefan Ciobanu, că și un impuls local ar fi putut provoca trecerea la scrisul în limba poporului, chiar în absența influențelor occidentale.

II.2.2. Husitismul

Varianta susținută de autoritatea lui N. Iorga (Iorga 1904: 15-41) și îmbrățișată de mult mai mulți cercetători afirmă că husiții maghiari ar fi fost cei care au stat la originea curentului traducerilor, lucru verosimil de altfel, ținând cont că în unele zone în care putea apărea mișcarea literară ar fi putut exista și comunități husite³⁸. Într-adevăr, deși, aparent, caracteristica lingvistică a rotacismului putea fi o particularitate a unui singur autor, mutat în orice alt loc, cum spune Hasdeu în cazul preotul Grigorie din Măhaci³⁹, *Psaltirile* despre care vorbim păstrau diviziunile destinate citirii în public – putând fi folosite astfel, cum observă I. A. Candrea (1916: cvi), numai acolo unde pronunția rotacizantă nu era una opțională, ci însăși norma. Acest loc putea fi foarte bine Maramureșul, unde fenomenul supraviețuiește până astăzi (dincolo de graniță, la românii din Ucraina, e încă frapant) – mai ales că și alte fapte de limbă întăresc aceeași localizare (Candrea

³⁷ Vezi și Hasdeu 1984: 197

³⁸ Așa spune Onițiu (1912: 31) despre varianta localizării în Maramureșul de nord. Dar e valabil în tot Ardealul și Moldova și oriunde existau comunități catolice.

³⁹ Hasdeu 1984: 38-9 – Măhaci, acum Măhăceni, jud. Alba, e mai degrabă în mijlocul Transilvaniei, pe când preotul Grigorie din Măhaci avea și unele particularități ținând de Moldova.

1916: lxxxviii-ix)⁴⁰ – dar el ar putea fi identificat și în alte zone⁴¹, iar nazalizarea și înlocuirea lui *n* cu *r* se întâlnește în arii mai largi, inclusiv la istro-români (Hasdeu 1984: 39-40), fiind, probabil, de origine albaneză (Balotă 1925: 171). Ipoteza husită trimite, în linii mari, spre prima jumătate a secolului al XV-lea⁴², ceea ce convine și altor indicii lingvistice, legate de unele datări ale *Psaltirii* Scheiene cu câteva decade înainte de versiunea Hurmuzaki, aparținând mai sigur începutului secolului al XVI-lea⁴³. Totuși, această construcție logică rămâne doar o „afirmație impresionistă” (Panaitescu 1965: 37), un scenariu care nu se poate baza pe dovezi⁴⁴. Mai mult, felul cum este prezentată, de unii cercetători mai noi

⁴⁰ Ipoteza Maramureșului de nord, convenabilă mai ales partizanilor teoriei husite, e azi abandonată. Istrate (1963: 10) propunea, în schimb, altă zonă: „De la Brașov până în preajma Hunedoarei, eventual până în Banat” – Rosetti (1968: 682) i-a combătut ideea, considerând că nu există un subdialect al sudului Transilvaniei, ci acesta este același cu subdialectul din Muntenia. Gheție (1965: 402-3) a propus inițial ca loc al traducerii „unde va într-o zonă mult mai întinsă, care cuprinde Crișana, Transilvania de la nord de Mureș, Maramureșul și, în unele privințe, Moldova și chiar Banatul”, menționând că există cel puțin două straturi – care trebuie localizate separat – al traducerii și al copierii. Ulterior, el se decide pentru aceeași zonă (*idem* 1977: 75): „Transpunerea în românește a *Psaltirii* se leagă de sfertul sud-vestic al țării, mai exact vorbind de Banat – Hunedoara”. Doar că, deși realizate în „colțul sud vestic al țării”, manuscrisele sunt copiate în Moldova (*idem* 1981: 162-3).

⁴¹ Mai găsim, pe alocuri, în acte oficiale moldovenești din secolul al XV-lea, alternativ „fântăre” și „fântăne” (Hasdeu 1984: 41).

⁴² Doar cu aproximație. După 1437, husiții, zdrobiți de cruciadele catolice, nu au mai contact ca forță militară. Totuși, refugiați husiți, cu tot cu ideile lor, mai existau încă. În 1456, Ungaria, Transilvania și Moldova erau tot infectate cu husitism (Fudge 2014: II, 211, 213)

⁴³ Candrea 1916: xciv- xcv – deci circa 1460-1480, cu 40-50 ani înainte de *Psaltirea* Hurmuzaki, după faptele de limbă, și, desigur, înainte de Coresi.

⁴⁴ Nici măcar preferința, din tot Vechiul Testament, pentru *Psalmi* și cărțile sapiențiale (Atwood 2009: 177) sau profesarea doctrinei *Filioque* (Havelka 1938: 196) nu reprezintă mărci exclusive ale husitismului.

tributari protestantismului – care revendică husitismul ca mișcare a „martirilor înaintemergători ai mișcării de reformă” (Onițiu 1912: 29) –, insistă pe ideea că, până la apariția reformelor vestice, românii n-ar fi simțit deloc nevoia de a scrie în românește, lucru inacceptabil⁴⁵. Era mult mai naturală ipoteza că pierderea de către români a reperului bizantin trebuia să ducă treptat la o reevaluare a spațiului autohton, atât ca refugiu, măcar pentru o parte din pătura cultivată bizantină (Mihăescu 1966: 175) – pe lângă principalul refugiu din Italia, de unde influența ei emana, indirect, și până aici –, cât și ca nou pilon necesar de cultură și civilizație creștină, mai ales de când cunoașterea limbii slavone începuse să scadă în rândul populației (Cartoian 1938: 5-8, 13-17).

Dacă în prima jumătate a secolului al XV-lea, husiții cehi și maghiari au făcut pentru ei unele traduceri biblice⁴⁶, asta nu garantează că la români trebuie să se fi întâmplat neapărat la fel⁴⁷. Husiții nu au creat vreo mișcare literară (Ciobanu 1941: 29) specială în Cehia, iar în dezvoltarea literaturii poloneze nu li se atribuie nici un rol, în ciuda prezenței mult mai impor-

⁴⁵ În toată Europa, traduceri biblice se făcuseră și înainte (Bălan 1914: 85-6). Deci afirmații de genul: „necesitățile interne nu erau suficiente pentru a provoca traducerea cărților religioase” (Rosetti 1968: 434) sau: „fără un astfel de îndemn puternic din afară nu i-ar fi trăsnit prin cap nici unui preot românesc, simplu, naiv, orbește supus legilor și obiceiurilor bisericii sale strămoșești – cum au trebuit să fie toți preoții noștri pe atunci – să facă așa una ne mai făcută” (Onițiu 1912: 28) sunt exagerări gratuite.

⁴⁶ Știm că Ian Hus a revizuit și publicat *Biblia* în 1406 și 1414, pe baza unui text anterior, iar pe la 1439, doi studenți unguri de-ai lui din Praga traduc *Biblia* husită – prima versiune biblică în maghiară. De altfel, unul din traducători, Tamás Pécsi, chiar se refugiază ulterior în Moldova. Totuși, *Biblia* și învățătura de carte în limba cehă, chiar dacă erau un lux, existau dinainte. Husiții doar au încurajat-o, și abia Confesiunea Uniunii Fraților Boemi din 1535 face un imperativ din traducerile biblice. Mai degrabă *Bibliile* poliglote catolice recent apărute constituiau adevărata invitație la traducere, pentru tălmăcitorii din toate limbile.

⁴⁷ Onițiu 1912: 31 și Candrea 1916: cx.

tante pe care au avut-o acolo, ci aceste zone își aveau traducerile biblice de dinainte⁴⁸. Cu atât mai improbabil e ca între români să fi transmis ceva pe linie spirituală tocmai prin unguri, cu care românii se urau⁴⁹. Putem evidenția doar influența husită în plan social, prin mișcările din Ardealul epocii⁵⁰. Și chiar dacă și în anumite traduceri vechi se pot reconstitui unele urme ale influenței husite, aceasta nu dovedește că

⁴⁸ Ciobanu 1941: 29. Unele istorii cehe de azi „prind din zbor” teoria husită care circulă la noi, și o repetă și ele („The impulses from Hussite Bohemia left their mark even on remote regions” – Jeř 1988: 131-2) la fel, fără alte dovezi decât revolta socială a țăranilor din Transilvania epocii. Doar pentru atât, li se pare suficient de cert că „for Hungarian and Romanian culture, the Hussite example was a stimulus for the first translation of the Bible into their own tongue, and in this manner, they acquired their oldest works of literature.” În schimb, când vorbesc despre ei înșiși, cehii au realismul de a observa că Revoluția husită a dat doar un nou impuls dezvoltării limbii literare, care totuși începuse cu mult mai mult timp în urmă (*ibidem*: 137).

⁴⁹ Ciobanu 1941: 27. Dimpotrivă, bătălia lui Hus cu papa nu era atât de relevantă pentru mediul ortodox, ci husitismul era o problemă doar pentru comunitățile românești catolice. De ce nu s-ar fi văzut efectul husit la noi și în alte lucruri, mai importante pentru husiții înșiși, precum rânduiala împărțășaniei – de altfel, mai degrabă s-ar putea spune că ortodocșii i-au influențat pe ei, în anumite segmente de doctrină (Atwood 2009: 177). Chiar și în privința traducerilor biblice în cehă (pe care le foloseau, le publicau, le încurajau și le revizuiu, *pe baza latinei*), husiții se revendicau fără înconjur de la exemplul Bisericii Ortodoxe, invocându-i pe Chiril și Metodiu. E unul din motivele pentru care, cu timpul, Biserica ortodoxă din Cehia și Slovacia l-a canonizat pe Jan Hus.

⁵⁰ Ciobanu 1941: 25. În Transilvania putea fi vorba mai degrabă de un husitism motivat economic (Fudge 2014: VIII, 45). După Lipany, husiții se refugiază în Moldova și Transilvania, iar, în 1437, o mare revoltă izbucnește, după tactica militară husită, îndreptată fiind contra dijmei (Boulier 1958: 302), cauza care îi unea, într-adevăr, la Bobâlna, pe țăranii maghiari și români (Bérenger 2000: 141).

husitismul a stat la originea actului *primelor* traduceri românești⁵¹.

II.2.3. Catolicismul

Este indicat de Ilie Bărbulescu drept elementul determinant (1928: 58-9), mai ales pentru dogma *Filioque*, prezentă la sfârșitul *Psaltirii Scheiene*⁵² – văzută și de alții ca o dovadă „că la temelia acestor traduceri trebuie căutată o influență apuseană” (Pușcariu 1930: 97). În rest, argumentația pare, în genere, o reacție de orgoliu identitar confesional, împotriva unor afirmații de același gen din tabăra husito-protestantă. Argumentele sunt vagi și generale, precum: Biserica Catolică a fost, în epocă, în multe țări, favorabilă traducerilor în limbile vulgare, pe când protestanții nu au procedat mereu astfel (Bărbulescu 1900: 16-7). Se dau contraexemple în care protestanții sprijineau, în Rusia, poloneza în loc de rusă, se aduc ca dovadă acte vechi în românește (Bărbulescu 1900:

⁵¹ Mai nou, Ioan-Florin Florescu a încercat să reactualizeze ipoteza husită, concentrându-se pe studiul *Tetraevanghelul* de la Sibiu, care ar fi avut o versiune cu tentă husită (înainte de Noul Testament al lui Luther din 1522), cu echivalența *duhovnicul fariseu* dovedind curentul antimonahal exprimat și de Bible Olomoucká (1417). El adaugă că acel *Tetraevanghel* „contează mai mult” și se oprește la el (2011: 16, 29-30). Cum rămâne însă cu *Psaltirile* rotacizante? Dacă ele s-au putut face fără aceeași influență vestică, fiind, probabil, și anterioare, mai putem vorbi de un rol husit determinant? Florescu recunoaște întâi că nu există dovezi pentru rolul husiților în inițierea mișcării literare a traducerilor, dar revine apoi cu o presupunere: „De ce călătorii români în Cehia sau Polonia să nu fi fost cucerii?” „Oare ce lucrau ei să nu-i fi interesat pe ortodocși?” (*ibidem*: 23-4). Aici vorbește deci de oameni și posibile inițiative personale, iar pe de altă parte continuă să spună că traducerea reprezintă un *proces*, care are nevoie să fie „determinat de contexte religioase, politice și culturale” complexe – (*ibid.*: 20).

⁵² Deși Gheție (1974: 244) observa că, în cultul catolic al epocii, *Psaltirea* nu era recitată împreună cu *Crezul* atanasian.

21-3, 26) și se trage concluzia că popoarele catolice aveau deja – în cazul nostru, în urma unei înrâuriri poloneze sau, mai vechi, croate⁵³ – ceea ce calvinii vor veni să întărească. Teoria are în comun cu cea pe care o contestă o anume doză de desconsiderare a tradiției ortodoxe autohtone⁵⁴. Ipoteza catolică nu explică de ce traduceri nu au fost făcute din latinește ci din slavonă, și de ce acea *Mărturisire de credință* extinsă de la final, chiar cu *Filioque*, nu amintește de primatul papal, punctul principal de pe agenda mișcărilor de uniație ale epocii, și nelipsit din catehismele catolice⁵⁵. Ștefan Ciobanu mai observa că, dacă mișcarea ar fi fost organizată de catolici, traduceri ar fi fost realizate, probabil, și ceva mai temeinic⁵⁶. Dar chiar și așa, nu ar fi avut, ulterior, același succes în rândul ortodocșilor. Trebuie precizat aici că *Mărturisirea* cu *Filioque*, a fost, cel mai probabil, atașată de un copist târziu Ciobanu (1941: 16), ea fiind scrisă pe ultimele foi ale manuscrisului păstrat al *Psaltirii* Scheiene, cu litere mai mărunte.

⁵³ Bărbulescu 1928: 132-135. Filiera croată o susține prin prezența în manuscris a câtorva caractere glagolitice, dar admite că ea putea veni prin mijlocuri „sârbești bulgare sau rusești” – oricum, acesta e un argument pentru *vechimea textului*: „pe timpul de splendoare al glagolitismului medieval s-a întâmplat această introducere”, adică secolele XV sau XIV (*idem* 1904: 29-30).

⁵⁴ „E aproape imposibil de susținut științificește că românii, care erau cu totul acaparați de slavonismul pravoslavnic în veacul XV, au început, prin îmboldirea propriei lor conștiinței naționale, să părăsească limba și scrisul slav spre a da «Cuvântul lui Dumnezeu» în românește” (Bărbulescu 1928: 76).

⁵⁵ Precum cel publicat în 1703 la Sâmbăta Mare, care accentua primatul „Marelui papa de Râm, care-i Vicariș Domnului”.

⁵⁶ Oricum, i se pare că soliditatea întreprinderii ar fi un argument important împotriva teoriei husite, care nu avea un număr suficient de mare de adepți între români (*ibidem*: 49), nici o vechime suficientă pentru a realiza o „carte întregă”, mai ales o „operă întinsă” precum *Psaltirea* (*ibid.*: 58).

II.2.4. Ortodoxia

Ipoteza Ortodoxiei a fost și ea citată, de regulă, în același stil patriotic-identitar, ca simplu „factor intern” – o abordare puțin productivă. Ștefan Ciobanu observă (1941: 12) că și românii aveau o clasă de dieci în secolul XV, și se întreabă, retoric: „Oare cărturarii noștri, care sunt pătrunși, după cum am văzut din cronici, de conștiință și chiar de mândrie națională, și gramaticii noștri, care se lasă influențați de formele limbii noastre, nu erau ispitiți a transpune în românește ceea ce citeau și scriau în slavonește? Sau, poate, cele dintâi scrieri în românește se datorează unui imbold venit din afară, unei propagande susținute de străini, așa cum se poate întâmpla la popoare care n-au nici o idee despre cultură, despre carte, despre importanța scrisului?” El datează de altfel realizarea traducerii *Psaltirii* în secolul al XV-lea, „prin a doua jumătate”, or, atunci exista deja o tradiție ortografică specific românească, dovedită prin forma și grafelele pe care le vedem la *Scrisoarea* lui Neacșu (Ciobanu, 1941: 38-9). Ipoteza „internă” este susținută și de P.P. Panaitescu, dar cu accentul pus pe emanciparea socială a maramureșenilor de la începutul secolului al XVI-lea (până la Răscoala lui Doja de la 1514). El citește, în criptograma de la finalul manuscrisului scheian, anul 1515 – adică 7023, ceea ce înseamnă, mai precis, 1514, luna fiind cuprinsă între septembrie și decembrie (Panaitescu 1965: 75-6) – și reacția lui patriotică e justificată. Greșește însă atunci când vrea să găsească într-un act de creație, care putea fi datorat unui autor singular – cel mult, unei comunități monahale (Candrea 1916: lxxxviii) –, un larg concurs de împrejurări politice și sociale. Pe de altă parte, Milan Șesan, văzând și el în *Filioque* o interferență catolică – pune folosirea dogmei respective în legătură cu perioada Conciliului de la Florența (1438) și a confuziilor doctrinare existente în Moldova vremii (Șesan 1959: 58-9). E greu însă de apărut ideea, vehiculată și de Ciobanu, că această dogmă catolică s-ar fi strecurat neobservată, pe fondul precarității

culturii preoților vremii (Ciobanu 1941: 17). Tocmai diferența doctrinară care a produs marea dezbinare de la Florența, cu urmări drastice până în principatele române (Cantemir 1973: 282-3), nu putea fi ignorată de traducătorii noștri, oricât ar fi fost ei de „neinițiați în materie de dogmatică”. „Au tradus fără a-și da seamă că acest simbol este de proveniență catolică”, susține și Ciobanu, amintind că a și existat „o unire formală”, în 1649, „a ortodocșilor cu catolicismul” (Ciobanu 1941: 36) – vorbind, de fapt, de un act de uniție. Ciobanu greșește și când declară că *Psaltirile* nu arată ca și cum ar fi fost folosite pentru slujbă (*ibidem*: 40) – deși izbește tocmai împărțirea în „șederile” (sau catismele) specifice acestui scop. În schimb, după aranjarea fragmentelor deduce că la bază ar fi stat un original slavo-român destinat scopurilor didactice⁵⁷. Pentru un astfel de învățământ, trebuia să existe însă o permisiune oficială, iar pentru aceasta, textul trebuia să fie deja produs și asimilat. Or, până și tipărirea *Liturghierului* românesc al lui Dosoftei a fost „considerată o inovație îndrăzneată” (Rosetti 1968: 429), la 1691, cu atât mai mult cântărea această rezervă în secolele precedente, când, „din cauza intoleranței elementului predominant bulgaroslav”, „cărțile românești se foloseau în public numai ca abatere, pe furiș, și în lipsă de cărți bulgaroslavice”, cum spune Aron Densușianu, care presupune coexistența netolerată și chiar persecutată a unor cărți religioase și bisericești, scrise românește, pe lângă cele bulgaroslavice (Densușianu 1885: 9). Acesta e motivul pentru care nici Rosetti nu a putut concepe traducerea textelor bisericești altfel decât „provocată de o cauză exterioară și în luptă cu canoanele bisericii ortodoxe” (Rosetti 1968: 429), punând-o în legătură cu scăderea puterii domnitorului, care trece treptat în mâna clasei boierești. În schimb, Panaitescu nu vrea să vadă așa ceva, exagerând în sens contrar: „nu exista

⁵⁷ Ciobanu 1941: 44-5. Idee susținută și de alții – Pașca 1956: 82; Gheție 1968a: 78 etc.

nicio presiune” din partea Bisericii Ortodoxe, de vreme ce „nu s-a consemnat” ceva de acest fel în epocă. Avem însă mesajele explicite, de două secole mai târziu, când episcopul transilvan Atanasie Anghel primea, la hirotonie, în 1698, din partea ierarhiei muntene, îndemnul de a evita limba română în biserică (Ghenadie 1886: 13).

II.2.5. Luteranismul

În realitate, nici Biserica catolică, nici cea ortodoxă „nu erau așa de naționale”, cum am putea crede azi, mai ales în privința celei ortodoxe, ci traducerea putea fi văzută la început ca un fel de profanare a textelor sacre (Onițiu 1912: 27-8), iar pe aceasta se bazează ipoteza luterană și protestantă în general. Primii sași ardeleni aduc ideile lui Luther la Sibiu în 1519 (Densușianu 1898: 23-4), hârtia *Psaltirii Scheiene* fiind brașoveană, din a doua jumătate a sec. XVI⁵⁸, iar cea a *Psaltirii Hurmuzachi*, chiar dacă pare a fi din prima jumătate a secolului⁵⁹, putea fi și ea, cum spune Rosetti, păstrată câteva decenii înainte de a fi folosită în perioada luterană (Rosetti 1968: 434). Spre deosebire de husiți, luteranii au făcut istorie în Transilvania, unde există până astăzi. Unii au identificat și câteva săsisme în *Psaltirile* rotacizante, deși ideea a fost combătută (Ciobanu 1941: 55-6). Ipotezei luterane i se potrivește mănuașă *Crezul* cu *Filioque*⁶⁰ al *Psaltirii Scheiene*, fără vreo referire la papalitate, iar reformiștii chiar aveau o preferință pentru *Psaltire*, mai mare decât a catolicilor, și s-a remarcat și în alte țări combinația *Psaltire* + *Catehism* (Rosetti 1968:

⁵⁸ Densușianu 1898: 30, 53 – Fabrica de hârtie din Brașov care o producea era înființată din 1546 și documente cu marca ei se cunosc abia începând din 1569. V. și Candrea 1916: civ.

⁵⁹ Mareș (2005: 308-315) datează manuscrisul între 1491 și 1520.

⁶⁰ După cum explică Rosetti (1947: 555-6), care face și legătura între acestea și *Psaltire*.

436), pe care o regăsim între prioritățile tipografilor transilvăneni din secolul al XVI-lea. Ca limbă și ca stadiu al traducerii, manuscrisele rotacizante pot fi considerate sincrone cu *Psaltirea* coresiiană din a doua jumătate a secolului XVI – diferențele lexicale putând fi considerate drept regionale (*ibidem*: 437) –, dar sunt, pe de altă parte, îndepărtate ca stil de *Scrisoarea* lui Neacșu din 1521⁶¹. Aceste argumente dau deci consistență ideii că *Psaltirile* rotacizante ar fi putut fi traduse de luterani, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când mișcarea protestantă susținea cu putere, sprijinită de autoritățile transilvane, traducerile biblice – în mulțimea de texte ce apar brusc, sprijinul oficial era, de altfel, evident⁶². Lucrările lui Coresi s-au tipărit din îndemnul și cu cheltuielile oficialităților orășenești – luteranii Hans Benkner și Lucas Hirschner din Brașov și calvinul Forró Miklos (Adamescu 1920: 103), iar Geszti Ferencz (Urechia 1885: 71) plătește pentru Palia de la Orăștie (1582), tradusă, sau adaptată, cum zice Adamescu (1920: 103-4), de un episcop calvin). Mândria națională găsește o consolare în faptul că „ceea ce ne-au dat străinii a fost folosit de români” (Densușianu 1898: 48) – Coresi tipărește ulterior *Psaltirea* din proprie inițiativă, cheltuindu-și banii proprii, tocmai pentru a nu fi implicat în prozelitismul luteran (Neaga 1970: 259). „Mișcarea aceasta literară, provocată de străini, cu scopuri religioase, deșteaptă o contra-mișcare în principate, și îndată, în cei dintâi ani ai secolului al XVI-lea, literatura religioasă românească proprie, adecă condusă de chiar Români ortodocși, ia o dezvoltare spornică și remarcabilă”, constată și Urechia (Urechia 1885: 71) văzând aici o adevărată competiție între „edițiuni de cărți bisericești ce aparțin acestor îmbinate sorginți”. Din diverse

⁶¹ Ovid Densușianu (1898: 57-9) respinge, totuși, exagerarea că manuscrisele rotacizante ar fi copiate după tipăriturile lui Coresi.

⁶² Este și unul din contraargumentele lui Rosetti (1968: 433) la teoria husită.

motive, această ipoteză e îmbrățișată de o mare parte din cercetătorii contemporani, fără însă a se sprijini pe raționamente clare sau pe sau dovezi directe.

II.2.6. Calvinismul

La calvini, din îndemnul unui episcop reformat, Pavel Tordasi, apare o carte de rugăciuni inspirată din *Psalmi*⁶³, „Cartea de Cântece” (1570-1573), prima carte românească cu caractere latine, iar în 1582 se tipărește o altă traducere din Vechiul Testament, „Palia” la Orăștie, dar aceste realizări tipografice sunt posterioare epocii în care vor fi apărut *manuscisele* rotacizante. Totuși, catehismele calvine din secolul al XVII-lea invocau constant argumentul traducerilor, desconsiderând Moldova și Țara Românească drept „două țări fără Scriptura Sfântă”. Principii calvini au impus folosirea limbii în Transilvania – chiar la ortodocși, fie și în scop prozelitist (Rosetti 1968: 435), cum arăta unitul Petru Maior (1975: 321), pentru a obține lepădarea slavoniei, considerată scut al dreptei credințe nu doar de mitropoliții ortodocși, cu „râvnă prea mare și nepotrivită” (Cantemir 1973: 283), ci și de neortodocși⁶⁴. Ulterior însă, în secolul XVII, preoții români erau controlați de autoritățile calvine dacă au Noul Testament


⁶³ Rosetti 1968: 438. Nu e vorba totuși de *Psalmi* propriu ziși, cum dă în paranteză Rosetti.

⁶⁴ Încurajarea traducerilor și obligația slujirii în română făceau parte dintr-un program al stăpânirii calvine, prin care se urmărea reformarea Bisericii românești, Transilvania ortodoxă fiind socotită un „spațiu al misiunii” (Murdock 2000: 134-6). Prin tipărituri și prin folosirea lui Coresi, luteranii și calvinii încercau convertirea ortodocșilor (Bérenger 2000: 142). „Tipărirea primelor cărților în limba română se face și ca mijloc de propagandă între români a bisericii reformate, deci cu punerea la cale a streinilor interesați la aceasta și cu spesele lor”, o spunea și V.A. Urechia (1885: 71).

și *Psaltirea*, și dacă știu *Tatăl Nostru* și Simbolul apostolic (Murdock 200: 137).

II.2.7. Concluzii

„În stadiul actual al cunoștințelor noastre, încercarea de a data originalele traducerilor românești ale *Apostolului*, *Evangeliei* și *Psaltirii* este o operațiune sortită eșecului”, stabilește Gheție (1977: 76), care adaugă, despre traducerile *Psaltirii* și *Apostolului*, considerate cele mai vechi: „din punct de vedere teoretic, ele pot fi puse pe seama ortodoxismului, a catolicismului, a husitismului sau a Reformei”. Cu toate acestea, își menționează preferința proprie (împărtășită, în același stil, de numeroși alți cercetători): „originea lor protestantă poate fi însă susținută *cu un procent mai ridicat de probabilitate* (s.n.)” Judecând însă chiar în acești termeni, nu e o întreprindere hazardată a încerca, fără dovezi certe, să atribui unui curent o operă care nu i se atribuie singură?⁶⁵ Cum se pot da aici verdicte altfel decât pe bază de opinii teologice personale – *teologumene* – sprijinite pe cunoștințe, experiențe și intuiții intime, cu doar un străveziu ambalaj filologic? În aceste condiții, soluția onestă pare a fi a permite tuturor să-și aleagă liber varianta dorită. În ceea ce ne privește, ne vom limita la a prezenta argumente pentru validitatea ipotezei Ortodoxiei.

Manuscrisul Scheian conține, probabil, în literele  din criptograma de la finalul *Psalmilor*, o dată, iar o discuție aplicată despre datare nu își poate permite să ocolească acest element. Prima cifră a datei, cea mai banală, fiind cea mai

⁶⁵ Nici despre opera lui Kochanowski, autor binecunoscut, activând într-un important centru cultural, cu peste un secol mai târziu, nu se poate spune cu certitudine în care curent s-ar încadra (Langlade 1932: 130-2). Cu atât mai puțin despre vechile noastre *Psaltiri* rotacizante, anonime și nedatate.

pretabilă stilizării, Gheție și Mareș nu pot garanta că ea ar fi „cea mai clară”⁶⁶. Ea putea fi ușor citită în modul în care au făcut-o Pava și alții, ca 7, urmat de 23 (κρ) adică, deci avem anul 7023⁶⁷ și, cu semnul lunii octombrie înainte, urmat, în

⁶⁶ Gheție/Mareș 2001: 50. Propunând un fel de adevăr împărțit între diversele ipoteze, Mareș încearcă să demonstreze că nu se poate dovedi nimic în privința datei din criptogramă (Mareș 2007: 164-166). Atunci, pentru a nu da apă la moară unui anumit tip de discurs religios identitar, e mai prudent să se evite presupunerile gratuite. Gheție (1980: 124) spune totuși că ipoteza factorilor interni s-ar îmbina fericit cu cea a factorilor externi în ideea că Reforma a fost și la noi un „factor intern”, întrucât la Reformă puteau adera și catolicii români – totul reducându-se iarăși, impresionist, la Reformă – cum admite de altfel și Dimitrescu (1963: 9-10) și alții. De ce atunci nu s-a tradus *Psaltirea* din latină, germană sau maghiară?

⁶⁷ Mareș (2007: 157-65) respinge această lectură, deși observă că a mai fost propusă de Sextil Pușcariu și P.P. Panaitescu, pe motivul că nu e convins că literele ar fi suferit deformări, pentru că altfel ar fi trebuit deformat și textul!? Dar cifrele datei nu sunt în mod evident deformate, prin alungire? Mai spune că data din criptogramă ar trebui să fie cea a ultimei copii (deși el nu e sigur de altfel nici că e vorba de o copie), pe care o estimează, după filigrane, la 1573-1578. Postulează deci că nu putem descifra nimic, întrucât nu știm nici cifrul, și nici limba. Amintește și alte ipoteze, dintre care unele se potrivesc cu datarea lui filigranară: 515, 823, 926, 1315, 1475, 1482, 1485, 1575, 1585 (înclină spre aceasta, târzie, deși litera din mijloc ar trebui să fie să fie citită atunci ʎ în loc de evidentul κ). *Psaltirea* Hurmuzaki o datează, după filigrane, între 1491 și 1520 – Mareș 2005: 308-15). Credem însă că e de ajuns o simplă privire pentru a citi prima cifră fie ʎ stilizat, fie s, ceea ce în context nu se poate înțelege altfel decât 7. Impasul în care ajunge Mareș vine din dorința de a vedea în prima cifră ʎ (6): dacă data ar începe într-adevăr astfel, totul ar fi într-adevăr confuz. Și Gheție insistă (1968b: 257) că nu s-ar fi putut folosi s în loc de ʎ, întrucât textul păstrează o distincție clară între ʎ și dz (lucru adevărat, deși rigoarea ortografică nu e perfectă – întâlnim, de pildă, *Israil* alături de *Izrail*) dar se trece peste faptul că manuscrisul putea fi, cel mai probabil, copiat ca atare, chiar dacă șirul de copişti adăugau texte (precum criptograma) după alte reguli ortografice. În fine, nu doar că avem cifre stilizate, deformate atât cât să poată fi vag intuite (și, ca stilizare, ni se pare mai aproape de ʎ decât de ʎ) dar și echivalența între ʎ și s era un fapt răspândit

mod clarificator, de „Medru izvorătoriu”, cum interpretează Pava (Sf. Dumitru – 26 octombrie), am avea anul 1514, ceea ce ar elimina ipoteza vreunui traducător luteran sau calvin – căci influența Reformei se va face simțită abia după 1530 (Rosetti 1968: 435) – și data ar fi târzie pentru husiți, a căror mișcare se stinsese în a doua jumătate a secolului XV (Bălan 1914: 83, 88). Lectura făcută în continuare de Pava găsește, pe lângă numele sfântului amintit, și o semnătură plauzibilă: „Smeritul Avakyr”. Criptogramele erau concepute în general împotriva furtului de cărți din biserici⁶⁸. Iar stilul, numele, *Vorlage*-ul slavon (spre deosebire, de *Palia* de la Orăștie, de pildă, tradusă din ungurește), coroborate cu împărțirea în catisme indică un mediu ortodox, ca proveniență a manuscrisului-sursă. Trebuie spus că, din punct de vedere bisericesc ortodox, *Psaltirea* nu e o simplă carte biblică de lectură, cum se afirmă deseori, ci ea stă la baza tuturor slujbelor, nu doar prin Psalmii și versetele izolate inserate în slujbele extinse, ci și prin catismele (marcate în textele rotacizante) citite la vecerniile și utreniile ortodoxe de peste săptămână, conform Tipiconului savait de formă aghiorită, introdus în bisericile mânăstirești românești de către Nicodim de la Tismana, din secolul XIV, apoi, de la începutul secolului al XV-lea, de către ucenicii lui (Buzatu 1961: 758-759). Psalmii, recitați inițial în slavonă, erau, pentru monotonia pe care o crea lectura catismelor într-o limbă străină, primii pe

în scrierea veche (Bărbulescu 1904: 450-1): chiar și Mareș (1972: 296) observă această alternanță în *Psaltirea* de la Mehadia, din secolul XVI. Gheție mai adaugă că varianta 723 ar fi acceptabilă dacă textele sursă ar fi fost muntenești – de altfel, și Pașca (1956: 89) arată că substituirea lui s cu z e un „munteneism grafic” –, or, plasarea textului în Muntenia lui Neagoe Basarab e o ipoteză pe care o respinge ca absurdă, deși chestiunea localizării e una relativă.

⁶⁸ Nu ar fi exclus nici să avem de a face chiar cu o deformare intenționată a semnăturii, de către un copist cu respect față de manuscris, dar nu și față de copiii precedenți, eventual de altă confesiune.

lista priorităților de traducere, încă din momentul când aceste reguli tipiconale au dobândit valoare normativă⁶⁹ în cultul românesc.

Discuțiile despre începutul scrisului în românește nu pot pierde din vedere perioada anterioară, din care nu ne-au rămas scrieri, și, aparent, pe meleagurile noastre, unde creștinismul e atestat încă din antichitate, Psalmii ar fi putut lipsi din instrumentarul cultului public și personal, în limba înțeleasă de popor – religios vorbind, o premisă absurdă⁷⁰. Poporul român a început să cunoască, din momentul când cele două jumătăți ale creștinătății s-au separat, probleme specifice din cauza originii latine – de ele dă seamă Cantemir (1973: 282-3), împreună cu alte vechi istorii și bulgărești, care vorbesc despre introducerea slavonismului bisericesc ca pavază împotriva prozelitismului roman. Doar așa s-a ajuns în situația în care românii să fie singurul popor ortodox suspectat că ar fi avut nevoie de inspirația husită, apoi protestantă, pentru a se ruga și citi în limba proprie, din lipsa unor texte păstrate. Începutul tradiției grafice românești cu caractere chirilice e aproximativ azi pe la mijlocul secolului al XV-lea⁷¹, ceea ce se potrivește spuselor lui Cantemir, în timp ce localizarea limbii vechii versiuni a *Psaltirii* în zona Hunedoara-Banat corespunde cu datele istorice privitoare la activitatea, nu departe, la Tismana și Vodița, a lui Nicodim.

Încheind această paranteză și revenind la criptograma din *Psaltirea* Scheiană, faptul că ea se află după cei 151 de Psalmi, înainte de cântările adiționale și de Simbolul de credință, arată, cel mai probabil, straturi succesive de copiere –

⁶⁹ Cel târziu în secolul XV (Cooper 2003: 110-4, 122-4).

⁷⁰ Fie creștinii vor fi înțeles versiunile latine, grecești ori, mai târziu, slavone, fie aveau traduceri ale textelor esențiale în limba lor.

⁷¹ Gheție 1977: 71-2. Iar *Psaltirea* face parte dintre primele traduceri, realizate „înainte de 1550” și chiar, probabil, „înainte de 1500, la o dată cu neputință de precizat” (*ibid.*: 75).

sesizate de altfel și de Pava. În privința Simbolului din final, nu putem susține ipoteza lui Panaitescu, că el s-ar datora unei dependențe jurisdicționale față de catolicism, ca semn al unui compromis: tocmai Crezul nu putea face obiectul unui compromis religios. Ultima copie datează însă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, după hârtie (Candrea 1916: civ, Mareș 2007: 164), adică de când catehismul luteran (desigur, cu *Filioque*) le era impus ortodocșilor din Ardeal, la nivel oficial (Rosetti 1968: 435), iar el putea fi adăugat, eventual, în mod forțat. Altă variantă e ca el să fi fost chiar în uzul luteranilor (care ar fi copiat textul cu tot cu catismele ortodoxe), pentru întrebuințarea în cultul propriu, la rugăciunile comune, unde era rostit Simbolul atanasian (*idem* 1947: 556).

Despre persoana primului traducător, nu putem fi deloc așa de siguri precum Onițiu că el nu e din Țara Românească (Onițiu 1912: 27), dar nici că ar fi din Maramureș, cum garantează Candrea (1916: lxxxix), și nici măcar că ar fi din zona Banat-Hunedoara, conform localizărilor mai recente (Gheție 1977: 75-6). Pentru că este vorba de o singură persoană, cum spun, de altfel, și partizanii teoriei husite (Ciobanu 1941: 25), traducătorul putea călători oriunde. S-a mai remarcat de altfel (Gheție 1965: 403) că putem discuta doar despre „regiunea de unde era originar scriitorul” – mai ales că în textul manuscrisului constatăm „coprezența multor variante fonetice și gramaticale” (Gafton 2012: 95)

Desigur, ulterior, oricine, inclusiv, luteranii, puteau valorificapoate chiar mai bine, o traducere existentă deja în mediul ortodox, ba o puteau folosi chiar în propaganda împotriva confesiunii majoritare, cum se va întâmpla, mai târziu, cu unele *Biblii* „britanice” la care au lucrat ortodocși. Poate că monotonia mediului monahal autohton nu crea cele mai propice condiții pentru traduceri biblice, dar ele erau îngăduite și îmbrățișate, cum a fost și literatura populară (Rosetti 1968:

439) sau vechiul *Cântec religios* apocrif ortodox ce circula la începutul secolului XVI, în zona sudică – muntenească sau sud-ardelenească (Gheție 1977: 76). Iar, când era vorba de confesiunea majoritară, *neclerical* sau *neoficial* nu însemna și *neortodox*⁷². În fond, chiar Coresi, asumat azi de Ortodoxie, lucra, în secolul XVI, pe cont propriu. Chiar dacă ea va fi fost doar o lucrare în plan personal, a unui ortodox (poate aparținând mai degrabă *Bisericii eveniment*, decât *Bisericii instituție*), care influența – mai mult decât era influențat de ele – împrejurările istorice în care trăia, este un lucru pozitiv că azi toate confesiunile apreciază și caută să-și revendice „truda celui necunoscut începător al limbii noastre literare” (Onițiu 1912: 35).

⁷² Puteau la fel de bine să fie „călugărașii români” de la sfârșitul secolului al XV-lea, cum spune Bianu (1904: 4), sau un mirean care lucra în legătură cu mediul lor.

II.3 *Psaltirile* rotacizante

II.3.1. Manuscrisele

Așa cum am amintit, primele versiuni românești ale *Cărtii Psalmilor* sunt așa-numitele *Psaltiri* rotacizante

La ***Psaltirea Scheiană***, al cărui nume vine de la donatorul D.C. Sturza-Scheianu (care o avea de la G. Asachi), multiplele straturi de fonetisme și structuri gramaticale induc ideea unei copii⁷³, ca și unele adăugiri pe manuscris – care pot fi mai recente. Existența mai multor copiiști, de calitate diferite, ar sprijini ipoteza unui mediu monahal (în contextul românesc, ortodox), mai degrabă decât a unui cerc de cărturari bibliști protestanți. Textul conține de altfel și greșeli.⁷⁴

Psaltirea Voronețeană (păstrată azi într-o formă incompletă – începe de la jumătate, de la Ps. 77,37, și cu lacune), numită după mănăstirea căreia i-a aparținut are un format bilingv slavo-român, denotând și o influență greacă. La fel ca și *Psaltirea Scheiană*, conține și Cântările lui Moise, conform formatului obișnuit al *Psaltirilor* ortodoxe, reprezentând de asemenea o copie.

Psaltirea Hurmuzaki, care poartă numele lui Eudoxiu Hurmuzaki, cel care a donat-o către Biblioteca Academiei, are de asemenea unele lacune și se oprește la Ps. 151 (existent doar în *Psaltirile* răsăritene, bazate pe *Septuaginta*), fiind dependentă, ca și celelalte două, de versiunea slavonă, uzuală

⁷³ Cum spunea deja Candrea (1916: xvii). Totuși, simpla inconsecvență nu e o dovadă certă a datărilor diferite ale fragmentelor de text.

⁷⁴ Puse de Candrea pe seama copiiștilor (*ibidem*: xix-xxviii).

în epocă⁷⁵, dar nu doar de ea. Candrea afirma că este un autograf (1916: l), bazându-se pe cuvintele slave scăpate în text (pe care însă Gheție și Teodorescu (2005: 13-8) le consideră doar indicii ale reproducerii după o sursă slavo-română). Argumentele lui Candrea arată, prin număr, că exprimă mai degrabă un sentiment general, dincolo de cazurile pe care le invocă. Și limba i se pare (Candrea 1916: lvii) ceva mai nouă decât modelul după care ar fi fost copiate versiunile Șcheiană și Voronețeană. Totuși, astăzi se acceptă că e vorba tot de o copie⁷⁶.

S-a arătat că aceste trei versiuni (plus cea coresiiană) nu sunt copiate una după alta – de pildă, la *Psaltirea* Voronețeană se observă un fonetism mai recent decât la Coresi, care e mai nou decât în *Psaltirea* Scheiană (*ibidem*: lxxviii). Când versiunea Voronețeană comite omisiuni, acestea nu se reproduc în cea Scheiană sau la Coresi. Probabil, toate aceste *Psaltiri* păstrate au folosit un text dispărut, care circula – oarecum standardizat – în epocă, fără omisiunile care se regăsesc, separat, în fiecare din ele. S-a constatat o identitate mai mare, ca text, între variantele Scheiană, Coresi și Voronețeană. Candrea propunea 1500-1520 ca dată a *Psaltirii* Hurmuzaki (*ibid.*: xciv-xcv) și, dând 40-50 de ani pentru evoluția limbii față de celelalte două, le plasa pe acestea la 1460-1480. Pe de altă parte, manuscrisul *Psaltirii* Scheiene e, după hârtie, contemporan cu activitatea lui Coresi: 1563-1569

⁷⁵ *Ibidem*: xlvi. Nu se poate spune totuși că slavona ar fi avut exclusivitate în spațiul românesc. Printre primele documente păstrate erau și copii de texte biblice slavo-grecești, realizate în marile mânăstiri (Teodorescu 1961b: 501). De asemenea, la *Psaltirile* rotacizante, se simte, nu doar un fond lexical latin mai pronunțat, încă neestompat de controlul repetat pe baza textelor slavone (Munteanu 2008: 127), ci și accesul la traducerile latine – *ibidem*: 124, 134; Bălan 1914: 105, 115; Iorga 1904: xxx.

⁷⁶ Au demonstrat deja acest lucru Andrei Avram (1964: 152-3, 280, 588-9) și Al. Rosetti (1968: 755).

(*ibid.*: xcix-cxi, clx), iar copia *Psaltirii* Voronețene ar data și ea de prin 1552-1569 – pe acest subiect nefiind, însă, unanimitate de păreri. La Alexandru Mareș (2005: 308-15; 2007: 157-65), cronologia e inversată: filigranologic, *Psaltirea* Scheiană datează din 1573-1578, pe când *Psaltirea* Hurmuzaki e anterioară: între 1491 și 1520.

II.3.2. Dependența de slavonă

Traducerea din slavonește⁷⁷ este un fapt mai presus de îndoială – mai mult, omonimiile din slavona bisericească au produs, în textele rotacizante, și destule confuzii

De pildă, *Psaltirea* Scheiană redă versetele 9, 29-30 astfel: „Președe *în lătrături* cu bogații, întru ascunși se ucigă nevinovatul. Okii lui spre meseri caută. *Latră* întru ascunși ca leulu întru ograda sa; *latră* se rapă mișelul, se rapă mișelul se-l aducă”⁷⁸.

I. A. Candrea se întreabă: „Cum se face că въ ладтелехъ e redat în Ps. Scheiană prin *în lătrături*, iar în Ps. lui Coresi prin *în lăuntruri*? Care din aceste două forme să fie mai corectă, adică mai apropiată de original?” Răspunsul său⁷⁹ surprinzător este că versiunea Scheiană „prezintă forma adevărată, conformă cu textul primitiv al psalmilor”. E drept, textul slavon pe care îl alătură Coresi are aici прѣсѣдѣть въ

⁷⁷ După „o versiune foarte apropiată de a *Psaltirii* sârbești de la 1346 a lui Branco Mladenovici” (Candrea 1916: cxii), ulterioară acesteia, păstrată în ms. slav 205 Mareș (2005: 278-9).

⁷⁸ Versiunea sinodală curentă: „Stă la pândă în ascuns cu cei bogați ca să ucidă pe cel nevinovat; ochii lui spre sărac privesc. Pândește din ascunziș, ca leul din culcușul său: pândește ca să apuce pe sărac, pândește pe sărac ca să-l tragă la el”.

⁷⁹ Combătând ideea lui Gaster, care spunea (1891: xx, xciii-xcv) că *Psaltirea* Scheiană ar fi posterioară lui Coresi.

ΛΑΔΤΕΛΕΧΪ⁸⁰ – expresie care, conform dicționarului Miklosich, transpune pe ἐγκάθεται ἐνέδρα⁸¹, conform versiunii bulgărești de la Pogodin, de pe la 1200 – parte din tradiția *Psaltirilor* glagolitice, apropiate și de cele sârbești din secolul XIV (Lunt 1976: 257). De asemenea, în versetul al doilea găsim ΛΑΕΤΪ, tradus prin *lătră*, deși avea și sensul de *pândește* (după afirmația neglijentă a lui Candrea, nepotrivit cu „înțelesul”), la fel cum ΛΑΔΤΕΛΪ, mai vechiul ΛΑΪΤΕΛΪ, înseamnă atât „lătrător”, cât și „pânditor”, deci comentează: „Copistul Ps. Scheiane, deși nu înțelegea ce însemnează *președe în lătrători*, care într-adevăr n-are nici un înțeles, a transcris totuși așa cum citise în original, modificând numai – poate din greșeală – pe *lătrători* în *lătrături*. Coresi însă, vrând să dea un înțeles acest pasagiu neinteligibil pentru dânsul, a schimbat în mod arbitrar cuvântul *lătrături* în *lăuntruri*, încurcând astfel și mai rău pasagiul din original. În edițiunea de la Brașov a *Psaltirii* slavo-române s-a îndreptat forma *lăuntruri* în *lătrători*”. Prin remarca lui greșită, Candrea nu face decât să scoată în evidență pasul înainte pe care avea să-l facă aici, fie și stângaci, Coresi, spre originalul *grec*.

Cele două sensuri ale verbului ΛΑΪΤΙ, care în slavona bisericească îl traduce atât pe ὑλακτεῖν – *lătrare* (*a lătra, urla*), cât și pe ἐνεδρεῦειν – *insidiari* (*a sta la pândă*), ar avea un punct de legătură în versetul Is. 56,10, unde îl găsim utilizat cu referire la câinii de strajă (aceștia *lătră*, dar și *stau la pândă*). Cel puțin în Textul Masoretic, rădăcina נבג, care redă lătratul câinilor în Is. 56,10 e însă o raritate (mai apare ca nume propriu – Nobah, în Jud. 8,11). În schimb, verbul נבג din Ps. 9,30, *a vâna dintr-un loc de pândă* (corespunzător lui

⁸⁰ Și mai târziu, în 1680, găsim la Dosoftei, de asemenea: приѣдѣтъ въ лѣтелехѣ.

⁸¹ Unde ἐγκάθεται e *a șede*, iar ἐνέδρα, traducibil prin *plot, ambush*, este *pânda* din Iov 25,3 LXX (*cursa*).

ἐνεδρεύω, în expresia ἐνεδρεύει ἐν ἀποκρύφῳ ὡς λέων) e redat, cum se vede în versetul al doilea al pasajului nostru, prin *latră*, de către versiunile Scheiană și Hurmuzachi, dar și de cele coresiene din 1577 și 1589, fără să se observe că formularea *latră în ascuns ca leul* conținea o evidentă dublă contradicție în termeni (leul nu latră, iar lătratul nu se face în ascuns). Abia începând cu edițiile 1651 – Bălgrad și 1680 – Dosoftei se va corecta cu *Ieșuiește*, sinonimul arhaic al lui *pândește*⁸² – datorită ieșirii din dependența strictă față de textul slavon.

În același sens, se poate aminti aici și observația lui Alexandru Gafton (2005: 180-1 sau 2012: 378), despre ποουχαχжсѧ din 89,10, redat „[anii noștri ca painjina] *învățară-se*” de Coresi și *Psaltirea* Scheiană, din cauza confuziei create de verbul polisemantic ποουχατι, și a ignorării originalului ἐμελέτων, pe care abia *Biblia* de la București îl va reda: *socotiiam*.

⁸² *A Ieșui* apare, de pildă, la Cantemir, cum evidențiază Andriescu (2003: 52-3), și îl găsim și în *Psaltirea* din 1651 de la Bălgrad (Ps. 61,4).

II.4. Versiunile coresiene

II.4.1. Primul tipograf al *Psaltirii*

Diaconul Coresi (pentru unii, grec⁸³ – Κοραΐσσι), dar, după majoritatea cercetătorilor mai noi, român – familia lui trăia, oricum, de cel puțin un secol în Țara Românească (Odobescu 1924: 18), se simțea nemulțumit, ca un român autentic, de lipsa traducerilor în românește (Neaga 1970: 258), astfel că, printr-o inițiativă personală și prin implicarea în proiecte ale comunității protestante⁸⁴, reușește să pună meșteșugul tiparului și în sprijinul cărților bisericești ortodoxe românești. Între primele sale tipăriri (primele și pentru limba română) include două *Psaltiri*: cea românească din 1570 (păstrată doar incomplet și cu lacune) și *Psaltirea* slavo-română din 1577 (rămasă integral), cu minore diferențe grafice, fonetice, morfologice și, rar, lexicale. În 1589, fiul diaconului, Șerban Coresi, retipărește *Psaltirea* slavo-română, cu unele modificări suplimentare și actualizări ale limbii, probabil făcute anterior.

Deși spune că a „scos” textul românesc „den *Psaltirea* sârbească pre limba românească”, meritul lui Coresi rămâne în primul rând cel tipografic. Aceasta o spune I. A. Candrea (1916: lvii-lxxx) într-un mod foarte apăsător. Vom arăta însă că

⁸³ Pentru Ioan Bălan, era exasperant că și el (ca și Dosoftei și Milescu, mai târziu), ar fi fost „un grec, a cărui familie se rătăcise printre români” și, ca orice grec, „nu putea suferi nimic ce este roman” (1914: 101, 106).

⁸⁴ Bălan (1914: 78) nu poate să nu observe că din *Molitelnicul* lui lipseau, ca o formă de compromis, Tainele pe care le respingeau cel mai mult protestanții; preoția, mirungerea, spovedania și maslul.

argumentele sale sunt oarecum forțate, nefiind probabil străine de resorturile lui Ioan Bălan.

Ca traducere, textul coresian e doar o prelucrare a unei versiuni deja existente (probabil fiind copiat și adaptat după sursa comună a manuscriselor rotacizante), iar în acest proces a strecurat și unele abateri ce par să arate neconsultarea textului slavon, dar în același timp accesul la alte surse vechi – Al. Piru constată (1970: 68) „din identitatea unor pasaje”⁸⁵ că traducerea e făcută „prin intermediul *Psaltirii* Șcheiene”. Stela Toma vede aici și „comoditate” (1976: 20) – deși, asemeni textului slavon (*ibidem*: 17), proaspăta versiune românească putea avea și ea o oarecare autoritate. Când spunem că, în genere, *Psaltirile* coresiene au ca sursă⁸⁶ o versiune slavonă, ținem totuși cont că „de traduceri umaniste, de anvergură, nu putem vorbi decât din secolul al XVII-lea”⁸⁷. Dacă ar fi avut un riguros spirit umanist, Coresi ar fi putut consulta mai sistematic edițiile grecești și poliglote, deja disponibile în epocă⁸⁸. Chiar ca român, el cunoștea, probabil, greaca și la el mai găsim și numeroase latinisme⁸⁹: „și era limba lui Coresi mult mai latină ca cea de acum” – remarca Odobescu. Numărul mare de slavonisme nu surprinde⁹⁰, căci ele aveau și rolul

⁸⁵ De pildă, „și”-ul din 88,22, care, cum observă Toma (1976: 377), nu apare în textul slav paralel, nici în versiunile originale, este copiat din textul Scheian.

⁸⁶ Odobescu 1924: 21 – „Cât despre traducere, putem zice că este foarte fidelă originalului slavon, întru ceea ce se atinge de sensul frazei.” Și Mihăilă (1972: 248) constată o „o corespondență perfectă sau aproape perfectă”.

⁸⁷ Vezi Căndea 1963.

⁸⁸ Îndoielile cu privire la sursa traducerilor lui Coresi persistă (Toma 1976: 17,19).

⁸⁹ De pildă, găsim *eu fui împutare lor* – în 108,24 –, deși în versiunile latinești aveau aici *ego factus sum oprobium illis* (ulterior, în *Psaltirea* de linie: *eu m-am făcut ocară lor*).

⁹⁰ Odobescu (1924: 22-7) le clasifică în trei straturi, ținând de schimburile firești din timpul unirii româno-bulgare din secolul XIII, de

de a întări senzația de corespondență între formulările slavone și cele românești, neoficializate încă de autoritatea ecleziastică: „Vă rog, frații mei să citiți și bine să socotiți că veți vede înșivă că e cu adevăr”, îi încuraja de altfel pe cei neîncrezători prefața autorului. Împrumuturi din slavonă precum *bezaconie* (pentru *fărădelege*) sau *a upovăi* (pentru *a nădăjdui*), se întâlnesc mai des la Coresi decât în *Psaltirea Hurmuzaki* – unde, de pildă, în locul unui calc important precum *spășenie* (*mântuire*) se preferă frecvent *scoatere*. Totuși, o anumită inconsistență lexicală persistă în toate versiunile – astfel încât ideea surprinzătoare a lui Gaster că manuscrisele rotacizante ar fi fost copii posterioare lui Coresi (Gaster 1891: xx) nu e una absurdă.

Scopul didactic⁹¹ al alăturării celor două versiuni în ediția bilingvă este confirmat și de prefață, care adresează cartea și „grămăticilor” – de altfel, formatul intercalat era potrivit ca un manual avansat sau chiar ca dicționar, pentru cei inițiați în studiul celor două limbi și, în același timp, cunoscători ai *Psaltilor*.

II.4.2. Erori de parcurs

Intervenția în versetul 44,10 („Smyrna și istacti și casia de cămășile tale. De *pasărea* slonovnilor den ei veseliră-te; fiile împăraților în cinstea ta”⁹²), este, pentru I. A. Candrea, dovada că diaconul Coresi, „ne mai înțelegând în multe locuri textul pe care-l copia, a înlocuit uneori cuvintele neînțelese de

împrumuturile din secolele următoare, pentru completarea vocabularului, și de mai noua influență a rusei. Primul strat ține chiar de un nucleu constitutiv al limbii române.

⁹¹ Munteanu (2008: 150) vede și pentru ediția bilingvă a lui Dosoftei „rațiuni filologice”.

⁹² Versiunea actuală: „Smirna și aloea îmbălsămează veșmintele Tale; din palate de filde cântări de alăută te veselesc; fiice de împărați întru cinstea Ta”.

dânsul prin altele care i se păreau mai potrivite”, de aceea, textul lui „devine cu totul neînțeles” (Candrea 1916: lxx). Utilizarea, în versiunile Scheiană ⁹³ și Hurmuzaki ⁹⁴ a cuvântului *păsare*, respectiv *pășoni*, ar trăda un recurs eronat la *Septuaginta* și confuzia lui βάρος, *greutate*, *apăsare* (în forma adverbială, βαρέως, *cu greutate*) cu βάρις, *palat* (ebr. לִיָּהּ) – sau genitivul plural βάρων. Așa s-ar explica prezența lui паспрѣ în primele două versiuni lui ale lui Coresi, greșeală îndreptată de altfel în ediția din 1589, unde regăsim „den păsarea”. Candrea se bazează pe o versiune slavonă care are aici вари, totuși în versiunile slavone Ostroh și Moscova, ca și în cele publicate de Coresi și Dosoftei, găsim doar тажестїи, care, conform dicționarului Miklosich (unde e amintită, la expresia „*palate* de fildeș”, și varianta textuală вари), înseamnă și βάρος, și îl redă în același timp și pe βάρων. Același bisemantism îl regăsim și în dicționarul Lysagt, unde тажькъ exprimă atât ideea de *măreție*, *importantă*, asociată, de pildă, cu slava apostolilor (iar în 34,17, cu sensul de *mulțime*), cât și pe cea de *greutate* (în 37,4, βαρύς) – de unde traducerea *păsare* (de la *pensare*, a *cântări*), în româna medievală. Astfel că în fața unei afirmații severe precum: „Coresi, neînțelegând cuvântul *păsare* din textul care-i servea de model, l-a schimbat în mod arbitrar în *pasăre*” (Candrea 1916: lxxii) trebuie păstrată o rezervă. E o greșeală în încercarea de a corecta *altă greșeală*. În cel mai rău caz, poate chiar o greșeală de tipar, fie și în două ediții, scuzabilă la primul nostru tipograf – mai ales că despre corecturile din ediția 1589 s-a arătat că au fost operate tot de către diacon (Candrea 1916: lxi).

⁹³ „Smirna și istacti și cassia de cămeșile tale, de păsare slonovnilor, diin ei veseliră-te. Fiele împăraților în ciste ta”.

⁹⁴ „I zmirna I stactie I casie de veșmintele tale, de pășoniul rădzimaților, dentru ei veseliră-te. Featele împăratului în cinstea a ei tale”.

În ceea ce privește dependența de slavonă, ea va continua, aici, și în Manuscrisul 4389, care, deși renunță la calculul *slonovnilor* (pe care Dosoftei și ediția din 1651 deja îl vor fi tradus ca *pil* – arhaismul pentru *fildeș*), dă „greimi”. Abia *Biblia* 1688 clarifică, în linia grecească: *turnuri de pil*, iar Antim înnoiește forma *polate de pil* din 1651, cu *palaturi de pil*, care va fi utilizată multă vreme.

II.4.3. Intuiție de traducător

La fel exagerează Candrea și când consideră drept o greșală utilizarea de către Coresi a lui *tremure*, în 67,28 – „acia Veniaminu junelu *în tremure*”, spre deosebire de versiunile Șcheiană și Hurmuzaki, care aveau *în temoare*, respectiv *întru frică* (ediția coresiană din 1589 dând apoi *în teamă*). E vorba mai degrabă de o simplă variație în limitele dependenței de expresia slavă въ оужасѣ, unde оужаса înseamnă (conform Miklosich), *spaimă, groază (terror)*. Verbul оужасати are nu doar sensul de *terrere*, ci chiar de *horrere* – *a se înflora de frică*, sau *de frig*⁹⁵ și φρίττειν, *a tremura*. Cuvântul e de altfel folosit în mod consistent în traducerea chiriliană, redând și *uimirea* (ἐξίστασθαι, *stupefierii*) din Marcu 5,42. Aici, Dosoftei va traduce expresia grecească (din Ps. 67,28), ἐν ἐκστάσει: *la spaimă* (nerămânând la forma Vulgatei, *in mentis excessu*), iar Ms. 4389 va da: *în spaimă*; *Biblia* 1688: *întru spământare*, (după ce Ms. 45 încercase, și mai fidel, *întru ieșire den sine*), pentru ca în *Psaltirea* de linie să rămână soluția antimiană: „Veniamin cel mai tânăr *întru uimire*”.

Separat, a existat și tradiția bazată pe ebraică, semnalată inițial de *Psaltirea* Bălgrad 1651 („Acolea era Veniamin cel mic, *domnitoriul lor*”), continuată mai târziu de *Psaltirile* britanice, de la Aristia (*commandirul lor*), până la Cornilescu

⁹⁵ Dicționar Iordănescu.

(*care domnește peste ei*), apoi preluată, un timp, de edițiile ortodoxe pe care le influențează (*domnul lor*; dădea *Biblia* 1936; *care merge în frunte* – *Biblia* 1938). Această tradiție de factură occidentală, provenită din Nova (*ducens eos*), și de o inspirație diferită decât cea a moștenirii creștine (sesizând de altfel sensul inconvenabil al întâietății seminției lui Veniamin, ediția King James încerca, de aceea, „There is little Benjamin *with their ruler*”) citește în Textul Masoretic מִדָּרַךְ *stăpânitor*, de la דָּרַךְ *a supune* (cf. Ps. 71/72,8), iar nu de la דָּרַם, *a adormi* (ca în Ps. 76/75,7). Mozley (1905: 109) remarcă legătura dintre *somn* și *temere*, *spaimă* în noțiunea dormitării mistice încărcate de spaima viziunii divine, din Gen. 15,12. În aceste condiții, putem spune chiar că *în tremure*, sau, în formă mai actuală, *întru cutremur*, a reușit probabil traducerea cea mai acoperitoare, în românește, în acest loc, iar asta în virtutea simplei intuiții coresiene⁹⁶.

⁹⁶ Nu putem susține, fără dovezi certe, teoria conform căreia Coresi nu a tradus nimic (și deci mărturia proprie în acest sens ar fi mincioasă). Aceasta e „o presupunere nedemonstrabilă”, arată Rosetti (1968: 682). Gheție și Mareș (2001: 108, 122) pot să afirme deci că a făcut doar „revizuire”, dar nu și că ar fi fost un simplu „diortositor”.

II.5. *Psaltirile* mitropolitului Dosoftei

Mitropolitul Dosoftei a publicat două traduceri ale Psalmilor: *Psaltirea pre verșuri tocmită* (Uniev – Polonia, 1673)⁹⁷ și *Psaltirea de'nțăles* (Iași, 1680). Le abordăm, mai jos, în ordinea publicării.

II.5.1. Influența lui Kochanowski

Este aproape un loc comun că „de la poetul polon Kochanowski a luat Dosoftei ideea și forma *Psaltirii* sale rimate” (Iorga 1926: 28). Ca și despre modelul său, s-a spus că el „a creat limbajul poeziei lirice” (Weintraub 1988: 310) prin monumentală operă (Andriescu 1978: xvi). *Psaltirile* versificate erau răspândite, în epocă, fie de anumite forme ale cultului bisericesc (Weintraub 1988: 316), fie, mai ales, de mediile pietății private, dar și de medii laice (în sensul pe care îl putea avea, în epocă, acest cuvânt), ca operă literară. Ediția poloneză era cunoscută cu mult înainte de a fi tipărită, între 1584 și 1608, în 25 ediții⁹⁸, iar, Cracovia fiind un centru cultural major⁹⁹, influența ei a fost vastă. *Psalterz Dawidów* a suferit și în poloneză câteva adaptări, iar conceptul ei a fost copiat și pe plan extern. La Moscova, Simeon Poloțki¹⁰⁰, în prefața

⁹⁷ De fapt, cu încă o variantă a ei, în 1672, pe cont propriu, identică în cea mai mare parte, și în tiraj mai mic. Iar aceasta, în două ediții în Iași an – v. Doru Bădără, *O ediție necunoscută...*

⁹⁸ Weintraub 1988: 308. Iar până la versiunea lui Dosoftei, cunoscute deja 15 ediții (Cartoian 1942:117).

⁹⁹ Unde s-au tipărit primele cărți în grafia chirilică și în ungurește, tiparul funcționând din secolul al XV-lea (Fiszman 1988: xx).

¹⁰⁰ *Psaltirea* lui Simeon, editată la 1680, a fost pusă pe muzică de V.P. Titov și a rămas populară până la sfârșitul secolului al XVIII-lea

Psaltirii sale (ce urmează uneori și împărțirea în versuri a modelului) menționează explicit – spre deosebire de Dosoftei – opera lui Kochanowski, atât de populară în țările slave încât o recitau chiar și cei care nu cunoșteau limba (Weintraub 1988: 316). Kochanowski îl influențează și pe poetul baroc german Martin Opitz (care îl amintește în prefața de la *Die Psalmen Davids* – 1637) iar Andreas Wedecke traduce, la sfârșitul aceluiași secol, 20 de psalmi kochanowskieni – câțiva psalmi separați i se traduceau și în ungurește (*ibidem*).

Având în vedere aceste influențe, I. Bianu (1887: xxix) îl califică pe Dosoftei drept un „imitator”, care, neavând același nivel de cultură, nu se putea ridica la nivelul modelului său în urmarea unor Horațiu sau Dante. El ar fi fost doar un „traducător și știutori de limbi”, cu comentarii teologice simpliste și cu multe „vorbe de umplutură” (*ibidem*: xxxii) care îi rotunjeau poezia. Bianu acuză și că psalmii săi nu puteau fi cântați în bisericile ortodoxe¹⁰¹, iar numărul celor pătrunși în literatura populară i se pare mic – în plus, vede greșeli în accentuarea cuvintelor, punându-le pe seama dorinței de a copia (Bianu 1887: xxviii). Modul general de receptare a lui Dosoftei este azi însă cu totul altul. N. A. Ursu, care scoate a doua ediție a *Psaltirii în versuri*, consideră folclorizarea psalmilor 46, 47, 48, 49, 94, 96 și 136 un fapt remarcabil (Ursu 1974: xxv) și, acolo unde Bianu vedea greșeli, vede valoroase „licențe poetice” (*ibidem*: lviii). Iar Al. Andriescu, ținând cont că Dosoftei abia amintește (1978: xxviii) în treacăt de „*Psaltirea* leșească”, stabilește că mitropolitul „a fost impresionat de poezia psalmilor citind originalul, nu o traducere modernă.”¹⁰² Nu se poate

(Pereț/Lihaciov/Kuzmina/Pigarev/Robinson 1963: 321-7). Vezi și Cooper 2003: 146.

¹⁰¹ Bianu 1887: xxxiii și Gaster 1891: xxii.

¹⁰² *ibidem*: xxxi, xli. „E independent de Kochanowski, deși cunoaște *Psaltirea* versificată de acesta și i-a folosit unele scheme prosodice”. „Nu

ignora însă, măcar la nivelul formal, influența lui Kochanowski: numărul de silabe este variabil: 6, 7, 8, 10, 12, 12, 14 și 16, ca în modelul polonez, chiar dacă măsurile și ritmurile nu sunt imitate la aceiași psalmi, ci sunt asimilate, ca procedeu, și folosite după nevoile proprii¹⁰³.

Problema influenței se poate pune într-un cadru mai larg, al unui curent european generat în Apus, dar și cu suficiente repere și în Răsărit.

Versificarea *Psaltirii* ținea de un anumită tendință a epocii de democratizare a textelor biblice. Calvinismul revendică fenomenul, întrucât John Calvin a versificat câțiva psalmi, și a încurajat inițiativa lui Clément Marot, traducătorul a 50 Psalmi, (primii apăruți în 1539 la Geneva, apoi, în număr de 30 apăruți la Strasbourg, în 1541, după care, toți 50, în 1543, la Geneva). O ediție integrală apare, în fine, în 1562 (*Psaltirea* de la Geneva), cu contribuția lui Théodore de Bèze, și deja se impune înainte de sejurul petrecut de Kochanowski în Franța între 1558 și 1559 (Langlade 1932: 34). Opera e tradusă și în flamandă, apoi în engleză (unde crează o întreagă tradiție a psalmilor versificați). Calvinistul maghiar Albert Szenczi Molnár (care moare la Cluj) publică în Germania, în 1607, o *Psaltire* în versuri (bazată pe o traducere germană a corpusului din Geneva, de Ambrosius Lobwassera), iar versiunea e fiind tradusă integral și în românește, de Stefan Fogarasi (cea mai veche formă fiind păstrată în Ms ref. 1632 – din 1660).

Mișcările populare, însuflețite de imnurile inspirate din *Psalmi* le inspirau, erau parte din bătăliile interconfesionale.

receptează din traducerea poetului polon nici un element esențial în conținutul psalmilor și în structura imaginii”.

¹⁰³ Mazilu 1976: 286. Și Dinu 2007: 32 – „Numai incidental măsura versului său coincide, pentru un același psalm, cu aceea din *Psalterz Dawidów*.”

Reforma și Contrareforma¹⁰⁴ se duelau deci în acest gen de realizări – iar în spațiul catolic, în secolul XIV, Petrarca realizase, fie și de pe pozițiile umanismului, parafraze ale unor Psalmi. Anterior Sf. Paulin de Nola mai versificase, în secolul IV, Psalmii 1, 2 și 136. În Răsărit, unde Apollinarie de Laodiceea versificase, tot în secolul IV, întreg Vechiul Testament¹⁰⁵, tradiția comentariilor patristice folosea deseori Scriptura ca pretext, tâlcuirea curentă constând într-o accesibilizare¹⁰⁶ sub formă de parafrază. La fel, acum, „parafrazele metrice reprezentau o «vulgarizare» și explicare a textului psaltic, plin de atâtea locuri obscure pentru lectorul neavizat” (Gherman 2010: 36). Pe de altă parte, secolele XVI-XVII mai cunoșteau și fenomenul dezvoltării literaturii laice, autonome (Gherman 2010: 33), iar versificatorii psalmilor nu erau neapărat poeți religioși: Kochanowski sau Marot aveau o operă importantă și în afara acestor încercări, fiind preocupați de teme sociale, iar Poloțki, ca poet de curte, aborda, în creațiile sale (precum *Caleidoscopul* sau *Rifmologionul*, la care lucra în paralel cu *Psaltirea*)¹⁰⁷, subiecte politice sau istorice. Chiar și despre Dosoftei s-a afirmat că și-a exersat arta de traducător și cea poetică în sfera laică¹⁰⁸. Era, de asemenea, perioada în care se trecea, în

¹⁰⁴ Contrareformistul Ivan Gundulič avea acest mobil, atunci când publica, 1621, Psalmi versificați, în croată (Mazilu 1976: 288).

¹⁰⁵ Nu se susține deci o afirmație categorică precum cea a lui Negrici (1977: 48), că „nimeni, până la Dosoftei, în Răsăritul ortodox, nu avusese îndrăzneala de a versifica *Psaltirea*, ca occidentalii”.

¹⁰⁶ Vezi Gherman 2010: 34 – o foarte bună prezentarea în românește a ideii de parafrază biblică. În treacăt fie spus, e și unul din motivele pentru care literatura patristică nu poate fi luată ca reper absolut în traducerea Scripturii.

¹⁰⁷ V. Pereț/Lihaciov/Kuzmina/Pigarev/Robinson 1963: 321-7.

¹⁰⁸ Vezi Ursu 1976 și Elian 1967. Dosoftei ar fi tradus în Polonia hronograful grecesc, cu intercalări din istoria Moldovei (adaptare reprezentând *Poemul cronologic al Domnilor Moldovei*), unde insera versuri proprii.

această parte a Europei, de la versificația bazată pe numărul de silabe la cea cu accente și rime.¹⁰⁹ În spațiul ortodox românesc, începutul fusese făcut de încercările lui Miron Costin¹¹⁰, iar Gheorghe Palamed (autor și la noi al unei cronici în versuri) dăduse în grecește o *Psaltire* rimată încă de la începutul secolului XVII¹¹¹.

II.5.2. Contextul interconfesional

Faptul că Dosoftei, ca prelat ortodox, versifică *Psaltirea*, putea fi într-adevăr interpretat și ca un laxism (sau chiar o deviere) din punct de vedere religios. S-a amintit că Dosoftei „a fost bănuț de simpatii catolice”, mai ales că pe vremea lui, cultele creștine „pactizau” uneori, în numele luptei antiotomane, în care „Polonia catolică a lui Sobieski era în linia întâi” (Goci 1998: 296). De asemenea, s-a spus că „încălca anumite norme impuse de tradiție” (inclusiv prin folosind lexicoanelor), pentru a „realiza un act de cultură” (Cobzaru 2007: 191). Argumentul că versificarea Scripturii e necesară ca „să poată trage hirea omului cătră cititul ei”, cu tot farmecul exprimării arhaice, avea, în epocă, și o sonoritate protestantă. Atunci când Dosoftei va fi afurisit de patriarhi, cum ne spune Ion Neculce (Neculce 1936: 122) – și cum i se va întâmpla și lui Antim mai târziu –, se poate ca și publicarea *Psaltirii* în versuri să fi servit ca pretext.

Imitarea lui Kochanowski nu era însă o concesie, un compromis făcut altor tradiții religioase. În secolul XVI, Kochanowski trecea drept protestant, apoi, în secolul XVII, protestanții și catolicii și-l revendicau deja în egală măsură, iar studiile din ultima perioadă îl așază destul de clar în tabăra

¹⁰⁹ Giergielewicz 1988: 357-8.

¹¹⁰ Poemul său filozofic „Viața lumii” fusese scris înainte de apariția *Psaltirii* lui Dosoftei, undeva între 1671-1673 (Piru 1970: 134).

¹¹¹ Delicostopoulos 1999: 314 și Mazilu 1976: 288.

catolică. Totuși poziția lui a fost mai degrabă una laică – în măsura în care putea fi laic un renaștător. El era un pacifist¹¹², deranjat în egală măsură de moravurile clerului catolic și de discordia protestantă. De partea catolicismului din rațiuni patriotice (Langlade 1932: 130), deplângea sabotarea intereselor Poloniei creștine de către anarhismul protestanților (Langlade 1932: 131, 132) – religiozitatea lui neavând nici fanatism, nici misticism și poate nici pietate (*ibidem*). E clar însă că nu era un antiortodox – vedea în diviziunea creștinilor doar avantajul mahomedanilor (*ibidem*) –, ci un spirit liber (de aceea erau și naturale, la el, parafrazele). Situația lui Dosoftei, ca mitropolit, era diferită: opțiunile lui aveau implicații. Cu tot „spiritul deschis, tolerant, și, în esență, ecumenic al poezilor psalmiști”, Dosoftei trebuia și știa să fie, în privința propagandei catolice, „un teolog viguros și virulent, chiar cu aplicație teoretică și speculativă” (Goci 1998: 296). Conform prefeței însă (*BRV*1903: 210-212), Dosoftei traduce *Psaltirea* în versuri ca pe o *carte de rugăciuni*¹¹³. Cu ritmul ei obsedant și rima consistentă și spectaculoasă, era imposibil de ignorat de cititorii epocii, și reprezenta un *dar*, pur și simplu, pentru cei care iubeau *Psalmii* – de altfel, geniul poetic al traducătorului era sesizabil mai ales pentru cei care îi cunoșteau dinainte. Cum s-a spus deseori despre edițiile bilingve slavo-române, *Psaltirea* sa în proză, din 1680, avea și rolul de a asigura publicul de poziționarea ortodoxă – poate contracarând criticile celor îngrijorați de popularitatea modei protestante, care se depărta de textul consacrat al Bisericii – cel slavon.

¹¹² *A vrai dire, Kochanowski n'est ni pour Rome, ni pour Genève: il est pour la paix* (Langlade 1932: 127).

¹¹³ „Pentru aceea ni s-a părut smereniei noastre a fi lucru de treabă și de folos spășenii tâlcovania acestei sfinte cărți a sfântului proroc David, care este plină de rugă” – spune, în prefața ediției manuscrise.

Unele voci au susținut și punctul de vedere opus: Dosoftei ar fi tradus nu din laxism, nici din intelectualism baroc, ci, dimpotrivă, din zel confesional. Părintele P. David afirmă că „*Psaltirea* sa în versuri a răspuns mijloacelor protestantismului, stăvilind astfel imnele liturgice sau poeziile simple și populare prin care se putea infiltra calvinismul, luteranismul sau unitarianismul (David 1974: 757). Iar N. A. Ursu consideră că „versificarea *Psaltirii* este motivată în primul rând de atitudinea anticalvină a lui Dosoftei, căci prin această lucrare el și-a propus de fapt să împiedice difuzarea între români a *Psaltirii* în versuri calvină, tradusă din limba maghiară, după versiunea lui Albert Molnár (1607), pe la 1648-1650, de Ștefan Fogarasi, pe care probabil a cunoscut-o” (Ursu 1978: 402), această ipoteză fiind sprijinită de circulația *Psaltirii* sale „mai ales în Transilvania”, unde a creat colinde și cântece de stea. Dan Horia Mazilu (1997: 13) mai observă că „reformații, calvinii mai cu seamă, cei care de un secol și ceva produceau cu consecvență, programatic, atentate la adresa ortodoxiei românești din Transilvania, au în Dosoftei un inamic necenzurat”, deși totuși mitropolitul nu și-a propus să împiedice răspândirea între români a *Psaltirii* lui Fogarasi (Goci 1998: 296). Se poate spune că *Psaltirea* lui Dosoftei are, „în înțelesul originar al întreprinderii”, „un caracter apologetic, apare adică într-un moment de cumpănă al ortodoxiei, când catolicismul, în expansiune, încerca, cu sabia și cu cartea, unirea cu Roma” (*ibidem*: 293). Dosoftei vrea, ca și Coresi, să ofere vorbitorilor de română ceea ce alții aveau deja¹¹⁴.

¹¹⁴ Există mai multe feluri de a spune acest lucru. După Mazilu (1976: 291-2), încercarea lui Dosoftei era „de a se alinia uneia dintre tendințele ce se manifestau în literatura europeană a epocii”, de a „înscrisie poezia și literatura română în concertul universal”, simțind că e un „poet de geniu capabil să producă Opera prin care poporul său cucerea o poziție la care era îndreptățit să aspire”.

II.5.3. Problema surselor

Dosoftei nu a intenționat să fie original sau științific, ci s-a gândit deci în primul rând la umplerea unui gol cultural, și la câștigul spiritual al cititorului – de aceea, el îmbina în traducerea *Paremiilor* și a *Vieților Sfinților* sursele slavonă și greacă, după cum considera oportun (Bianu 1887: xiv). Modelul pe care îl urma, Kochanowski, poet bilingv în latină și poloneză, nu traducea textul slavon, clasic în est – aspect care i se va reproșa de altfel versiunii lui Poloțki (Cooper 2003: 146) –, ci se spune că a folosit *Vulgata*, plus originalul ebraic¹¹⁵, dar nu și pe cel grecesc, deși era cunoscător de greacă: deloc de mirare la cineva care trecea drept protestant, căci în Polonia, unde avea la dispoziție o serie de traduceri făcute sub egida diverselor culte, filologi importanți ai epocii considerau *Septuaginta* coruptă de „ereticii greci” (Frick 1989: 93). Dosoftei declară, în pagina de titlu a primei ediții a *Psaltirii* în versuri, că a tradus *din greacă* (cel puțin forma și structura cărții o confirmă), așa cum a tradus și liturghia „pentru toți carii nu-nțăleg sârbește sau *elinește*” (*BRV* 1903: 224) – căci în vremea lui, în Moldova deja se cânta liturghia în greacă și slavonă (Cantemir 1973: 285). Pentru a doua ediție, dă de înțeles că a consultat ediții în mai multe limbi¹¹⁶. Poliglotismul său era de altfel recunoscut – și de înțeles ținând cont de formația sa. Neculce arată că știa „elenește, latinește,

¹¹⁵ Baker/Saldanha 2009: 504 – care menționează, ca sursă de inspirație, și versurile latine ale poetului umanist George Buchanan.

¹¹⁶ *Din svintele scripturi a svinților părinț, dascălilor svintei beserici, cu lungă osteneală în mulț ai socotită și cercată prin sfintele cărț, și de-acia pre verșuri tocmită în cinci ai cu osârdie mare* – spune, în pagina de titlu.

slovinește, și altele”¹¹⁷. Călinescu mai enumeră polona (căci a studiat și trăit în Polonia), rusa și ebraica – Textul Masoretic era de altfel, de multă vreme cunoscut în această parte a Europei (Cooper 2003: 137): chiar patriarhul Dositei îl amintește¹¹⁸, fie și pentru a preveni că nu e atât de reușit precum cel al Septuagintei. Probabil Dosoftei nu ar fi dat literele evreiești în marginea Psalmului alfabetice 118/119 (în stilul *Bibliilor* latinești și grecești din epocă), fără să aibă personal acces și la *Sefer Tehilim*¹¹⁹. Mihai Dinu (2007: 188, 210, 238) a observat de altfel cum, în 38,15 și 89,3, Mitropolitul încearcă să includă atât varianta Septuagintei, cât și pe cea a Textului Masoretic în parafraza sa generoasă – iar în 67,16 folosește un toponim (*Vasan*) care nu apare decât în versiunea ebraică, în Nova și alte traduceri derivate, din aceeași filieră.

Recursul consistent la greacă e dovedit fie și numai de inventarea unui cuvânt precum *aposcorchința*¹²⁰ și explicarea lui anecdotic-etimologică în subsol:

Ps. 26, 14-15

Dosoftei 1673	LXX	Versiunea actuală
Nu-ț ascunde, Doamne, fața preacinstită, Nu fugi de mine la vreme cumplită	μη ἀποστρέψῃς τὸ πρόσωπόν σου ἀπ’ ἐμοῦ μη ἐκκλίνῃς ἐν ὀργῇ ἀπὸ τοῦ	Să nu-Ți întorci fața Ta de la mine și să nu te abați întru

¹¹⁷ „Prea învățat, multe limbi știa: elinește, lătinește, slovinește și alte. Adânc din cărți știa” (Neculce 1936: 121).

¹¹⁸ V. Bădără, *O ediție necunoscută...*

¹¹⁹ Munteanu (2008: 152) crede de altfel că Dosoftei ar fi folosit izvodul lui Ieronim tocmai pentru fidelitatea lui față de ebraică. Iar Dinu (2007: 188-90) vede chiar în transcrierea literelor evreiești din Psalmul 118 un argument pentru ideea că Dosoftei avea cunoștințe bune de ebraică și chiar contacte cu comunități evreiești.

¹²⁰ Exemplu tratat și de Munteanu (2008: 171-2).

Ce-mi trimite, Doamne, a δούλου σου ἰ
Ta socotință βοηθός μου γενοῦ
Să nu duc delungul μὴ ἀποσκορακίσης
aposcorachință* με καὶ μὴ
Nu mă lăsa, Doamne, cu ἐγκαταλίπης με ὁ
părăsăciune, θεὸς ὁ σωτὴρ μου
Fără mântuintă, ce-m dă
iertăciune.

*Aposcorachință să cheamă
că-ș părăsește corbul puii
până-s cu fulgi albi, de nu-i
hrănește că nu să-ncrede

mânie de la
robul Tău.
Ajutorul meu
fii, să nu mă
lepezi pe mine
și să nu mă lași,
Dumnezeule,
Mântuitorul
meu.

Verbul ἀποσκορακίζω, care vine de la κόραξ, *corb*, în-
seamnă de fapt a *izgoni cu mânie sau dispreț, a blestema* –
fiind folosit de LXX și în Is. 17,13, redat în *Biblia* curentă cu a
amenința, și, substantivat, ἀποσκορακισμός – *certare*, în Is.
66,15.

Unii au afirmat totuși că *Psaltirea* din 1673 ar fi fost doar
o versificare a ediției în proză din 1680, care a avut la bază
textul slavon¹²¹, sau că a restilizat traduceri anterioare pe
baza slavonei (Ursu 1977: 620), bazându-se pe versiunile
vechi românești, traduse de altfel din slavonă. Exemplele
analizate în acest capitol arată – așa cum era convins și
Gherman (2010: 35), fără să mai invoce dovezile pe care se
sprijină –, că ediția în proză nu s-a bazat doar pe versiunea
slavonă din coloana paralelă și nici nu a fost singura sursă
pentru forma versificată din 1673. Cert e că *Psaltirea* din 1680
are în stânga același text slavon folosit și de Coresi, iar
traducătorul declară a consultat „izvodul Sf. Ieronim, care-i

¹²¹ Și Andriescu (2003: 13-4) afirmă eronat că Dosoftei traduce din
slavă; Mazilu (1976: 292) admite că varianta în versuri o versifică pe cea în
proză. Bianu (1887 xxxi), și alții au spus la fel.

elinește latinește și evreiește”¹²², izvod care poate fi fie *Vulgata* – referirea la elinește și evreiește fiind deci cele două variante ale *Psalmilor* lui Ieronim – fie, mai degrabă, o *Biblie* poliglotă, cum știm că se găseau în bibliotecile românești din epocă (Ioniță 1988: 66), *sursa de bază fiind, oricum, un text latin*.

Denumirile parfumurilor – din Ps. 44,10 –, copiate din slavonă până la Coresi inclusiv, cu tot cu *i* (și), (Hurmuzachi are chiar „*i zmirna i stactie i casie*”, iar Scheiană și Coresi păstrează *istacti*) rămân neschimbate până la ediția sinodală din 1914, unde găsim, la fel, *smirna și stacti și casia* – întrucât versiunea slavonă copia din grecește *σμύρνα και στακτή και κασία*. Aici, Dosoftei rupe totuși uniformitatea, căci, citind în *Vulgata: murra et gutta et cassia*, dă în românește *gută*¹²³.

În același verset, citind *a domibus eburneis*, tot Dosoftei traduce mai ușor din *case de os de pil*. E drept, echivalând *domus* – *casă*, nu prinde nuanța din greacă și ebraică, de *palat mareț*, dar cel puțin scapă de confuzia polisemiei slavone *pă-sare* – *greutate* de la Coresi. La rândul ei, *Psaltirea* în versuri adaptează soluția din proză:

¹²² De altfel Munteanu (2008: 152) vede în faptul că Dosoftei îl numea *Sfânt* pe Ieronim, nu *Fericit*, conform denumirii oficiale riguros ortodoxe, un „obiectivism de natură filologică”. Poate fi și o anume lipsă de acribie anticatolică, potrivită într-o epocă de conviețuire strânsă, sau poate și o confuzie specifică vremurilor. *Bibliile* slavone foloseau, cu la fel de puțină acribie, *Vulgata* drept sursă, în unele locuri. În fond, dacă Dosoftei socotea de încredere un izvod biblic latinesc, nu puteau avea obiecții față de numele de Sfânt al lui Ieronim, din pagina de titlu.

¹²³ Aici, ediția 1957 va schimba *στακτή*, ulei de mir, cu transcrierea din Nova a lui *הלחם*, *aloe*, termen impus de altfel de mult în Apus (inclusiv în King James Version din 1611 și în traducerea lui Luther din 1545). Celelalte corespund, de altfel, oarecum, denumirilor ebraice *מר* și *קציעה*, o tradiție introdusă și la noi de *Psaltirile* britanice, începând cu C. Aristia (1859) și preluată de de Nicodim Munteanu și Galaction.

a domibus eburneis/ἀπό βάρεων
ἐλεφαντίνων/ ѿ ТѢЖЕСТЕЙ
СЛОНОВНЫХЪ

din case de os de pil/ din casa
cea scumpă, cu os tincuită/ din
palate de fildeș

II.5.4. Stilul *Psaltirii* în versuri

Dacă nu ar fi fost cele câteva arhaisme dispărute¹²⁴, muzicalitatea rimelor dosofteiene ar fi impus, poate, parafraza până astăzi. Mitropolitul a încercat să redea cât mai mult din lirismul psalmilor găsinde adesea corespondențe suficient de exacte, prin imagini și metafore echivalente, pentru exprimări aparent de neînlocuit¹²⁵:

Ps. 90, 1-6

Dosofoiei 1673	LXX/ <i>Vulgata</i>	Dosofoiei 1680/ <i>versiunea actuală</i>)
Cui i-i voia-ntr-a sa viață	Ὁ κατοικῶν ἐν βοηθείᾳ τοῦ ὑψίστου	Cine lăcuiaște într-ajutorul celui de sus, într-acoperemântul
Să petreacă fără greață,	ἐν σκέπῃ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ	Dumnezeului ceriului va lăcui. (<i>Cel ce</i>
Acela pre Domnul s-aibă	ἀλλισθήσεται qui	<i>locuiește în ajutorul</i>

¹²⁴ Sub 10% din totalul de 2.601 unități lexicale ale textului (v. Dinu 2007: 112 – și inventarul său, pp. 370-9).

¹²⁵ Ezra Pound, explicându-și arta poetică, arăta că imaginea pe care o creează poezia autentică (*phanopoeia* – spre deosebire de genurile inferioare, *logopoeia* și *melopoeia*) are capacitatea de a transmite un sens foarte precis, care e deci perfect traductibil (Pound 1954: 25). Pe de altă parte, conform lui Tytler (1813: 74, 114, 208), un poet-traducător cu o valoare comparabilă poate recompuce în altă limbă o imagine de aceeași forță.

Agiutori hie-n ce
treabă.
Cu Dumnezău să
petreacă
‘N casă și zâsa
să-i facă.*
Și cătră Domnul
va zâce:
„Tu-m ești stâncă
și ferice
Și tu-m trimiț
agiutoriul
Cu bine, cu de tot
sporul.
Și spre tine mi-i
nedejde,
Doamne, hie-n ce
primejde.”
Acela te-a
mântui-te
De sălță, de lănci
cumplite,
De vânători
încordate,
De cuvinte
turburate.
Și te-a unbri după
spate,
Supt a sale aripi
late.
Dereptatea lui cea
svântă
Te-ancungiura
fără smântă.
Și noaptea nu ti-i
spărie-te,
Nice zua, de

habitat in *adiutorio*
(juxta Hebraeos:
umbraculo) Altissimi
in protectione Dei
caeli commorabitur.
ἐρεῖ τῷ κυρίῳ
ἀντιλήμπτωρ μου εἶ
καὶ καταφυγή μου ὁ
θεός μου ἐλπῶ ἐπ’
αὐτόν dicet Domino
susceptor meus es tu
et refugium meum
Deus meus sperabo in
eum ὅτι αὐτὸς
ρύσεται με ἐκ
παγίδος θηρευτῶν
καὶ ἀπὸ λόγου
ταραχῶδους quoniam
ipse liberabit me de
laqueo venantium et a
verbo aspero ἐν τοῖς
μεταφρένοις αὐτοῦ
ἐπισκιάσει σοι καὶ
ὑπὸ τὰς πτέρυγας
αὐτοῦ ἐλπιδίς in
scapulis suis
obumbrabit te et sub
pinnis eius sperabis
ὄπλω κυκλώσει σε ἡ
ἀλήθεια αὐτοῦ: οὐ
φοβηθήσῃ ἀπὸ
φόβου νυκτερινοῦ
scuto circumdabit te
veritas eius, non
timebis a timore
nocturne ἀπὸ βέλους
πετομένου ἡμέρας,

*Celui Preaînalt, întru
acoperământul
Dumnezeului cerului se
va să-lășlui.)* Zice-va
Domnului sprijenitoriul
mieu ești, și năzuiala
mea, Dumnezăul meu
și nedejduiesc spre îns.
(*Va zice Domnului:*
*„Sprijinitorul meu ești
și scăparea mea;
Dumnezeul meu, voi
nădăjdui spre Dânsul!”*)
Că acela izbăvite-va de
sâlța vânătorilor, și de
cuvânt tulbure. (*Că el te
va izbăvi din cursa
vânătorilor și de
cuvântul tulburător.*)
Cu spatele sale
umbrite-va și supt
aripile lui te nedejueșt.
(*Cu spatele te va umbri
pe tine și sub aripile lui
vei nădăjdui;*)
Cu armă
încungiura-te-va
adevărătatea lui, nu te
vei teame de frică de
noapte. (Ca o armă te
va înconjura adevărul
Lui. Nu te vei teme de
frica de noapte,) De
săgeata ce zboază zua,
de lucru prin ‘t unearc
ce să petrea-ce, de
tâmpinuș
(Coresi-timpinare), și

săgete. Nu ti-i teme de lângoare, De vânt rău, nice de soare. Nu-ț-va ieși-n tâmpinare Drac de-amiază să te sparie.	ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαίμονιου μεσημβρινοῦ a sagitta volante in die a negotio perambulante in tenebris ab incursu et daemonio meridiano (JH: a peste in tenebris ambulante, a morsu insanientis meridie).	de drac de-amiază/☩ στράττα ἢ βῆσα πο λῆδῶννηαγω (<i>de săgeata ce zboară ziua, de lucrul ce umblă în întuneric, de molima ce bântuie întru amiază/1914: de întâmplare și de dracul cel de amiază zi.</i>)
*Și locaș la el ne vom face amândoi Ioan 14		

Imaginile poetice îi permit lui Dosoftei apelul la mai multe surse deodată: în ultimul verset de mai sus, el se sprijină pe o traducere latină a textului ebraic, reținând în același timp și noțiunea septuagintală a „dracului de amiază zi” – căreia îi dă interpretarea de *sprietură*.

Uneori, aproximează echivalențe semantice (precum *rău* – *păcat*¹²⁶), alteori face paranteze la ideea de bază a textului, în scopuri lirice sau edificatoare. Din aceleași motive, își permite (rămânând în general un interpret fidel) licențe nefilologice, „localizând” și transpunând în registrul familiar: *leii* devin *lupi*, *pasărea*, *vrabie* (Andriescu 1978: lxiii-lix), iar în loc de *păcătoși* avem, prin „deplasare temporală”, *păgâni* în luptă cu creștinii (*ibidem*: lx-lxi). În subsol, face chiar trimitere directă spre Noul Testament. *Biserica* este corespondentul firesc pentru *poporul* lui Dumnezeu, căruia i se adresa textul original¹²⁷:

¹²⁶ Andriescu 1978: xxxix. Echivalența e de altfel sugerată, aparent, de apelul la sursa greacă.

¹²⁷ Problemei spinoase a transunerii elementelor de culoare locală, referitoare la climă, geografie, faună, floră obiceiri, i s-au dat, de-a lungul

Ps. 27, 11

Dosoftei 1673	LXX/ <i>Vulgata</i>	Dosoftei 1680	Ver. Actuală
Svinția	ta, κύριος	Domnul	Domnul
Doamne, ești	κραταίωμα τοῦ	nărodului său /	este
bună tărie	λαοῦ αὐτοῦ	ГДЪ	întărirea
<i>Besericii</i> tale,	Dominus	ΟΥΤΒЪРЖДЕНІЕ	poporului
și-i ești	fortitudo plebis	ΛΥΟΔΕΜЪ СВОІМЪ	său
bucurie	suae		

În același Psalm 90 de mai sus, se reformulează ideea textului cu persoana verbelor schimbată liber, fără a se mai face trecerea la vorbirea indirectă:

Ps. 90, 13-16

Dosoftei 1673	LXX/ <i>Vulgata</i> (identice)	Dosoftei 1680/ <i>versiunea actuală</i>)
Pre vasilisc și aspidă	ἐπ' ἀσπίδα καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ	Pre aspidă și vasilisc vei călca, și vei stropși leul și zmaul. Că spre mine au nedejdiuit și-l voi izbăvi pre îns, acoperi-l-voiu pre însul c-au cunoscut numele meu. Striga-va cătră mine și-l voiu auzi pre îns. Cu dânsulu-is în
Vei îmbla ca preomidă.	καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα	
Și-i călca leul și zmaul	super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem ὅτι ἐπ' ἐμὲ ἤλπισεν καὶ ῥύσομαι αὐτόν σκεπάσω αὐτόν	
Și nu te va atinge răul.		
Că ț-va fi Dumnezeu stâncă		

timpului, soluții diverse – Munteanu (2008: 108-13, 119-22) face o analiză mai extinsă a lor; la fel, Dinu (2007: 144-5 și urm.) În calitate de păstor de suflete, pentru Dosoftei, rigoarea în acest gen de detalii era de importanță secundară, traducătorul fiind, în primul rând (cum spune Andriescu – 2003: 15-7), „cutremurat, ca și vechiul psalmist, de puțința sau neputința omului de a se mântui”.

Și nu ti-i teme
 nemică,
 Că te va
 coperi-n lume,
 Că i-ai știut
 svântul nume.
 Și Ț-va auzi de
 rugă,
 Să nu hii în
 scârbă lungă.
 Și cu slavă te va
 scoate
 De greutățile
 toate.
 Și cu lungime
 de viață
 Îl vei prăvi-n
 svânta față

ὅτι ἔγνω τὸ ὄνομά μου
 quoniam in me speravit
 et liberabo eum
 et protegam eum quia
 cognovit nomen meum
 ἐπικαλέσεται με καὶ
 εἰσακούσομαι αὐτοῦ
 μετ' αὐτοῦ εἶμι ἐν
 θλίψει καὶ ἐξελοῦμαι
 καὶ δοξάσω αὐτόν
 clamabit ad me et
 exaudiam eum cum
 ipso sum in tribulatione
 eripiam eum et
 clarificabo (JH
 glorificabo) eum
 μακρότητα ἡμερῶν
 ἐμπλήσω αὐτόν καὶ
 δείξω αὐτῷ τὸ
 σωτήριόν μου
 longitudine dierum
 replebo (JH implebo)
 eum et ostendam illi
 salutarem meum.

scârbe. Scoate-l-voiu
 pre îns, și slăvi-l-voiu
 pre îns, lungime de zile
 umplea-voiu pre îns, și-i
 voi arăta lui mântuینța
 mea. (*Peste aspidă și
 vasilisc vei păși și vei
 călca peste leu și peste
 balaur. „Că spre Mine a
 nădăjduit și-l voi izbăvi
 pe el, zice Domnul; îl
 voi acoperi pe el că a
 cunoscut numele Meu.
 Striga-va către Mine și-l
 voi auzi pe el; cu dânsul
 sunt în necaz și-l voi
 scoate pe el și-l voi
 slăvi. Cu lungime de
 zile îl voi umple pe el,
 și-i voi arăta lui
 mântuirea Mea.”*)

În unele locuri, versiunea din 1673 face doar o adaptare
 (fie și reușită) a *Psaltirii*, nu o traducere propriu-zisă. Uneori
 propoziții sunt „sărite” de versiunea versificată, altele ordi-
 nea ideilor e schimbată, iar versetele originale sunt „dilate”
 sau, dimpotrivă, „topite”.

Ps. 9, 9-10

Dosoftei 1673

Dosoftei 1680/(*versiunea de azi*)

Mișelului este Domnul de scăpare,
 Agiutori la treabă, la greu stâncă
 tare.

(*Și a fost Domnul scăpare
 săracului, ajutor la vreme
 potrivită în necazuri.*) Și fu

Că cine cunoaște cinstitul tău
nume,
Șede cu nedejde (LXX:
ἐλπισάτωσαν; *Vulgata: sperent*)
petrecând pre lume.

Și cine te cercă cu rugă curată,
Îl grijești la lipsă cu
mână-ndurată.

Domnul scăpare mișălului
agiutătoriu în bună vreme în
griji. Și *ca să nedejduiască*
spre tine ceia ce știi numele
tău, că n-ai lăsat pre ceia ce te
cercă Doamne. (*Să
nădăjduiască în Tine cei ce
cunosc numele Tău, că n-ai
părăsit pe cei ce Te caută pe
Tine, Doamne!*)

Din rațiuni ce țin de construcția poetică, imperativul grecesc *ἐλπισάτωσαν* și subjonctivul latinesc cu valoare de imperativ *sperent* sunt traduse liber printr-o locuțiune verbală la prezent: *Șede cu nedejde*. La fel, aoristul 2 *οὐκ ἐγκατέλιπες* și perfectul *non dereliquisti* (*nu ai părăsit*) sunt redade, tot liber, la timpul prezent: *Îl grijești*.

Uneori, ideea poate fi versificată doar într-o manieră augmentativă (Andriescu 1978: xxxix), întărind-o cu elemente lexicale „parazitare” (*ibidem*: lxxii) – ca în 26,19:

Dosoftei 1673

Traducerea
sinodală actuală

Iar eu voi crede *cu inemă-ntreagă*.
Că-mi va tinde Domnul *mila sa cea largă*.
Da-m-va să văz și eu țara cea de viață,
Să petrec cu svinții în trai de dulceță.

Cred că voi vedea
bunătățile Dom-
nului, în pământ-
tul celor vii.

Față de ediția manuscrisă din 1670, diferențele sunt uneori vizibile. „Această primă redacție a fost apoi revizuită de Dosoftei, versurile au fost cizelate, îmbunătățite, încât redacția a doua, cea tipărită (1673), are modificări esențiale, doveditoare că Dosoftei avea simț și gust literar, că-și muncea formele poetice și stilul. Exemple: Redacția 1670: *Că mi-i mai bună mila ta-n față/De cât aș duce trai fără greață*. Redacția

1673: *Că mi-i mai bună în toată dulceața/Mila ta, Doamne, decât și viața*” (Simonescu 1974: 741 – despre 62,4). Cizelările succesive, precum cele citate mai sus, denotând „simț al perfecțiunii artistice” ar putea fi bănuite și în exemplul din Ps. 90,6, unde cu rima *lângoare/tâmpinare* s-ar fi potrivit și varianta milesciană *întâmplare* (Ms. 45 și *Biblia* 1688); de asemenea, în versetul 103,27, unde sub cele două variante, *ΑΚΟΛΟ ΛΕΒΪΝΕΤΟΑΝΧ* și *ΛΕ ΒΪΝΕΤΟΑΝΧ*, se poate intui ca posibilă variantă intermediară, de lucru, *ΑΚΟΛΟΗ ΛΕΒΗΕΤΑΝΔΛΕ*, precum în ediția evreiască și transpunerea latinească (în final, în loc de Leviatan, rămân doar *chiții*, prezenți în redacția lui Kochanowski, iar, în românește, deja în ediția de la Bălgrad din 1651)¹²⁸.

II.5.5. Chestiunea originii autorului

Deși e curios cum de le-a scăpat contemporanilor și lui Neculce, mulți au arătat că Dosoftei nu era chiar român, ci aromân macedonean, deci mai degrabă grec, cum deduce N. Cartoian (1942: 116). Ovid Densușianu (1977: 41-43) îl dă și el ca sigur „de origine aromână, dintr-o familie așezată în Polonia și considerată ca greacă” – Papară, numele rudei sale, fiind o poreclă de aromâni (mai găsește și dovada folosirii unei forme ca „aurmă” în loc de urmă). „Cunoștințele neobișnuite” de limbi străine și numele din familie, „Leontarii, Barilă și Misira” îi sună „vădit neromânești” și lui Iorga (1904: 178-9) – deși și numele de astăzi ale multor români ar putea produce confuzii. Acestea sunt însă suficiente pentru ca unitul Ioan Bălan (1914: 149, 155) să îl bănuiască de necunoașterea limbii române și de dependența exagerată față de textul grecesc, chiar și când se raporta, de fapt, la cel slavonesc.

¹²⁸ Vezi capitolele II.6.2.2 și IV.6.2.

II.5.6. Locul ediției 1680 în istoria traducerilor

Cele două *Psaltiri* dosofteiene au avut trasee diferite. Importanță pentru istoria traducerii textului rămâne, desigur, versiunea din 1680. S-a repetat că această traducere, deși publicată mai târziu, trebuie să fi fost realizată prima, fiind în proză¹²⁹. De altfel ritmul în care Dosoftei își tipărește cărțile denotă că traducerile erau încheiate dinainte (Andriescu 1978: XVII). O variantă în proză nu e neapărat mai ușor de realizat, dacă se urmărește o fidelitate mai mare față de sursă. Spre deosebire de versiunea din 1673, *Psaltirea de'nțales* nu va marca un început, ci un sfârșit de ciclu: „există o legătură organică între toate *Psaltirile* românești din secolele al XVI-lea și al XVII-lea” (Cobzaru 2007: 25) și, cel puțin în prima ei parte, *Psaltirea* de la 1680 urmează „destul de fidel textul traducerilor anterioare” (Candrea 1916: lxix), versiunile Scheiană și Coresi, cum dovedește Andriescu (1978: xxx) – s-a afirmat de altfel că Dosoftei a avut la dispoziție manuscrise cu variantele precedente ale *Psaltirilor* românești, comparate (Candrea 1916: lxx).

Densușianu remarcă un „balast de forme artificiale”, dar „latinismele, slavonismele, moldovenismele și provincialismele” (1977: 44-54) nu îl împiedică pe N. Șerbănescu să o considere „nu prea îndepărtată de cea a *Psaltirii* românești din vremea noastră, putând fi citită cu destulă ușurință” (Șerbănescu 1980: 1171). Și Iorga, afirmă, riscant, că „traducerea în proză a *Psaltirii* a fost primită, cu schimbări, în marea *Biblie* de la 1688, iar de acolo a răzbătut și aiurea, până la *Biblia* de la Petersburg, din 1819 (1904: 187). De fapt, în ciuda acuzelor de filoelenism aduse de Bălan și de cei care îl fac grec, un neajuns al acestei ediții e tocmai dependența de

¹²⁹ De pildă, Călinescu 1980: 53.

ansamblu păstrată față de textul slavon. Prin „arhaicitatea anumitor cuvinte, sintagme și expresii, textul *Psaltirii de'nțales* se apropie mai mult de *Psaltirile* din sec. al XVI-lea decât de Ms. 45 – pe care, cum s-a spus, l-ar fi revizuit cărturarul¹³⁰ – sau de *Biblia* de la 1688, care ilustrează, și ea, aceeași etapă evolutivă a limbii.”¹³¹ Era vorba, cum s-a observat¹³², de o dependență mai amplă față de modelul cultural slavon, aflat acum la un sfârșit de ciclu istoric.

Recenzia dosofteiană, o revizuire a textului preexistent, după grecește și mai ales latinește, constituie totuși, în același timp, un pas înainte în tranziția de la epoca coresiană la etapa următoare, prin numeroasele soluții cu care depășește orizontul slav (de pildă, în loc să mai transcrie „ispovediți-vă Domnului”, el dă „mărturisiți-vă Domnului” – Ps. 135,1 – sau, chiar mai clar, „mărturisiți pe Domnul” etc).

II.5.7. Genul *Psaltirilor* în versuri

Versiunea din 1673 a fost mai importantă, cum afirmă Andreescu (1978: xvi) pentru istoria literaturii (și poate și pentru pietatea personală a cititorilor din epocă). A marcat, cum am s-a observat, un glorios început al istoriei poeziei românești¹³³.

Dar „faptul că exemplarele ce s-au păstrat din *Psaltirea*

¹³⁰ V. nota 160.

¹³¹ Cobzaru 2007: 192. Ea ține încă de „unitatea remarcabilă a formei celor mai vechi versiuni cunoscute” ale *Psaltirii*, de care amintește și Gheorghe Chivu (2011:38).

¹³² „Cu Dosoftei se sfârșește etapa în care contactele literațiilor români cu sensibilitatea barocă se realizează majoritar prin filiera pe care am numit-o nord și est-slavă. (...) noua orientare, către spațiul literar neolelenic și, prin el, către Europa occidentală” (Mazilu 1976: 306).

¹³³ „O explozie de un tip cu totul deosebit”; „fastuoasă paradă de poezie”, într-o literatură fără realizări anterioare comparabile (Mazilu 1976: 285-6).

în versuri nu poartă pecetea folosirii de către monah sau dascăl, ci doar însemnări vechi în legătură cu posesori sau călătoria cărții întărește presupunerea că aceasta nu a fost alcătuită dintr-o necesitate cultică, ci dintr-un zel poetic” (Stănculescu 1968: 1196-7). Această observație n-ar fi trebuit, totuși, să fie de ajuns pentru a afirma, cum face Bianu, cu severitate excesivă, că *Psalmi* în versuri ai mitropolitului „n-au avut nici un răsunet, n-au dat nici un impuls în mișcarea literară ulterioară”, astfel că rămân valoroși doar prin poziția în timp, ca o „primă încercare de versificare”, dar cu un rezultat modest, cu „o valoare literară foarte mică” (Bianu 1887: xxxii), iar asta din cauză că Dosoftei a fost un „talent nu așa mare” și „l-a înțeles numai în parte” (*ibidem*: xxxiii) pe modelul său, Kochanowski¹³⁴.

¹³⁴ Din păcate, dedesubtul anumitor remarci nejustificat de severe pe acest subiect se simte parcă și un anumit substrat polemic-confesional. Probabil, nu e o coincidență că greco-catolicul Bianu gândește exact ca protopopul Bălan, văzând la Dosoftei numai inconsecvențe lexicale și dovezi ale necunoașterii limbii române. Mai recent, o critică și mai demolatoare îi aparține lui Eugen Negrici (1977: 46-54), conform căruia, pe Dosoftei, orbit de mărunta „datorie a stihului” îl preocupă „doar țința de la sfârșitul versului”, și își croia poemul „în funcție de cum îi reușea prima rimă” – apoi nu se mai conforma vocabularului psalmilor biblici, „ci regulilor prozodice”. Numai că, din când în când „tot răsucind cuvintele” mai „atingea din întâmplare pedala norocoasă a limbajului”, totuși, cu „serioase abateri de la spiritul original al textului”, chiar cu lipsă de deferență față de „sacralitatea” lui. Dovada invocată e traducerea din Ps. 78,1, *ca o cramă când i se ia vinul*, ceea ce ar fi „umor involuntar”, zice autorul, care nu știe că *ὄρωροφυλάκιον* – *coliba de păză* din livadă sau vie, e într-adevăr echivalată de Manuscrisul 45 și *Biblia* 1688 cu o *cramă*, adică, după dicționarul Candrea-Adamescu, *încăperea de la vie unde se ține teascul*. Dosoftei nu face decât să îi dea nota suplimentară de dezolare („când i se ia vinul”), remarcată de Andreescu (2003: 9), uimit și el să vadă că Negrici avea aici ca reper un neprecizat *institut biblic neoprotestant* – de altfel, *îl verifică pe Dosoftei cu traducerea Cornilescu*, pe care o consideră

Ca gen literar în sine, *Psaltirea* versificată rămâne, în spațiul pietății ortodoxe, ca o tradiție oarecum marginală. Deja în 1843, când Cupcea Elizius încerca o revizuire (Ms. 1291), versiunea „prezintă interes doar prin faptul că pornește de la textul superior al marelui său înaintaș (Ursu 1974: xxvii) – de fapt, se încerca o apropiere a acestuia de noul corpus al *Psaltirii* de linie (intrat în uzul curent).

de autoritate, deși ea urmează o tradiție diferită, a Textului Masoretic (מִשְׁנֵה סוּפֵר, *grămadă de pietre* – pluralul lui פֶּתֶר, *ruină*).

II.6. *Psaltirea* de la Bălgrad

Și limba *Psaltirii* de la Bălgrad (1651) are același farmec care o face, cu toată patina arhaică, inteligibilă și expresivă și azi, printr-un stil direct și plastic: *Și-i văzu Domnul când era în scârbă, când asculta rugăciunea lor. Și Să pomeni despre legătura Sa și Să căi după înmulțimea milelor sale. Și deade pre ei în milă înaintea tuturoră carii dusease-i pre ei prinși. Mântuiaște pre noi, Doamne, Dumnezăul nostru, adună pre noi din păgâni* (105,44-47).

Că îndărăpnici fură cuvintelor lui Dumnezău și sfatul înălțatului urără. Derept aceea smeri în usteneală inima lor ; căzură, și n-au agiutoriu (106,11-12). *Blasteme ei, iară Tu blagosloveaște* (108,27).

Așa cum spune *Predoslovía*, acest important monument al limbii române vechi a fost elaborat de reprezentanții Bisericii ortodoxe locale la porunca stăpânirii calvine – aceasta aprecia faptul „că tot cinul besearicilor rumânești și grecești easte din *Psaltire*”, punând acest aspect în antiteză cu lipsa traducerilor în limba vernaculară. Ecumenismul biblic era cel mai profitabil *modus vivendi* al românilor ortodocși cu puterea lumească reformată, fiind favorizat și de răspândirea umanismului filologic în epocă, inclusiv în rândul românilor (Moraru 2001: 38).

Încurajarea traducerilor biblice avea, desigur, un anume „mesaj scontat” din partea calvină, dar, chiar și cu prețul pierderii unor enoriași (Moraru 2001: 15, 17), Biserica transilvăneană¹³⁵ a avu atunci „puterea de selecție organică”

¹³⁵ Care nu avea atunci, prin mitropolitul Simion Ștefan, nici măcar legături cu cea din Muntenia (Iorga 1928a: 336-7).

(Blaga 1994: 56), disociind de ofensiva prozelitistă episoadele deschiderii interconfesionale autentice¹³⁶. Într-un spirit semi-protestant, Predoslovia îi acuza doar pe refractarii catolici că recită „ca gaițele” *Psalmii* numai în latinește.

Tradusă „den limba jidovească”, *Psaltirea* de la Bălgrad nu se depărta de tradiția numerotării grecești și a titlurilor slavone (Moraru 2001: 44). Cu toată această inconsistență a programului traductologic, ediția avea meritul de a aduce, în cadrul Ortodoxiei, elemente utile ale viziunii umaniste, inclusiv beneficiile „perfecționării aparatului critic” (Moraru 2001: 43) – în virtutea onestității lor filologice, traducătorii își cereau chiar iertare, în prefață, pentru eventualele erori¹³⁷.

II.6.1. Aparatul de glose, în note și paranteze

Deși textul păstrează catismele pentru recitarea în slujbe, la unele cuvinte se dau note explicative marginale, ca într-o carte destinată lecturii (la fel procedau, de altfel, edițiile de tip occidental) – Dosoftei preia și el acest sistem în *Psaltirea* versificată din 1673.

În 31,2, *neci easte întru inema lui înșălăciune*, avem în nota marginală („sau în gura sa”) versiunea LXX (ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ), deși nici textul din coloană nu urma exact ebraicul בְּרוּחוֹ, așa cum au făcut *Nova* și *Vulgata: nec est in spiritu eius dolus* (echivalând corect רִיחַ cu *spiritus*).

În schimb, în 34,16(17), *de la lei, unul mieu*, nota marginală („sufletul”), mai degrabă explică ebraicul יְיָ יְהוּדִי – care

¹³⁶ Moraru 2001: 14. V și Murdock 2000: 137 – „During the 1650s interest was expressed by some within the Transylvanian Reformed hierarchy, for irenic *rapprochement* with the Orthodox world, rather than bids to inspire reforms or gain converts.”

¹³⁷ *Să nu ne giudece numădecât până nu vor socoti izvoadele și veți afla pe ce cale am îmblat. Adevăr și oameni suntem și am putut greși.*

are sensurile: *unul meu*, dar și (*pe*) *cea unică născută a mea*, ca în *Septuaginta* (τὴν μονογενῆ μου)¹³⁸.

Unele explicații sunt intercalate chiar în text, între paranteze.

În 32,10, *Domnul sparge sfatul limbilor și strică cugetele oamenilor* („și leapădă sfatul boiarilor”), avem între paranteze o adăugire a Septuagintei față de Textul Masoretic, care se găsește codicii Vaticanus B și Alexandrinus, dar lipsește din Sinaiticus: ἀθετεῖ βουλάς ἀρχόντων – iarăși, Dosoftei va prelua soluția de aici, corectând doar numărul: *sfaturile*.

În 144,7, *pomana mulțimei bunătăților tale vor izbucni; și dereptatea Ta vor striga* („zicând”), cuvântul din paranteză e doar unul de legătură, pentru cursivitatea traducerii.

Alteori, în paranteză apare sensul din traducerile occidentale. În 61,9(10), avem în coloană *fii<i> oamenilor*, apoi *fii<i> bărbatului*, nu după *Vulgata*, care are de două ori *filii hominum*, și nici chiar după *Nova*, care are în primul loc *filii Adam*, apoi tot *filii hominum* (în loc de... *viri*), ci urmând, mai ales în a doua expresie, Textul Masoretic (care are בְּנֵי־אָדָם și בְּנֵי אִישׁ), pentru care mai dă însă în margine și explicația „*boiarilor*” – probabil preluată din alte versiuni: în 1611, în ediția King James, de pildă, exista deja acolo *men of high degree*.

În 136,5, adaugă de asemenea între paranteze sensul ebraicului כֹּחַ (a *uita*) conform vechilor traduceri apusene, și rezultă: *uite-să direapta mea* („de-a sunarea în strune”).

¹³⁸ În *Psaltirea* de linie (1914) avem: *pre cea una născută a mea*. תִּקְוָה
însă nu e citit nici așa, nici în sensul Novei (*unicam meam*).

II.6.2. Sursele

Abordarea pur filologică avea însă și limitele ei: traducătorii lui Simion Ștefan invocă, în Predoslovia Noului Testament din 1648, principiul întâietății sursei ebraice pentru Vechiul Testament, conform unei viziuni strict apusene (subordonată mai degrabă criteriilor eclesiologice).

Simplul anunț al traducerii după un original ebraic va fi făcut, în epocă, o bună impresie, ca de altfel și mai târziu. Mihai Moraru¹³⁹ spune, de pildă că prin recursul la ebraică, *Psaltirea* din 1651 se distanțează de tot ceea ce se realizase până atunci în spațiul cultural post-bizantin, până în secolul XIX¹⁴⁰. Noua *Psaltire* era „mai precisă și mai exactă, ca una ce e talmăcită de-a dreptul după «limba jidovească»” crede și Iorga (1904: 172).

Tălmăcitorii au rămas însă anonimi – dacă ei vor fi fost aceiași ca la Noul Testament¹⁴¹, erau Silvestru și Ștefan diortositorul, care foloseau cel puțin un izvod multilingv, o ediție Textul Masoretic+Nova¹⁴². A mai existat de altfel și un protograf – tradus după Nova (Moraru 2001: 42).

Totuși, nici măcar textul din coloană nu rămâne în calcurile din Nova. De pildă, în 49,12(11), *quod movetur in*

¹³⁹ 2001: 45 – care ocolește totuși ebraica în exemplele date, apelând la mărturia *Bibliei* de la Ierusalim.

¹⁴⁰ Până la *Biblia* britanică de la Pesta (1873) – zice el, arbitrar. Și Eugen Munteanu consideră un plus traducerea din ebraică, un semn că ierarhi luminați acceptau programul filologic umanist, renunțând la conservatorismul eclesiastic tradiționalist. De altfel, Dosoftei însuși ar fi folosit izvodul lui Ieronim tot pentru fidelitatea față de ebraică (2008: 147-9, 152). Și Gaster numea *Psaltirea* de la Bălgrad, „mai științifică” (1891: xxii).

¹⁴¹ Iorga (1914: 172) sesizează că are aceeași limbă ca și Noul Testament din 1648

¹⁴² Moraru 2001: 39. Și, într-adevăr, în Ps. 21,18(17) are „săpară”, s-a folosit o ediție bilingvă, ebraică-latină, sau trilingvă – și cu greaca.

agro nu e redat *ce mișcă pe câmp*, pentru רִשָׁף אֶרֶץ , ci, fie printr-un recurs real la ebraică, sesizând sensul mai precis al lui רִשָׁף , de *vietate*, ajunge la *fiara câmpului*, fie preia o soluție dată deja de Luther (*Tier auf dem Felde*) și de alte ediții, precum Geneva și King James (*wild beasts of the field*).

Apelează însă uneori și la *Vetus latina*¹⁴³, de pildă, în 7,6(7): *Dominus Deus meus – Doamne Dumnezeul meu* – apare acolo și în *Septuaginta*. În coloană se dă întreg versetul conform acestei filiere, iar varianta „jidoveaște”, care e aici diferită, e dată doar în marginea textului.

II.6.2.1. Corespondența cu Nova, relativă

În corespondenței cu Nova, relativă cum am văzut deja, întâlnim raportări diferite în versetul 32,17: „*Minciuă* e calul în spăsenie, în mulțimea vârtutei lui *nu va mântui*”. În prima parte, Nova nu e urmată, căci ar fi trebui să avem forma adjectivală *mincinos*, conform expresiei *fallax equus ad salutem*, ce corespunde și formei din *Vulgata–Psalterium Gallicanum* și *Septuaginta*, $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma$ ἵππος εἰς σωτηρίαν (și care era moștenită de altfel și din slavonă¹⁴⁴, acolo unde se folosea adjectivul de gen masculin лѣжъ , nu substantivul лѣжа), ci se preferă vocalizarea substantivală a transcrierii masoretice – רִשָׁף ¹⁴⁵. În schimb, *în* nu îl mai traduce pe בְּ (mai degrabă

¹⁴³ Urmată și în traducerea Cântărilor lui Moise – p. 41-42

¹⁴⁴ Coresi (1577) avea: *Mincinos calul în spăsenie. În multă sila sa (1589: În mulțimea puterii sale) nu se spăsește. Dosoftei (1680): Mincinosu-i calul la mântuit, cu mulțimea dară a puterii sale nu s-a mântui. Ms. 4389: Mincinos calul întru mântuire, și nu se va mântui întru mulțimea puterii sale. Apoi, Biblia 1688 și Ms. 45: Mincinos e calul spre mântuire, și cu mulțimea tăriei lui nu să va mântui.*

¹⁴⁵ La fel va face și Băltăceanu, operând o legătură forțată cu versiunea ebraică: nici *mincinos*, nici *fals*, nici *amăgitor*, ci „*amăgire e calul*”.

corespondent al latinescului *ad*), ci pe въ, care, conform lui Miklosich, e echivalent atât cu εις, cât și cu ἐν, și în latinește, cu *in*. De aceea, și în traduceri anterioare aveam aici *în*, pe care abia Dosoftei îl schimbă, după modelul său latin, cu *la*.

În partea a doua a versetului, între *Nova* și *Vulgata* mai apare și o diferență de diateză: *in abundantia autem virtutis suae non salvabit/ salvabitur. Septuaginta* (cu οὐ σωθήσεται) și *Psaltirea* slavonă, cu forma verbală reflexivă НЕ СПАСѢТСА, erau conforme cu fraza despre uriașul din versetul anterior, și cu o anumită nuanță dogmatică (*nu se va mântui* – singur, pe sine). *Nova*, preluată de ediția noastră, respecta însă valoarea intensivă a formei verbale piel טְלִי לָא, *nu va da mântuire*.

Transcrierea toponimelor ebraice arată, de asemenea, destulă libertate față de *Nova*. În 28,6, *Sirionul* nu e transcris ca acolo, *Sarion*, ci fie direct după שִׂרְיֹן, fie din alte transliterări occidentale: *Sirion* – *Biblia* King James (1611), *Syryjon* – *Biblia* Gdanska (1632). În 107/108,10, cu (עֲדָא־דְּדוֹם), nu se procedează la fel: nu se ia, de pildă, *la Edom* – ca la Cornilescu, ci o formă mai apropiată de *Nova/ Vulgata super/ in Idumaeam* (sau *Septuaginta* – ἕως τῆς Ἰδουμαίας): *până la Idumeiu* (în *Biblia* Ortodoxă actuală e tot *până în Idumeea*). În același verset, e preluat *spre Palistina*, în mod diferit de latinescul *cum Philistim*, dar într-o formă deja existentă în *Biblia* de la Geneva (1599). În schimb, din *pustia Caddesului* din 28,8, al doilea *d*, care e preluat și de Dosoftei (pus deasupra, ca o corectură, la *Caddis*), nu e luat nici din ebraică שְׂדֵדִי, nici din latină (*Cades* – cum ajunge și la Cornilescu), și nu îl mai găsim nici în în greacă (Κάδης), nici în slavonă, poloneză, engleză sau germană.

II.6.2.2. Corespondența cu ebraica, nesigură

Cartea se numește „A lui Dzeu proroc și împărat cântare Sefer Teillim *jidoveaște ce să zice Cartea Laudelor sau a Psalomilor lui David” și păstrează în text și ambigua indicație cultică *sela*, căreia i se dă explicația marginală: „acest cuvânt face *pururea*”. Pe de altă parte, se explică în Predoslovie că nici Ieronim nu a urmat împărțirea evreilor, apoi se notează, în locul respectiv, că ediția „ține rândul grecilor”. În privința Psalmului 151, absent din Textul Masoretic, se alege o soluție filologică de compromis, ca pentru o *Psaltire* comandată și plătită de un principe calvin: se dă numai începutul Psalmului, care e prezentat pe scurt, precizându-se că nu corespunde exact faptelor istorice prezentate în „cartea lui Samoil”.

Diferențele dintre Textul Masoretic și Septuaginta sunt redate în general fidel, cu alegerea variantei ebraice: în Ps 90,13, are *leu și vasilisc*, în loc de *aspidă și vasilisc*, *ciuma* apare de trei ori în același Psalm, și încă o dată în *Summa* introductivă, deși e absentă din LXX etc. Dar există și 20 de note la acest tip de pasaje divergente, unde se prezintă varianta din „jidovește”¹⁴⁶ în margine, în coloană fiind menținută varianta Septuagintei. Notele de acest gen sunt mai frecvente la început, spre final rezumându-se mai mult la titluri și la pasaje lipsă – inconsecvență s-ar putea explica prin munca separată a mai multor traducători, cu stiluri diferite, sau prin graba crescândă.

¹⁴⁶ Moraru (2011: 44) afirmă că se întâmplă și invers, dar de fapt nu se dau note care să spună: *aceasta e varianta din grecește* (ar fi contrazis, poate, deranjant, programul traductologic). Ci textul după Septuaginta putea fi strecurat tacit în coloană, cu titlu de variantă consacrată. Și, rar, se putea da acolo unde în textul ebraic nu era nimic, precum în 82,1 – *Cine săă asamănă Ție* (din LXX și Vetus Latina) e dat în margine, cu explicația: *jidoveaște nu e*.

Alteori, se urmează o cu totul altă variantă: în Ps. 103,27(26), nu mai apare *Leviatanul* (deși era prezent în Ps. 73,14, cu tot cu o legendă, în notă, despre Faraon), și nici *δράκων*-ul grecesc sau змій-ul slavon, ci *chitul* (cum va alege și Dosoftei) – deși are în alte părți *bălaurul* (Ps. 90,13, 148,7).

Cum am arătat mai sus, traducătorii nu apelează doar la Textul Masoretic și Nova, ci și la diverse interpretări occidentale bazate pe ele, însăși fidelitatea față de ebraică fiind astfel uneori sacrificată. În 67,6(7), אֱלֹהִים מוֹשִׁיב יְחִידִים, „Dumnezeu face să locuiască *cei singuratici în casă*” (versiunea actuală, după: ὁ θεὸς κατοικίζει μονοτρόπους ἐν οἴκῳ), echivalentul *in domo* era tradus deja, printr-o forțare a lui בֵּית, de versiunea King James (1611), *in families* (și la Geneva–1499 găseam, dus mai departe, sensul antimonahal din Textul Masoretic: *God maketh the solitarie to dwell in families (...) but the rebellious shall dwell in a dry land*). La 1651, găsim sensul *în familie*, redat mai direct, prin traducerea liberă: „Dumnezău-i Carele sălășluiaște pre cei singuri *în fămeaie*”, iar în margine se dau două note: echivalentul *în casă*, și explicația, tot în direcția nunții: „ce sânt fără fămeaie, ei dobândesc fămeaie”. Continuarea este în aceeași direcție, contrară Septuagintei, (unde pasajul e, dimpotrivă, unul de încurajare pentru monahi): „iară îndărăptnicii vor sălășlui în loc secetos”.

II.6.2.3. Raportarea la versiunile anterioare

Moraru (2001: 44) remarcă lipsa unor dovezi textuale pentru existența unei surse slavone (asemănătoare celor pentru folosirea Septuagintei), găsind doar mărturia indirectă din 1648 (mențiunea făcută de traducători în *Predoslovie Noului Testament*), nu vreo opțiune concludentă în traducere. Putem observa, cel puțin, că traducătorii nu erau străini de

versiunile românești anterioare, bazate pe slavonă, și preiau din ele anumite calcuri lexicale. Acolo unde Dosoftei are *mântuînță*, la 1651 găsim încă *spăsenie*. Mai găsim *ispititu-m-ai* (138,1) și, nu în ultimul rând, „*ispovediți-vă Domnului*” (în Psalmii 32, 117, 135 etc.) în loc de „*lăudați-l*” – ba chiar și unde *a lăuda* e folosit, precum în 6,5 („că nu-i întru moarte a pomeni pre Tine¹⁴⁷ și întru mormânt cine *va lăuda* pre Tine”) întâlnim totuși în margine nota *ispovedi*, în virtutea sensului suplimentar pe care calcul slav îl acoperea, în context.

La fel, deși folosește și *gură*, vechiul *rost*, mai aproape de slavonă, e preluat, în expresii care se regăsesc în versiunile anterioare, precum *duhul rostului lui* (32,6) etc.

Tot în virtutea apropierii de tradiția locală, diferită de rigoarea traducerii în stil protestant, atente la specificul ebraic al *Psalmilor*, templul e numit în continuare *biserică* (avem, de pildă, *unghiul Besericii* – 143,12). Chiar și acolo unde se redă, mai riguros, *sfinția sa* sau *cortul*, găsim *biserica* măcar în *summa* introductivă a psalmului. Adaptarea se face și în privința instrumentelor muzicale: avem *bucine* și *cimpoi* (Ps. 150), iar *Psaltirile* sunt *chindii*. De asemenea, mesajul e actualizat prin notele marginale: de pildă, la *oamenii Tăi* – „*sânt credincioși, carii ascultă evanghelia*”, iar la *toiagul puterii* – „*evanghelia*” (109,2-3).

¹⁴⁷ Traducere care menține, în spirit creștin, și sensul permis de expresia din Septuaginta.

II.7. Spătarul Milescu și *Biblia* de la București

II.7.1. O recenzie, mai mulți contributory

Nicolae Iorga (care i-a atribuit și lui Dosoftei paternitatea *Psaltirii* din *Biblia* de la 1688) face pe acest subiect și alte afirmații – oscilante și interesante. Antonie, fostul egumen al Moldoviței (Iorga 1915: 2) ar fi, într-o altă variantă, autorul ei, împreună cu voievodul Gheorghe Ștefan, aflat în exil în Suedia, la Stettin, pe malul Balticii (până la moartea acestuia, în 1668). Ca alinare pentru exil¹⁴⁸ (un punct comun cu Dosoftei, în fond), fostul domn, împreună cu duhovnicul său apropiat, ar fi retradus acolo *Psalmii*. La tălmăcire ar fi contribuit (conform altei afirmații, ar fi avut contribuția principală) spătarul Nicolae Milescu (aflat, în 1667, în serviciul fostului voievod), care în peregrinările sale va fi cunoscut versiunea Septuagintei publicate la Frankfurt (Iorga 1915: 2) – pe care se bazează¹⁴⁹, alături de cel puțin două versiuni latine și de cea oficială slavonă.¹⁵⁰ Cărturarul se implică în traducere pe același fundal al pribegiilor personale: „pentru nesfârșita deznădejde de viitor” (Iorga 1915: 2). Noua versiune ar fi creată chiar înainte de *Psaltirea de'nțăles* a lui Dosoftei (dacă facem abstracție că

¹⁴⁸ Iorga 1928b: 369 – „mângâindu-și înstrăinarea și sărăcia prin aceea că, ajutat de egumenul Antonie de Moldovița, traducea însuși psalmii în românește”.

¹⁴⁹ Florescu 2011: 92-6. Ioan Karyofil reprezenta tabăra pro-protestantă și anti-catolică în Constantinopol. Versiunea Frankfurt era preferata acestei tabere, și pentru că se știau originale grecești. În timp ce tabăra opusă, pro-catolică, se baza pe versiuni asemănătoare cu Vaticanus B.

¹⁵⁰ Haneș 1962: 959. Căndea (1963) face o schemă detaliată a surselor fiecărei versiuni.

aceasta putea să fi fost tradusă înainte de 1680), iar manuscrisul *Psaltirii*, adus în țară de Antonie de Moldovița, după 1668, putea intra, din 1672, în posesia lui Constantin Cantacuzino. De fapt, Milescu însuși îl putea include în recenzia¹⁵¹ lui – folosită, inegal, de Manuscrisele 4389 și 45. Vedem însă că psalmii *Ceaslovului*, în versiunea copiată de Antonie, deși au o formă nouă¹⁵² – e evident că autorul cunoștea versiunea lui Dosoftei 1680, dar nu era mulțumit de ea – aceasta e diferită de manuscrisele „milesiene” (și, aparent, nici foarte exactă, de altfel)¹⁵³.

Spătarul Milescu – și el, se pare, cu origini grecești¹⁵⁴ – cunoștea franceza, germana, polona, elina, greaca, slavona, turca, latina și rusa (Simonescu 1959: 115), întrecându-l pe poliglotul Dosoftei – față de care a și circulat mai mult. Hasdeu (1866: 36) și Iorga (1915: 1-3) au impus, pe baza unor mărturii anterioare, ideea că Milescu trebuie creditat ca prim traducător al Septuagintei¹⁵⁵. Traducerea sa, neavând destulă precizie, „pentru neașezământul vremilor”¹⁵⁶, și, „pentru multa pripă”, conținând greșeli și neclarități („prea mare

¹⁵¹ Cândea (1963: 41, 44-5) susține că traducerea Spătarului e făcută de la zero, timp de trei ani, la Constantinopol între 1661-1664, unde nu ar fi avut la dispoziție versiuni anterioare. Dar putea puteau ajunge însă texte românești acolo – vezi mai jos, la cap II.7.2, că urma și soluții din *Psaltirii* precedente. Trei ani, adică o mie și ceva de zile, puteau să ajungă? E mai plauzibilă varianta lui Iorga că a tradus și în Suedia. Sau chiar și în țară.

¹⁵² Vezi *Codicele Pribeagului*, 1924.

¹⁵³ Oricum, un corpus diferit al *Psaltirii*, cum remarcă și Cândea (1963).

¹⁵⁴ Simonescu 1959: 117. De fapt, P.P. Panaitescu (1965: 40-1) dă ca sigur că a fost grec.

¹⁵⁵ De fapt, Spătarul ar fi tradus chiar întreaga Biblie (Haneș 1962: 955-6).

¹⁵⁶ Cum probabil se scuza singur, în prefața manuscrisului său pierdut (Cândea 1963: 40).

învăluială”), este folosită de autorul Manuscrisului 4389¹⁵⁷ – care are și el la dispoziție, pentru o nouă versiune, *Biblia* de la Ostrog (alături de cea nouă, moscovită), o *Vulgata* din Anvers – (adaugă chiar o carte¹⁵⁸, tradusă din latinește) din aceeași motivație patriotică a diaconul Coresi: Legea veche (ca și cea nouă) era talmăcită deja complet în mai toate limbile, pe când românii aveau doar manuscrisul imperfect al lui Milescu. Despre talmăcirea milesciană a Vechiului Testament dă mărturie și Manuscrisul 45, oarecum apropiat de 4389¹⁵⁹ (autorul având la dispoziție, în plus, „un izvod tipărit la Englitera”¹⁶⁰, pe lângă alte versiuni ale Septuagintei), făcând la rândul lui retușuri versiunii Spătarului¹⁶¹. O serie de moldovenisme din *Biblia* de la București, care apar și în „Cartea cu învățătură” tradusă de Milescu (Haneș 1962: 962) ar trimite și acolo spre același autor, la bază. Totuși, în prefața *Bibliei* din 1688 (aflată sub tipar în 1687), numele Spătarului este ignorat – fie

¹⁵⁷ Conform lui N.A. Ursu (1981), care se bazează pe ocurența unor expresii mai rare, autorul acestei versiuni e Daniil Panoneanul. Nu e o miză pentru cercetarea noastră, dar demonstrația sa nu e convingătoare. Un traducător din grecește, ca Daniil Panoneanul, nu se bazează pe altă traducere din grecește în loc de sursa originală, și nu pune acea variantă pe planul doi, după slavonă. Chiar dacă va fi fost și dascăl de slavonie.

¹⁵⁸ Ezdra IV, o apocrifă, de altfel, respinsă de editorii Manuscrisului 45 și de cei ai *Bibliei* din 1688 (Cândea 1963: 53).

¹⁵⁹ Dar ulterior (Cândea 1963: 53-4).

¹⁶⁰ Cum lămurește Cândea (1963), era vorba de Septuaginta Ed. Daniel Londra 1653, după *Codex Vaticanus*.

¹⁶¹ Haneș 1962: 962. Despre acest manuscris, copiat de un anume Dumitru din Câmpulung, pentru mitropolitul Teodosie Veștemeanu, s-a afirmat că ar fi chiar o revizuire făcută de Dosoftei. Liviu Onu (1987: 240) a arătat însă șubrezenia acestei teorii. Nu vedem ce rost ar fi avut ca un traducător al *Psalmlor* cu două versiuni proprii, să prelucreze textul altui traducător, fără să semneze, și să producă o versiune terță – căci ea e un corpus diferit diferit, cum se vede din toate exemplele analizate în această teză. Ursu (1976) nu dovedește că Dosoftei ar fi fost coautor, ci doar că manuscrisul e ulterior variantei lui Dosoftei. Cândea mai deduce (1963: 38) că la revizuire a contribuit chiar mitropolitul Teodosie.

pentru că era mirean, fie din rațiuni politice (Haneș 1962: 961-2) – iar Del Chiaro și alți contemporani îi menționează – în trecut, ce-i drept – ca traducători pe frații Greceni (Haneș 1962: 956-9). Subiectul a născut polemici, Grecenii fiind fie acuzați, fie apărați de plagiat¹⁶², tabăra pro-Milescu, mai recentă¹⁶³ și mai documentată, arătând că Grecenii puteau (Haneș 1962: 946) doar să „deslușească” – termen folosit în prefață, ca denumire a *Cuprinsului* (*ibidem*: 948), deci să *lămurească*, așa cum spune Dan Simonescu, *învăluiala* textului de care vorbea Ms. 4389. Astfel că Radu Greceanu a semnat de fapt doar versurile introductive, iar Șerban Greceanu a ajutat la definitivarea versiunii¹⁶⁴, pe când „munca mai importantă fusese făcută de Milescu” – tuturor celorlalți, Mitrofan, supraveghetorul tiparului, ori Constantin Cantacuzino, revenindu-le roluri secundare (Haneș 1962: 960). Milescu era însă prezent, chiar nesemnăt, inclusiv prin prefața atribuită patriarhului Dosithei, pe care l-ar fi atras, personal, în proiect¹⁶⁵.

A existat un stil de cercetare (reprezentat, de pildă, de N. Șerbănescu), care amintea, pe lângă contribuțiile celor amintiți, nu doar de Dosoftei (ca revizor¹⁶⁶), ci și de traducătorii lui Simion Ștefan și de traducătorii Paliei, vorbind deci de o operă colectivă, a românilor din toate provinciile (Șerbănescu 1988: 80) la textul din 1688. Ideea responsabilității colective¹⁶⁷ e

¹⁶² Apărarea de plagiat fiind făcută uneori și în forma unei acuzații: aceea de ignorare a operei lui Milescu (Haneș 1962: 962).

¹⁶³ V. Abrudan 1988: 116.

¹⁶⁴ Munteanu apreciază la Greceni un „merit general lingvistic” (2008: 191).

¹⁶⁵ Haneș 1962: 956 – „Semnatarul oficial al acestor rânduri, patriarhul Dosithei, nu se putea bucura de traducerea în românește a cărților sfinte; el le-ar fi vrut pe toate grecești (ortodoxe).”

¹⁶⁶ Un exemplar a ajuns la el în Polonia (Dură 2004: 29). Despre urmele acestei revizui, vezi și Andriescu 2003: 15.

¹⁶⁷ Combătută de Munteanu (2012: 18).

prea aproximativă pentru a mai fi satisfăcătoare azi. Totuși, „dascălii locului știuți foarte den limba elinească”, de care pomenește prefața din 1688, autorii manuscriselor „milesciene”, recenzorii finali, chiar Dosoftei, puteau aduce contribuții limitate (chiar și acestea erau meritorii) revizuind sau reverificând un text existent, de aceea o abordare de tip exclusiv nu ar fi potrivită în privința paternității *Bibliei* de la București.

În privința surselor, știm că s-au folosit ediții poliglotte¹⁶⁸ – Septuaginta de la Frankfurt era oricum dependentă de câteva din ele, precum Complutensian Polyglot, tipărită în 1514-1517 la Alcalá de Henares și aflată în circulație din 1522 (Mihăilă 2014: 17) –, păstrând, cum s-a observat, unele influențe ebraice, care au răzbătut prin intermediul Vulgatei (*ibidem*: 23). Titlurile Psalmilor puse separat de primul verset, spre deosebire de formele grecești și ebraice (și în care unii văd influența protestantă¹⁶⁹) continuau o practică rusească. De altfel, abia despre ediția tipărită în 1688 putem spune că trece la o raportare programatică față de *Septuaginta* – un prim pas hotărât spre partea cea mai importantă a istoriei *Psaltirii* românești, care avea să înceapă cu Antim Ivireanul. Pe când Manuscrisele 4389 și chiar 45 (și implicit Milescu) păstrau încă, în doze diferite, o dependență de slavonie, după cum vom arăta mai jos.

¹⁶⁸ S-a găsit, de pildă, la Hurezu, *Biblia* Polyglotta din 1607, în două volume, provenind din biblioteca stolnicului Constantin Cantacuzino (Ioniță 1998: 66).

¹⁶⁹ Mihăilă 2014: 23. O discuție lungă și într-un stil impresionist există și despre motivațiile traducerii *Bibliei* în sec XVII – pentru că nu e făcută de ierarhi și dă credit muncii unor filologi și tipografi occidentali. După Cândea, nu era nevoie de *Biblie* în Ortodoxie, ci doar ca o carte laică sau protestantă (1963: 41-2, 45, 68-9). Idee „prinsă din zbor” de filologii protestanți. Era însă Milescu protestant sau în afara Bisericii Ortodoxe, fie și în exil?

II.7.2. Uneori, Manuscrisele 45 și 4389 urmează împreună versiunea slavă.

Preluarea de către Ms. 45 a versiunii Septuagintei, folosite de Milescu nu este o opțiune fermă, respectată permanent. În Ps. 79,14 (unde, cum am amintit, *ІННОКЪ ДІВІИ* din *Psaltirea* glagolitică a fost înlocuit ulterior cu *ОУЕДИНЕННЫЙ ДІВІЙ*), abia *Biblia* din 1688 profită de posibilitățile oferite de expresia greacă¹⁷⁰ *μονιός ἄγριος* – unde *μονιός* acoperă și sensul de *porc mistreț*: „O strică pe ea scroafa din dumbravă, și *vier* sălbatec pe ea o păscu.”

Ca și în alte locuri¹⁷¹, traducerea elementelor de faună biblică e dificilă. Aici, prima nelămurire o aduce prima propoziție a versetului: în loc de *σῦς* – *porc/mistreț* – în *Biblia* de la Frankfurt și în *Psalterionul* lui Antim apare *ῥς*, mai ușor de tradus ca *scroafă*. Corpusul milescian, redat de Manuscrisele 4389 și 45 are aici *gligan*, după ce manuscrisele rotacizante și Coresi dăduseră anterior: *mascur*. Dosoftei (ulterior preluat și de Antim), redă *vier* – după slavonescul *вѣпръ*. În propoziția a doua, pentru *ІННОКЪ* (mai târziu *ИНОГЪ*), dicționarul Miklosich dă, alături de sensul de *solitar* (*solivagus*), și două trimiteri: la acest verset din versiunea chiriliană, ca echivalent al lui *μονιός*, și la Lev. 11,13, unde a fost utilizat și ca echivalent al lui *γρῦψ*, *vultur pleșuv* sau *zgrițor* (de asemenea, o specie solitară). Confuzia era deci firească, de aceea, traducerea literală (*singuru sălbatecu* – Scheiană; *unA singur* – Coresi; *sângurat siriap*¹⁷² – Dosoftei) e

¹⁷⁰ Contextul este: *ἐλυμήνατο αὐτὴν σῦς ἐκ δρυμοῦ καὶ μονιός ἄγριος κατενεμήσατο αὐτήν.*

¹⁷¹ Vezi, de pildă cazul *iepurelui* din Ps. 103,19 (la cap. V. 7).

¹⁷² Sinonimul arhaic pentru *sălbatic*.

urmată și de Mss. 45/4389: *singurul/cel singur sălbatec*¹⁷³. De, altfel anterior mai întâlnisem chiar calcul *inocu*, în ediția coresiană 1589, sau variația *călugăru* la Hurmuzaki, care, se vede, a urmat Septuaginta, citind deci *μόνιος*, ca formă a lui *μόνος*. În afară de această lectură (admisă, arată C. Alexandre), dicționarele grecești mai dau, alături de traducerea generică *animal sălbatic solitar*, particularizarea *mistreț*¹⁷⁴ – Liddel-Scott citează și utilizarea alternativă cu *σῦς* sau *ῦς*. Trebuie menționat că *μονιός*, cuvânt impus în verset de *Codex Alexandrinus*, apare în Septuaginta doar aici, pe când varianta din *Vaticanus B* și *Sinaiticus*, *ὄνος ἄγριος* (*măgarul sălbatic*), se mai întâlnește de două ori în (Iov 6,5 și Ier. 31,6¹⁷⁵) – dar în contexte diferite, ultimul, potrivit de altfel, conform Textului Masoretic, unei plante – și ea, tot siguratică – *tamarinul* (lat. *myricē*).

Bazându-se pe tradiția anterioară și pe Septuaginta – ediția Frankfurt (ca și *Biblia* din 1688), Antim avea să prelia ulterior, pentru *Psaltirea* de linie: „O au stricat pre ea vierul din pădure, și *porcul sălbatec* o au păscut pre ea”, pentru ca, în 1957, textul să devină: „A stricat-o pe ea mistrețul din pădure și porcul sălbatec a păscut-o pe ea.” Spre comparație, traducerea *Septuagintei* realizată sub egida NEC, de către F. Băltăceanu și M. Broșteanu, va refuza din nou să adopte sensul pur grecesc (deși se potrivește aici și cu principiul ebraic al paralelismului sinonimic), rămânând la soluția compatibilă cu *Vulgata*: *singularis ferus/fiara singuratică*¹⁷⁶. Exploatarea

¹⁷³ Formulare nu atât de independentă de tradiția anterioară – ceea ce arată că în traducerea *Psalmilor*, Milescu a ținut seama de versiunile existente.

¹⁷⁴ Pentru C. Alexandre, *mistreț bătrân*. Bailly mai menționează și varianta *Iup*.

¹⁷⁵ În *Biblia* românească de azi, 48,6.

¹⁷⁶ Totuși redacția *Vulgatei* nu garantează nici măcar concordanța cu Textul Masoretic, căci aceeași vagă sintagmă *יָדִשׁ רִי* apare și în

sensurilor particulare permise de textul grec va fi considerată un exces de către cei de alte tradiții. Ioan Bălan pune în evidență ostentația elenismului, la 1688 – în loc de *despre* sau *de*, *περί* era calchiat prin *pentru* (Bălan 1914: 147) –, iar Francisca Băltăceanu evită, în recenta sa traducere, în numele unui compromis filologic, nuanțele grecești, ținând să atribuie surselor vechi valoare și legitimitate egale – deși nimeni nu garantează că traducerea „medie”, a punctului comun, s-ar apropia mai mult de sensul original.

II.7.3. Alteori, cele două Manuscrise urmează slavona, în forme diferite.

În pasajul Ps. 9,29-30, analizat și mai sus¹⁷⁷, apare, cu timpul, o corectură în sursa slavonă (impusă la noi prin circulația ediției de la Ostroh): în 9,29 se dă *ЛОВИТЕЛЕХЪ* (apropiat ca sonoritate și sens, dar distinct de vechiul *ΛΑΔΤΕΛΕΧЪ* – *a pândi*), derivat din verbul *ΛΟΒΙΤΗ* – *vēnāri* (*a vâna*), care e repetat și în versetul următor, 9,30 – și mai apare în Ps. 58,4, unde găsim totuși un echivalent grec diferit: *θηρεύω*¹⁷⁸, tradus prin *a vâna*, în toate variantele. Corespondența lexicală dintre cele trei locuri ar fi deci un indiciu al dependenței de linia tradiției Text Masoretic–*Biblia* Ostroh (*בִּרְיָ/ЛОВИТН*)¹⁷⁹, diferită de filiația: Septuaginta

49,12/50,11, unde e redată prin „*universitas/pulchritudo agri*” (LXX dădea *ὠραιότης ἀγροῦ* – *frumusețea țarinii*), iar *Nova, quod movetur in agro*, *ἄγρος* fiind o denumire generică pentru mici vieți care fac stricăciuni pe câmp – dar care, în același timp, dau frumusețea lui.

¹⁷⁷ V. cap. II.3.2.

¹⁷⁸ *Că iată au vânat sufletul meu* (ὄτι ἰδοὺ ἐθήρευσαν τὴν ψυχὴν μου).

¹⁷⁹ Și în *Psalmi* Vulgatei *juxta hebraeos* apare în cele trei locuri același cuvânt, dar este *insidior*, nu *venari* sau *capio*.

–*Psaltirea* chiriliană, care păstra diferența de nuanță între ἐνεδρεύειν/ΛΑΗΤΗ din 9,29-30 și θηρεύω/ЛОВИТИ din 58,4¹⁸⁰.

Constatăm în Manuscrisul 4389 raportarea la versiunea Ostroh¹⁸¹ prin soluția: „*Șade întru cei vânători* cu cei bogați în ascunzători, ca să ucigă pre cel nevinovat. Ochii lui caută pre cel sărac. *Vâna-va* să răpească pre cel sărac, să răpească pre cel sărac, deaca-l va trage”.

Spre comparație, Ms. 45 rămâne fidel versiunilor slave anterioare și Septuagintei: „*Șade întru alej* cu cei avuți întru ascunsuri (...) *Aleşuiește* întru ascuns, ca leul la stâna lui; *alesuiește* ca să apuce pre sărac”.

Ediția 1688 va aduce îmbunătățiri de limbă, dar și o dependență mai strictă de exprimarea greacă (are „*șade întru vicleșug*” și „*pândește*”), pentru ca formularea ulterioară din ediția antimiană 1710¹⁸², să rămână, până în 1914, „*Șade întru pitulare (...) Pândește*”.

O influență asemănătoare celei din Ms. 4389 se va mai constata la Nicodim Munteanu (*Bibliile* 1936 și 1944), în virtutea dependenței de slavonă: „*Stă ascuns după gard (...) Pândește*”, și, păstrând consistența lexicală, apare și în 58,4 tot „*pândesc*”. Același lucru exista deja în tradiția britanică, dependentă de Textul Masoretic, de la Aristia (care are peste tot a *pândi*), până la Cornilescu, unde e folosit a *sta la pândă*.

¹⁸⁰ Faptul că sensurile, deși apropiate, sunt totuși distincte se vede și din folosirea lor împreună în Luc. 11, 54, unde fariseii „*pândesc*, căutând să prindă”. ΛΑΗΤΕΛ/ἐγκάθετος din 9,29 corespunde lui *insidiator* (pânditor) – tradus în Luc. 20,20 ca *iscoadă* – fiind folosit în general în legătură cu farisei și dușmani; în Vulgata (după LXX) e folosit însă la 58,4 *ceperunt*, formă a lui *capiere* – a *prinde*, a *vâna* (perf. pers. III pl.).

¹⁸¹ Cu o mică variație, schimbând *să răpească*, pentru a nu mai repeta a patra oară verbul a *pândi*.

¹⁸² Preluată și de Corbea.

II.7.4. Manuscrisul 45 se desprinde mai mult de soluțiile slave, optând pentru Septuaginta

În mod similar se poziționează Manuscrisul 4389 și în versetul 30,25¹⁸³, unde e la fel de vizibilă diferența dintre varianta Septuagintei, ἀνταποδίδωσιν τοῖς περισσῶς ποιούσιν ὑπερηφανίαν – aici, περισσῶς, cu *prisosință*, determinându-l, evident, pe ποιούσιν, *fac* (mândrie) –, și variantele slavă și ebraică unde, în lipsa unui echivalent al pronumelui relativ plural în dativ τοῖς, topica pare că ar asocia רַחֵם-לֵעַ, respectiv ἡζλίχα, cu verbul anterior (persoana a 3-a singular) *răsplătește/ἀνταποδίδωσιν/ מְלַחֵם/ВЪЗДАЕТЪ*¹⁸⁴.

Ms. 4389 optează deci pentru „va plăti *mai cu asupră* celor ce fac mândrie” (după expresia ediției coresiene din 1589), păstrând linia versiunilor anterioare bazate pe slavă – precum Coresi 1577 („plătește *fără măsură* făcătorilor trufă”), Dosoftei 1680 („*mai cu multul*”), dar și Bălgrad 1651, care, așa cum declară, respectă varianta evreiască: „plătește *den destul* făcătorilor de fălie.”

Manuscrisul 45 însă e cel care face trecerea la textul Septuagintei: „răsplătește celor ce *dă prisosit* fac mândrie” – soluție trecută în *Biblia* 1688, iar, de acolo, în *Psaltirea* de linie.

¹⁸³ Versiunea actuală: „Iubiți pe Domnul toți cuvicioșii Lui, că adevărul caută Domnul și *răsplătește celor ce se mândresc, cu prisosință*.” Vezi și analiza din cap. VI.4.2.

¹⁸⁴ E interesant că în Psalmii *Vulgatei* traduși din greacă vedem *retribuit abundenter facientibus superbiam*, iar în Psalmii *juxta hebraeos* găsim *retribuet his satis operantur superbiam*.

II.8. Teodor Corbea

II.8.1. O observație privind datarea

Psaltirea în versuri a lui Teodor Corbea (ms. 75 – Cluj) este, cronologic „cel de-al doilea text poetic al literaturii noastre” (Gherman 2010: 22), după cea a lui Dosoftei din 1673, fie că a fost tradusă în 1720¹⁸⁵ sau undeva după 1711, anul mutării autorului în Rusia¹⁸⁶ – opera a fost de altfel închinată țarului Petru I, deși până la urmă nu i-a mai fost înmănată (Gherman 2010: 33).

S-a vehiculat, de asemenea, și o datare mai timpurie – „cândva în jurul lui 1705” (*ibidem*: 22), mai puțin probabilă: într-adevăr, vedem cum, în 17,36, versurile:

Corbea

Cel ce mie unui șerb
Picioarele ca de cerb
Îmi *săvârșești* și mă sui
Peste-nalte și mă pui

Antim 1710

Cel ce *săvârșești* picioarele
meale ca ale cerbului

îl conțin pe *săvârșești*, preluat de versiunea Antim (1710) de la Dosoftei (1680)¹⁸⁷ și Ms. 4389 (care preia de la Milescu doar forma de participiu/gerunziu *săvârșind*), în timp ce Ms. 45 și *Biblia* de la 1688 (versiunea oficială, până la Antim), aveau *întărind*.

Ne-am putea gândi că versificatorul sare peste *Biblia* 1688, pentru a adopta, selectiv, soluții din versiunile prece-

¹⁸⁵ Conform prefeței de la *Psaltirea* lui Prale din 1827, care dă și locul traducerii (Kiev) și cel al publicării (Bălgrad).

¹⁸⁶ De altfel, existau cel puțin două versiuni (Cardaș 1967: 40, 44).

¹⁸⁷ De altfel, și Coresi avea *sfârșit-au*.

dente – însă e mai plauzibil ca el să fi avut la îndemână ediția mitropolitului Antim, din 1710. Cu atât mai mult cu cât în 9,29 găsim la Corbea cuvântul *pitulare*, care apare abia la Antim – și e mai greu de presupus că mitropolitul s-ar fi inspirat din parafraza lui versificată sau că ar fi fost o coincidență.

II.8.2. Despre surse

S-a spus că traducerea pare dependentă doar de textul slav¹⁸⁸ – deși, școlit în Transilvania și Rusia, traducătorul știa, pe lângă slavonă și rusă, latina, greaca, germana și maghiara (Gherman 2010: 10). Într-adevăr, de pildă în Ps. 2,12, *pedep-sire primiți* seamănă cu sugestia din slavonă, прѢИМѢТЕ НАКАЗАНИЕ, aproape de varianta grecească δράξασθε παιδείας mai mult prin sensul dat lui НАКАЗАНИЕ, de *admonitio*¹⁸⁹, oarecum diferit de mai precisele variante milesiene, *apucați învățătura*¹⁹⁰ sau de cea latinească, *apprehendite disciplinam*.

Și în 6,5, se preferă vechiul cuvânt slav *spovedi*, în locul verbului *a (se) mărturisii* – noul echivalent al lui ἐξομολογέω, în manuscrisele milesiene:

Corbea	Biblia 1688
Că nu este în moarte cine pomenire Pentru tine să facă. Și-n iad <i>spovedire</i> Cine ți-o face ție, ceresc împărate	Căci nu easte în moarte po- menirea ta, și în iad cine se va mărturisi ție

Pe de altă parte însă, în versetul 30,25, discutat în cap. II.7.4, „celor ce fac mândrie *îmaltă*” nu urmează liniei slavone, ci Septuagintei și *Bibliei* de la București, începând cu care

¹⁸⁸ Cardaș 1967: 42

¹⁸⁹ Al treilea, la Miklosich, alături de *institutio* și *disciplina*.

¹⁹⁰ Ulterior, *luați învățătură*.

περισσῶς e legat de *fac mândrie*¹⁹¹.

Textele oficiale sunt o sursă de prim rang pentru versificatorul Corbea, care uneori pare că doar parafrazează textul românesc în circulație, neîngrijindu-se de suportul originalului grec¹⁹².

Ps. 79, 14

Corbea
Vierul pre ea din pădure
Au stricat fără săcure
Și porcul sălbatec *de tot* –
O au păscut *cu-a său strâmb bot*.

Antim, 1710
O au stricat pre ea vierul din
pădure, și porcul sălbatec o
au păscut pre ea.

II.8.3. Ritmul popular

La fel ca Dosoftei, Corbea alcătuiește versuri în măsuri (sillave) diferite, în stilul lui Jan Kochanowski (Cardaș 1967: 44). Dar rimele sale reușesc cel mai bine să „prindă” cititorul atunci când recurge la versurile scurte, sub influența poeziei populare:

Ps. 63, 1

Corbea
O, cerescule
Dumnezăule,
Auz glasul meu
Când te strig din greu:
Sufletu-m scoate
Ca de la moarte
Tu de la frica,
Cea ca urzica,
A celor ce-m sânt
Vrăjmași pe pământ.

Versiunea ortodoxă actuală
Auzi, Dumnezeule, glasul meu,
când mă rog Ție; de la frica
vrăjmașului scoate sufletul meu.

¹⁹¹ Vezi mai sus, la cap. II.7.4.

¹⁹² Vezi mai sus, cap. II.7.2.

Stilul accesibil, de baladă folclorică, dând seama de simplitatea Psalmilor, produce uneori pasaje de valoare.

Ps. 1, 3

Corbea

Slăvit, dară, easte,
Ca pomul de veaste,
Sădit la izvoară
Cu apă uşoară,
Care cu-ndemână
Roda sa cea bună
Va da însutită
La vreme căzută.
Şi fiind tot vearde
Frunzele n-a pierde.
Şi orice va face
I-oa spori în pace.

Varianta din *Biblia* ortodoxă
curentă

Şi va fi ca un pom răsădit lângă
izvoarele apelor, care rodul său va
da la vremea sa şi frunza lui nu va
cădea şi toate câte va face vor
spori.

II.8.4. Stilul baroc, grefat pe *Psaltire*

Cu toate aceste reuşite, în comparaţie cu marile personalităţi tutelare ale epocii (Gherman 2010: 5), autorul a fost totuşi un „minor” (îl succede pe Dosoftei nu doar cronologic, ci şi valoric¹⁹³), iar personalitatea şi opera sa rămân prizoniere ale unor contradicţii.

Născut în Braşovul deschis culturii laice occidentale (Radu Greceanu avea să-i aplice epitetul de „şcheau” ca pe o injurie), dar într-o familie cu tradiţie anticatolică (Gherman 2010: 9-11), adoptă o poziţie tranşant pro-rusă (*ibidem*: 16-7):

¹⁹³ E superior, de pildă, lui Ioan Viski (care traduce o parafrază versificată la 1697), dar e inferior lui Dosoftei (vezi Bianu 1887: xxxix, xli-xlviiii).

fratele său, David, diplomat ca și el, a servit Țara Românească, apoi a intrat în orbita rusească. Teodor, *logofăt și sicritariu*, va urma aceeași linie în diplomație și, după o perioadă ca slujitor al lui Brâncoveanu, se arată mai fidel partidei Cantacuzinilor, neînțelegând echilibrul pe care Brâncoveanu ținea să îl păstreze în politica externă. În urma fugii în Rusia, care a fragilizat mai mult poziția lui Brâncoveanu, i se confiscă, în 1712, averea, iar Greceanu îl descrie – desigur, în termenii curții brâncovenești – ca „un Toderășco, brat David ceaușul, neam foarte ciocoiu, șcheau, varvar și plin dă răotate” (Greceanu 1970: 181). În *Psaltirea* sa, radicalismul antiturcesc și anticatolic actualizează, de aceea, mesajul lui David (Gherman 2010: 24), amintind de cruce¹⁹⁴, de eresuri și făcând aluzie la luptele contemporane, cu pericolul turcesc perceput sub aspectul politic și al barbariei culturale.

Ps. 5, 9-10

Corbea

Versiunea ortodoxă curentă

Că adevăr la dânșii nu easte în gură,
Inima lor easte deșartă și fură;
Grumazul lor easte groapă desfăcută
Din care să varsă hulă otrăvită,
Cu limbile sale au viclenit, Doamne,
Fă-le, dară, județi și le dă canoane,
Ca din cugetul lor cel înalt să cază
Și sumeția lor cea mare să scază.
Și duple multa lor rea păgânătate
Leapădă pre dânșii cu toate-a lor gloate,
Că năcaz ț-au făcut prea mult ție, Doamne,
Nedădu-ț căzută cinste și pocloane.

Că nu este în gura lor
adevăr, inima lor este de-
șartă; groapă deschisă
grumazul lor, cu limbile lor
viclenesc.

Judecă-i pe ei,
Dumnezeule; să cadă din
sfaturile lor; după mulțimea
nelegiuirilor lor, alungă-i pe
ei, că Te-au amărât,
Doamne.

În opera sa, opțiunea pancreștină, chiar panortodoxă, e de cu totul altă factură decât cea a predecesorului Dosoftei, ca și cum cei doi ar fi aparținut unor epoci foarte îndepărtate. În

¹⁹⁴ Iar biserica e amintită frecvent – vezi Psalmii 5, 67 etc.

sine, parafraza biblică căuta (Gherman 2010: 34) o anume accesibilizare a Scripturii (poate și de aici condamnarea ca „varvar” din partea lui Greceanu), dar concepția sa, care se poate desprinde din Dicționarul său latin-român – inspirat după cel latin-maghiar al lui Szenci Molnár Albert (*ibidem*: 10) – și din scrierile sale aghiografice era una de tip umanist, modern, occidental: el nu mai privea antichitatea ca păgână, conform tradiției bizantine (căreia Dosoftei continua să îi rămână fidel), ci făceau din autorii antici reper și ideal cultural (*ibid.*: 32-3). Ca literat mirean (opera sa cuprinde și scrieri istorico-memorialistice și, probabil, versurile politicești din prefața tipăriturilor buzoiene ale lui Mitrofan), Corbea marca trecerea într-o etapă nouă, de laicizare a culturii române.¹⁹⁵

Acesta e ceea ce îl face, cu toate meritele sale poetice, reprezentantul unui drum înfundat, ca traducător de text biblic. El nu doar că schimbă cu ușurință persoanele, dar adaosurile sale „parazitare”, la care apela și Dosoftei, pentru a versifica Psalmii, sunt de o altă factură: legătura cu sensul pasajului e mai superficială, iar elementele de simbolistică religioasă sunt utilizate cu neglijarea „încărcăturii” lor.

Ps. 54, 25

Corbea	Versiunea ortodoxă curentă	Dosoftei 1673
Spre Domnul aruncă Grija ca-ntr-o stâncă Căce el pre tine Te-a hrănit cu pâine	Aruncă spre Domnul grija ta și El te va hrăni	Iar tu, oame, n-ii hi cu lipsă De-i hi spre Domnul <i>cu mintea tinsă</i> Că ț-va da hrană și te-a griji-te

¹⁹⁵ Despre care vorbea și studiul lui V. Cândea (1963).

Elementele noi (stânca, pâinea) fac psalmul mai greu de recunoscut, și nu lămuresc pasajul, cum fac adăugirile de la Dosoftei¹⁹⁶.

Procedeul literar e unul reușit din punctul de vedere al muzicalității poeziei, dar se abandonează o anume precizie teologică a limbajului scripturistic.

Ps. 5, 6

Corbea

Versiunea actuală

De omul sângelui și de viclean greață Pe ucigaș și pe viclean îl urăște
Lui Dumnezeu easte *ca de o rea ceață*. Domnul.

Uneori, pentru a reda un singur vers în proză are nevoie de șase versuri rimate, și de mult balast fără valoare, inclusiv îngeri introduși de nicăieri în text.

Ps. 79, 1

Corbea

Biblia 1688

Acela ce paști pre Izrail
Printr-ai tăi voivozi, Mihail,
Prin Mihail și Gavriil,
Prin Rafail și Uriil
Din cei, Dumnezău, aminte
Ia, bunule nostru părinte!

Cela cel paști pre Israil, ia aminte.

Alteori, stratul de idei supraadăugat versetelor are o valoare îndoielnică.

¹⁹⁶ Dosoftei avea întotdeauna grijă să nu piardă ideile textului, prin traducere (Dinu 2007: 147), ceea ce nu constatăm și la Corbea.

Ps. 67, 8

Corbea	Versiunea actuală	Dosoftei 1680
Dumnezeule, când tu ieșai înaintea Nărodului tău, <i>cum știu că-ți pohtește cinstea</i> Și când tu <i>cu mari pompe</i> treceai prin pustie	Dumnezeule, când mergeai tu înaintea poporului Tău, când treceai Tu prin pustie	Din vremea aceea când tu, Doamne svinte, Te milostivisăș de-ț luai aminte Gloata ta cea svântă și-i erai povață Prin pustietate, de-mbla fără greață

Întâlnim și soluții hilare date unor pasaje dificile.

Ps. 90, 4-6

Corbea	Antim 1710
Încunjura-te-va cu armă Adevărul lui fără teamă De săgeata ce zioa zboară Și de lucrul care coboară Și umblă întru întunecarec Rătăcit și de nimic vreadnic, De întâmplare și de <i>dracu</i> De amiazăzi <i>ce trage arcu</i> .	Cu armă te va încungiura adevărul lui; nu te vei teama de frica de noapte. De săgeata ce zboară zioa, de lucrul ce umblă întru întunecarec, de întâmplare, și de dracul cel de amiază zi.

Limbajul nu este întotdeauna adaptat unei traduceri biblice – ci uneori se apelează la neologisme stridente¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Deși are, pe de altă parte, și multe derivate cu sufixul *-ință* (*mântuință, ostenință, folosință* etc), „particularitate a limbii lui Dosoftei”, cum îi spune N.A. Ursu (1976: 4).

Ps. 67, 1

Corbea

Să să scoale Dumnezeu și vrăjmașii
mare
mare
Confuzie să pață la uscat și mare

Versiunea actuală

Să se scoale Dumnezeu și să se
risipească vrăjmașii Lui

Cu scuza muzicalității rimei, se folosește și un gen de exprimare alambicat, inadecvat stilului sobru al textului.

Ps. 54, 4-5

Corbea

Inima-m în mine
Turbure cu bine
S-au făcut; și teamă
Cum am băgat seamă,
Asupra-mi grea foarte
Au căzut de moarte
Asupra mea frică
Au venit nu mică
Și cu tremur care
Nu e de răbdare
Și băzna vedearea
Mi-au stâns și putearea.

Versiunea actuală

Inima mea s-a tulburat întru mine și
frica morții a căzut peste mine;
Teamă și cutremur au venit asupra
mea și m-a acoperit întunericul.

Stilul întortocheat al versificării, caracteristic fanteziei baroce, frapează, în comparație cu firescul și simplitatea lui Dosoftei (a cărui parafrază nu o poate egala):

Ps. 30, 12-13

Corbea

Ca un mort de la inimă eu
uitat
Am fost și ca un vas pierdut
și uscat
M-am făcut, că a multora
ocara
Eu am auzit iarna și vara.

Versiunea de
linie (actuală)

Uitat am fost ca
un mort din
inima lor,
ajuns-am ca un
vas stricat, că
am auzit ocara
multora.

Dosoftei

Mă uitară toț ca viii
mortul,
Fără treabă vas, pier-
dut cu totul
Auzind a mult
zgromojd de pâra.