Les figures de style et leur relevance dans le décodage sémiotique d'un texte : la métaphore dans le texte moderne des *Psaumes* (II). Champs conceptuels

Dana-Luminiţa TELEOACĂ*

Key-words: *aesthetic religious text, isotopy, cosmogonist revealing metaphor, metaphorical universals, cognitive model, intertextuality*

1. Préliminaires

Dans la première partie de cette étude (voir Teleoacă 2014), notre attention a été dirigée vers quelques aspects plus importants concernant la valorisation *sémiotique* des structures stylistiques sémantiques (particulièrement de la métaphore), au niveau du cadre discursif sacré. Dans ce contexte, il a été possible de discuter des problèmes et des concepts tels que : les valeurs élémentaires de signification ou les structures fondamentales de la représentativité, la force significative des mots, l'alternative stylistique de l'approche du divin, les paradigmes culturels (l'esthétique conditionnée culturellement), les figures sémantiques dites « de réduction » et « de conjonction », la connaissance révélatrice (y compris les figures révélatrices anthropomorphiques), l'imprécision sémantique spécifique au texte sacré, etc. En se situant dans ce cadre théorique, la présente étude – consacrée aux principaux champs conceptuels/ isotopies identifiables dans le cadre discursif des *Psaumes* – propose une analyse concrète du texte biblique vétérotestamentaire en question. Dans cet ordre d'idées, nous rappelons le fait que les exemples qui constituent le support de notre recherche ont été fournis par une version biblique moderne *en ligne*, à savoir *La Bible en français courant*. Cependant, pour des raisons comparatives, nous avons inclus dans notre discussion également d'autres versions bibliques, à savoir des textes français et non pas seulement (voir la Bibliographie).

2. Champs conceptuels

2.1. La Divinité

Dans le poème psalmique, le poète-prophète David performe son acte discursif, se définissant constamment par rapport à la réalité transcendantale (le concept-cible), une entité évoquée par toute une série d'images métaphoriques (des

* Institut de Linguistique « Iorgu Iordan – Al. Rosetti », Bucarest, Roumanie.

„Philologica Jassyensia", Anul XI, Nr. 1 (21), 2015, p. 125–139

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

concepts-source), dont les plus fréquentes sont les suivantes : *la profondeur, la hauteur, l'eau, le feu, le ciel* et *la lumière*. Ces images – quelques-unes d'entre elles susceptibles d'être mises en relation avec ce qu'on nomme « phénoménologie du lieu » (Bertrand 2009 : 17 sqq.)[1] – relèvent d'une assimilation spontanée, instinctive de la Divinité aux éléments primordiaux indispensables à la vie ; c'est dans cette perspective que nous pouvons admettre un type à part de *métaphores révélatrices cosmogoniques*[2]. En même temps, ces structures peuvent être désignées comme étant l'expression des *universaux métaphoriques*, vu qu'elles relèvent d'une compréhension généralement humaine de la réalité[3]. Au niveau formel, les structures valorisées représentent des métaphores *in praesentia* aussi bien que des métaphores implicites (*in absentia*)[4] : « Ta loyauté va *aussi haut que les plus hautes montagnes* ; tes décisions *sont profondes comme le grand océan* » (BFC 36 : 7) ; « Quand tout est obscur, *une lumière* se lève pour l'homme droit » (BFC 112 : 4). Il y a des contextes pour lesquels il faut admettre la nécessité d'un décodage simultané de la métaphore nominale et du noyau verbal : « Tu t'enveloppes *d'un manteau de lumière* » (BFC 104 : 2) ; « Tu as déployé *le ciel* comme une tente » (*ibid.*), etc. Ce sont des images qui supposent une relation de nature *homologique* plutôt (De Chanay, Rémi-Giraud 2008 : 80 sqq.) qu'*analogique*, bien que ni cette dernière ne soit pas absolument exclue[5]. Dans ce contexte, l'effet stylistique réside essentiellement, par un renversement de la perspective classique, dans la valorisation des sèmes différenciateurs de X et Y (les soi-disant traits prétendument *non pertinents*, dans une approche traditionnelle) et dans une moindre mesure, de leurs

[1] Dans l'énumération ci-dessus, *le ciel* et *la hauteur* semblent être les structures les plus significatives concernant un soi-disant *modèle cognitif/conceptuel spatial*, défini en opposition avec un modèle cognitif spécifique à l'humain (voir, par exemple, *infra*, **2.3.**, les métaphores de la *boue* ou du *gouffre*). Comme l'on peut comprendre, il s'agit des rapports spatiaux ayant pertinence sur le plan conceptuel ; dans ce contexte, en conformité avec la théorie localiste de Lakoff, Johnson 1985, le sémantisme spatial façonne et modèle l'univers signifiant. Il s'agit, en dernière instance, d'un *topos langagier* (Bertrand 2009), qui est le discours en tant qu'espace adéquat (de la naissance) de la signification.

[2] La signification *cosmogonique* n'est cependant pas l'unique qu'on puisse admettre pour ce type métaphorique ; il en résulte une certaine complexité du plan figuratif dans le cadre discursif sacré : d'une part, un même concept bénéficie de plusieurs termes (métaphores) qui le définissent ; d'autre part, un terme unique constitue le véhicule mis au service de plusieurs concepts. Par exemple, *la lumière* renvoie également à d'autres concepts, tels que la raison (en tant qu'aptitude divine) ou la vie dans la croyance, par opposition à la vie dans le péché, évoquée par *les ténèbres*.

[3] Ce sont des structures occurrentes non seulement dans les limites du cadre discursif chrétien, mais également dans des textes appartenant à une toute autre religion que le christianisme. Pour ce qui est de ce dernier aspect, Grigore (2001 : 92, 102 sq.) souligne, à juste titre, que ce genre de métaphores révélatrices a généré les grands thèmes du *Coran*.

[4] Pour une discussion théorique sur cette dichotomie, voir, par exemple, Cadiot 2002 : 40 sqq.

[5] La ressemblance (X, Y) peut être en effet « substantielle » ou « structurelle » ; on parle d'*analogie* dans le premier cas, d'*homologie* dans le second (De Chanay, Rémi-Giraud 2008). D'un point de vue sémiotique plus général, les homologies (les métaphores proportionnelles) correspondent à la classe dite, dans la terminologie de Peirce (1978 : 149), *des diagrammes*, à savoir une subdivision des signes iconiques, qu'il définit comme représentant *les relations* des parties d'une chose par des relations analogues dans leurs propres parties.

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

éléments communs [d'une part, 'Dieu', d'autre part, les concepts-source : *la lumière, le ciel, l'océan*, etc.][6].

Yahvé est L'Auteur Suprême de l'acte cosmogonique, évoqué magistralement dans un verset construit en conformité avec les principes du *parallélisme syntaxique* (*synonymique*) : « Il rassemble l'eau des mers derrière une digue, *il retient prisonnier le grand océan* » (BFC 33 : 7). C'est une véritable force de la nature, qui est décrite dans les termes des métaphores hyperboliques : « Car il a fracassé les portes de bronze, il a brisé les verrous de fer » (BFC 107 : 16). Dans le même registre hyperbolique le psalmiste évoque aussi l'attitude contraire de Yahvé à l'égard de la désobéissance de l'être humain ; quelques-unes de ces images relèvent de la *métaphore filée* ou *continue* (Rifaterre 1979 : 218) : « *Une fumée* montait de ses narines,/ *un feu* dévorant sortait de sa bouche,/ accompagné *d'étincelles brûlantes* » (BFC 18 : 9) ; « Car de jour et de nuit, Seigneur,/ *tes coups pleuvaient sur moi*, et j'étais épuisé » (BFC 32 : 4), etc. La métagoge est souvent valorisée pour illustrer la même attitude de la Divinité. Par exemple, la colère divine est assimilée (à travers une métaphore explicite, actualisée dans un cadre discursif appositif) au *vin épicé* ; dans ce contexte, l'épithète soutient le transfert métaphorique (vin – colère divine) : « Le Seigneur tient en main une coupe/ où pétille un vin épicé, *le vin de sa colère*./ Il en verse aux méchants de la terre » (BFC 75 : 9). Toutefois, bien que l'homme tombe souvent dans le péché, il affirme constamment son besoin ontologique de Dieu, qu'il conçoit comme une garantie absolue de son harmonie existentielle. En ce sens, *l'aile, la tour fortifiée, la lampe* ou *la lumière* s'actualisent comme des métaphores de la providence divine ; le plus souvent, dans de pareils contextes, on recourt aux constructions attributives qui sont, en fait, des définitions assertives, un genre à part de métaphores explicites (Cadiot 2002 : 46) :

> Il te protégera, tu trouveras chez lui un refuge,/ comme un poussin sous les *ailes* de sa mère./ Sa fidélité est un bouclier protecteur (91 : 4) ; Tu as été pour moi un sûr protecteur,/ *une tour fortifiée* face à l'ennemi (61 : 4).

La distribution des images métaphoriques entre les limites d'une structure au parallélisme syntaxique (synonymique) soutient le poème esthétiquement: « Ta parole est *une lampe devant mes pas*,/ *une lumière qui éclaire ma route* » (BFC 119 : 105).

2.2. Le mal (absolu)

La pensée humaine a élaboré, au cours du temps, un modèle *dualiste* qui incorpore un grand nombre de principes opposés et complémentaires se trouvant à l'origine de la création du monde : le ciel/ la terre; la vie/ la mort; la lumière/ l'obscurité, etc. Dans les systèmes religieux, le monde prend naissance non seulement à partir des éléments ou des phénomènes antagoniques (tels le froid/ la chaleur, la lumière/ l'obscurité, etc.), mais encore à partir de leurs principes correspondants *sur le plan moral à travers une translation métaphorique*, tels le

[6] Dans cet ordre d'idées, une théorie de la métaphore à travers son caractère de ressemblance n'est pas suffisamment forte sans la notion de *tension.* C'est d'ailleurs la perspective moderne assumée dans les études consacrées aux théories de *l'interaction sémantique* (voir, par exemple, Kerbrat-Orecchioni 1986 : 78 sqq. ou Davidson 1993 : 24 sqq.).

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

bien/ le mal, la croyance/ l'incroyance, etc. Par exemple, le terme *lumière* se trouve en opposition avec le terme *obscurité* tant dans son sens propre, que dans son sens métaphorique: si la lumière signifie l'enseignement, la culture, l'éducation, la croyance, le bien (la Divinité), son antonyme renvoie à l'ignorance, à l'inculture, au péché, à l'incrédulité, au mal (au diable). Comme le relève à juste titre Lévi-Strauss (1978 : 164), ce modèle dualiste, illustré par les métaphores révélatrices (cosmogoniques), est spécifique à toutes les cultures du monde. Il peut être rencontré chez tous les peuples, quel que soit leur degré de développement social ou culturel, ce qui rend plus facile le transcodage de ces métaphores d'une langue à une autre[7]. Dans l'économie du texte psalmique, le mal (y compris le mal absolu, le diable) est représenté esthétiquement par la valorisation de plusieurs métaphores zoologiques : *le dragon/ les têtes du grand dragon marin* ; *le lion/ la gueule/ la bouche du lion/ les crocs du lion* ; *le chien/ la dent des chiens* ; *le veau* ; *le taureau* ; *le buffle*/ *la corne du buffle* ou *la bête des roseaux.* Tout en traitant le problème de la métaphorisation du 'mal' dans le texte des *Psaumes*, par le biais des termes zoologiques, certains auteurs ont repoussé de manière catégorique l'idée que ce type de structures renverraient au concept religieux de 'diable'. Dans cet ordre d'idées, Janowski (2008 : 137 sq.), par exemple, estime que *le lion, le taureau, le chien sauvage, le serpent* ou bien *l'abeille* représentent l'ennemi du genre humain. Mais il faut préciser que l'auteur en question admet dans le même contexte une double hypostase du mal, à savoir *le mal historique* et *le mal mythique*[8] ; à notre avis, cette formule dichotomique n'exclut pas la possibilité que – au moins dans certains contextes – ces structures animalières fassent référence au 'diable' en tant que *mal mythique/ métaphysique*[9]. D'ailleurs, les exemples que nous allons présenter ci-après renvoient d'une manière plus ou moins explicite à l'une des deux hypostases du 'mal'. Et, même s'il n'est pas toujours possible d'opérer une dissociation tranchante entre les deux hypostases du mal, on pourra toutefois admettre que les diverses formes du mal historique sont susceptibles d'être circonscrites, en dernière instance, dans le paradigme du mal métaphysique.

Dans le texte des *Psaumes*, *dragon* est utilisé alternativement avec *serpent*, *vipère* ou *aspic* :

> Ils ont un venin pareil au venin du *serpent* ; ils sont comme *la vipère* sourde, qui se bouche l'oreille (BFC 58 : 5) ; Tu as eu la force de fendre la mer,/ de briser *les*

[7] Voir aussi Grigore 2001 qui insiste sur le fait que ces métaphores révélatrices sont communes à la langue du *Coran* et à celle de la *Bible*, à tel point « qu'en lisant l'arabe coranique on découvre par transparence les textes hébraïques nés d'une même inspiration » (Grigore 2001 : 103).

[8] La même dichotomie apparaît aussi chez Kraus (1985 : 180 sq.), auteur qui n'exclut pas la métaphore du 'diable', lorsqu'il parle d'un soi-disant "enemigo primigenio", en tant que "poder del šeol".

[9] Une perspective interculturelle/ interreligieuse est susceptible de soutenir, au moins dans une certaine mesure, l'affirmation formulée ci-dessus. Ainsi, dans les religions polythéistes, l'esprit du mal est représenté sous un aspect qui varie entre l'homme et l'animal réel ou imaginaire (le plus fréquemment, comme ours, bouc, dragon, rapace). En outre, un genre similaire de métaphorisation apparaît dans les livres bibliques néotestamentaires, par exemple, dans *L'Apocalypse*, chapitre 12 (voir *infra*, l'exemple cité). Pour plus d'informations à cet égard, voir Peter Stanford, *The Devil, a Biography*, William Heineman Ltd, 1996; Massimo Centini, *Le diable et ses mystères*, Paris, De Vecchi, coll. « Mystères », 2012 et autres.

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

> *têtes du grand dragon marin*,/ de fracasser le crâne de ce monstre… (BFC 74 : 13 sq.); Tu fouleras le lionceau et *le dragon* (BFC 91 : 13) ; Ils ont dardé leur langue comme *le serpent*,/ ils ont du venin d'*aspic* entre les lèvres (BFC 140 : 4), etc.

L'image du *dragon*, perçue comme le symbole du *diable*, de Satan, du persécuteur du peuple de Dieu, sera également cultivée par l'espace littéraire chrétien : « Quand *le dragon* se vit précipité sur la terre, il se lança à la poursuite de la femme qui avait mis au monde l'enfant mâle » (BFC Apocalypse 12 : 13). Cette métaphore zoologique[10], sélectionnée afin de faire référence au diable, présente une signification tout à fait particulière dans les langues romanes qui ont conservé le lat. *draco* « monstre, dragon » avec une acception chrétienne. Bien que le roumain soit l'unique idiome néo-latin qui utilise le descendant du lat. *draco* comme le terme fondamental qui désigne le concept (chrétien) de « diable » (roum. *drac* « diable »)[11], cette acception chrétienne n'est pas inconnue des autres langues romanes. Par exemple, c'est le cas du français, un idiome de la romanité occidentale qui, à une époque archaïque, désignait le concept en question (de même que le roumain actuel) par l'emploi du terme français descendant du lat. *draco*, à savoir le fr. *drac* « diable, lutin » (FEW III, 1949). Ainsi, la valorisation du terme *dragon* comme un « substitut » de la force du mal a été possible non seulement en vertu des principes de la fidélité linguistique et conceptuelle envers le texte hébreu, mais cette « substitution » apparaît en quelque sorte comme naturelle dans un idiome qui, à une certaine étape de l'évolution de la langue, a choisi de lexicaliser le concept religieux (chrétien) de « diable » par l'utilisation d'un terme païen à son origine (le vieux français *drac* comme successeur du lat. *draco* « dragon »). Autrement dit, la métaphore zoologique trouve sa justification effective dans la version biblique française (et encore plus dans la version roumaine), y compris si l'on prend en considération le sémantisme originaire païen du lat. *draco*.

Comme on le sait, le lion est interprété surtout comme un symbole positif ; il est l'expression de la puissance et de la souveraineté, étant associé au soleil, à l'or, à la force pénétrante de la lumière et à la force du Verbe. Symbole du pouvoir, le lion l'est aussi de la justice. C'est pourquoi on le retrouve sur le trône de Salomon, sur celui des rois de France et sur celui des évêques du Moyen Âge en France. C'est également le symbole du Christ vu comme le Juge et c'est l'emblème du saint Marc, l'évangéliste[12]. Mais le lion n'est pas exclusivement positif ; Saint Jean de la Croix

[10] Dans ce contexte, nous pouvons affirmer que le texte biblique vétérotestamentaire constitue la preuve incontestable de ce que la notion « dragon » fournit, entre autres, la base de « dérivation » d'un concept religieux (chrétien), plus précisément celui de « divinité maléfique », de « diable ». L'option en faveur de cette solution lexicale doit s'être produite en vertu de l'attribut fondamental de cet animal, qui, dans la mythologie populaire, se définit comme l'expression absolue de l'hypocrisie. Le premier livre biblique en fournit même un argument : « Or, *le serpent était la plus astucieuse de toutes les bêtes des champs* que le Seigneur Dieu avait faites. Il dit à la femme : 'Vraiment ! Dieu vous a dit : ‹Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin !›' » (Genèse 3 : 1). On comprendra le détail de la fourberie si l'on pense que l'une des nombreuses dénominations du diable, dans le futur univers sémiotique chrétien, sera *le malin*.

[11] Teleoacă 2013b traite cet aspect au sujet du soi-disant « christianisme païen » ou du « christianisme populaire » (spécifique à l'espace carpato-danubien), ainsi qu'à propos des réalités autochtones du territoire roumain, à savoir du serpent d'Asclépios et du dragon thrace.

[12] Pour plus d'informations à cet égard, voir < echange-spirituel.kazeo.com › Les symboles › Animaux>.

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

fait état de l'impétuosité de son appétit irascible qui représente la force instinctive et non contrôlée. Dans cet ordre d'idées, dans le contexte religieux, le lion est associé au démon. Les exemples que nous citons par la suite sont significatifs en ce sens ; la férocité des humains évoque la férocité des lions, qui constitue, en dernière instance, une métaphore des forces démoniaques intérieures : « Je me trouve parmi des gens *aussi féroces/ que des lions mangeurs d'hommes*./ Leurs dents sont pointues comme la lance ou la flèche,/ et leur langue affilée comme un poignard » (BFC 57 : 5); « Ô Dieu, casse-leur les dents,/ brise leurs *crocs de lions*, Seigneur » (BFC 58 :7), etc. Dans le psaume 21, c'est grâce à l'association de cette métaphore non seulement à l'image du *chien*[13], mais également à celle du *buffle,* que la symbolique négative du lion s'accentue ; de cette façon, la *métaphore filée* est valorisée au bénéfice de l'idéation du poème (voir aussi *infra*, les autres exemples cités) : « Sauve-moi d'une mort violente,/ protège ma vie contre *la dent de ces chiens*./ Délivre-moi de leur *gueule de lion*/ et de *leur corne de buffle* ! » (BFC 22 : 22). À tout ceci s'ajoutent les métaphores de la *bête,* des *veaux* et des *taureaux*, qui peuvent être considérées comme des symboles de l'idolâtrie[14] :

> Mes adversaires sont autour de moi comme *de nombreux taureaux* ; ils m'encerclent *comme de puissantes bêtes du Bachan* (BFC 22 : 13) ; lance tes menaces à la *bête des roseaux*,/ au *troupeau de taureaux* et au *peuple de veaux*,/ qui se soumettent en t'offrant des pièces d'argent (BFC 68 : 31), etc.

Le diable est aussi représenté comme un *ennemi,* un concept qui sera développé intensément à l'époque chrétienne[15]. Dans le psaume 88 la notion en question est renforcée par l'utilisation simultanée des noms *ennemi*[16] et *rebelle*[17], dont tous les deux sont rendus dans le texte néotestamentaire par des équivalents[18] : « *L'ennemi* ne pourra pas le surprendre, *le rebelle* ne pourra pas l'humilier » (89 : 23).

[13] Tout comme le lion, le chien représente une image ambivalente : il ne symbolise pas exclusivement l'amitié, mais aussi les forces (morales) situées à l'antipode, à savoir les ennemis cachés (pour plus de détails, voir <www. cartim. Ro/animalele-ca-simbol-ii>).

[14] Il s'agit particulièrement de la symbolique du *veau d'or* : en l'absence de Moïse (qui recevait Les Tables de la Loi [la Torah] au Mont Sinaï), les Juifs ont commencé à vénérer le veau d'or, un symbole de l'idolâtrie et de l'attachement obsessif aux valeurs matérielles (voir le livre de l'Exode).

[15] Voir, par exemple, 1 Pierre 5 : 8 sq. : « Soyez sobres, veillez ! *Votre adversaire, le diable*, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer./ Résistez-lui, fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances sont réservées à vos frères dans le monde ».

[16] En fait, le terme hébreu *satan* représentait un appellatif pour désigner un « ennemi, adversaire ».

[17] Certains livres vétérotestamentaires insistent sur le thème de la chute dans le royaume des morts d'un « astre brillant » (BFC Isaïe 14 : 12), un motif probablement inspiré des cycles de la planète Vénus ou des cycles de la Lune. La *Vulgate* latine traduit ce mot par *Lucifer*, le « porte-lumière » (voir LV, Isaias 14 :12). En fait, comme le reconnaissent les spécialistes, ces passages *relèvent de l'origine du concept de « mal absolu »* ; en ce sens, des traits tels que l'orgueil suprême, la passion narcissique, doublés d'un sens esthétique hors du commun, sont extrêmement significatifs. Lucifer ou le chérubin de l'Éden ont été naturellement rapprochés du serpent de la *Genèse*, le chérubin et le serpent anticipant en fait le diable.

[18] Par exemple, dans les Épîtres aux *Thessaloniciens*, le diable est nommé par deux syntagmes très suggestifs : « Que personne ne vous séduise d'aucune manière. Il faut que vienne d'abord l'apostasie et que se révèle *l'Homme de l'impiété, le Fils de la perdition* » (BFC, II *Thessaloniciens* 2 : 3).

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

2.3. La condition humaine

Entre ces deux pôles (le bien versus le mal), l'être humain se définit, par rapport à son berger (qui est la Divinité), comme une *brebis* (terme exprimé d'une manière explicite ou implicite dans le poème psalmique, où il est parfois « évoqué » par son correspondant dans l'ordre divin[19]) :

> Le Seigneur est mon *berger*,/ je ne manquerai de rien […]/ Il ranime mes forces, il me guide sur la bonne voie,/ parce qu'il est *le berger d'Israël* (23 : 1–4) « Je suis errant, *comme une brebis égarée* ; viens me chercher, moi ton serviteur, car je n'oublie pas tes commandements (119 : 176), etc.

Le croyant n'existe pas indépendamment, mais à l'intérieur d'un groupe uni par la cohésion interne et constitué en vertu de la foi commune éprouvée envers Yahvé ; autrement dit, l'individu est un membre appartenant à une classe, qui est représentée, dans ce cadre discursif, par les termes *peuple* et *troupeau*[20] :

> Mais nous qui sommes *ton peuple*,/ *le troupeau* dont tu es le berger (79 : 13) ; Car notre Dieu, c'est lui,/ nous sommes *le peuple* dont il est le berger,/ le troupeau que sa main conduit (95 : 7), etc.

Il paraît que la brebis représente l'animal qui est le plus fréquemment mentionné dans la *Bible*. En outre, l'image du berger enregistre une centaine de références. C'est une réalité qui s'explique bien si l'on tient compte de deux aspects : a) l'aspect *économique* – voir notamment l'importance de l'élevage des moutons pour la survie des Juifs dans le contexte d'une vie nomade et agricole et b) l'aspect *religieux* – à savoir que les moutons et les bergers sont devenus des sources idéales pour véhiculer la métaphore spirituelle, grâce aux qualités qui leur sont propres.

Pour ce qui est du deuxième aspect, il faut dire que les acceptions spirituelles du nom *berger*, de même que les acceptions des autres termes appartenant au champ pastoral, doivent être déchiffrées par la prise en compte des conditions particulières liées à l'élevage ovin dans la Palestine antique, une région où cette profession se distinguait radicalement de la plupart des pratiques modernes dans le domaine. Ainsi, les moutons n'étaient ni fermés dans un enclos, ni abandonnés tout seuls, car les troupeaux étaient totalement dépendants de leurs bergers. En fait, c'est cet aspect qui peut fournir une explication valable relative aux actions et aux qualités d'un bon berger, qui était en même temps une *figure de l'autorité*[21]. Par exemple, le psaume 23 (voir *supra*, les versets cités) – en réalité un psaume messianique[22] – a été écrit

[19] D'ailleurs, dans le cadre discursif sacré, "el hombre depende total y absolutamente del encuentro con la realidad de Dios" (Kraus 1985 : 199).

[20] C'est un aspect qui implique forcément une attitude missionnaire, un témoignage, pour appeler les autres à prendre ce chemin de l'attente et du désir tendus vers le Seigneur (Journault 2002 : 18).

[21] Pour plus d'informations à ce sujet, voir *<statu.wordpress.com/.../oaia-realitate-si-simbol-biblic>*.

[22] Dans ce contexte, par exemple, le verset « L'Éternel est mon berger;/ *je ne manquerai de rien* » (BFC, Psaume 23 : 1) a été mis en relation avec les pages néotestamentaires de Jean : « Quiconque boit de cette eau aura de nouveau soif ;/ *mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif*… » (BFC, Jean 4 : 10).

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

par David, le roi d'Israël. Avant qu'il soit devenu roi, il était berger et il connaissait bien des choses sur les moutons : au fond il savait ce qu'était un mouton, il savait ce dont les moutons avaient besoin pour vivre. Dans ce poème David appelle le Seigneur, l'Éternel, son berger, en s'attribuant à soi-même les qualités qui sont propres au mouton. Les métaphores en question ne représentent pas des apparitions singulières dans le texte des *Psaumes* ; beaucoup d'autres livres vétérotestamentaires les valorisent intensément :

> Nous errions tous ça et là *comme un troupeau éparpillé*, c'était chacun pour soi (Isaïe 53 : 6)[23] ; C'est pourquoi ainsi parle l'Éternel, le Dieu d'Israël, Sur *les pasteurs* qui paissent mon peuple: Vous avez dispersé *mes brebis*, vous les avez chassées (Jérémie 23 : 2), etc.

En outre, les mêmes images seront reprises, dans la perspective du sacrifice expiateur et de la Résurrection, dans le nouveau cadre discursif du christianisme :

> Je suis *le bon berger*. Le bon berger donne sa vie pour *ses brebis*. Mes brebis entendent ma voix; je les connais, et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle (Jean 10 : 11) ; Car vous étiez *comme des brebis errantes*. Mais maintenant vous êtes retournés vers le pasteur (1 Pierre 2 : 25), etc.

La condition de *serviteur* que l'humain assume se définit toujours par rapport à la Divinité, cette dernière étant hypostasiée comme le Seigneur ; dans un pareil contexte, l'*humilité* joue le rôle d'une véritable stratégie discursive dans l'établissement du dialogue avec la dimension transcendantale[24], mais l'*humilité* est définie aussi comme une « prémisse herméneutique »[25] :

> Même si des princes complotent contre moi,/ je suis ton *serviteur*, je médite ta volonté./ Ce que tu as ordonné me ravit,/ c'est là que je trouve les bons conseils […] » (119 : 23–25) ; « Alors, comme un homme qui a dormi,/ comme un vaillant guerrier dégrisé, *le Seigneur* s'éveilla./ […]/ Il choisit aussi David *comme serviteur* (78 : 65, 70), etc.

L'être humain exprime souvent les soucis et les troubles de sa propre existence, dans un registre essentiellement hyperbolique, où 'l'aquatique' semble détenir la suprématie[26]. Dans ce contexte, toute une série de passages nous permettent d'avancer l'idée que le poème psalmique se construit souvent selon la structure d'une complainte à la cadence d'une mélopée[27]. Les flots, les grandes vagues terrifiantes, l'eau profonde, les eaux bouillonnantes, l'orage, le courant, la tempête, les torrents, le fond de la boue ou les vents puissants – des images

[23] Dans d'autres versions bibliques, à *troupeau* correspond *brebis*(*s*) : « Nous étions tous errants *comme des brebis*, nous suivions chacun son propre chemin, et l'Éternel a fait venir sur lui l'iniquité de nous tous » (OF, Isaïe 53 : 6–12).

[24] Ce problème a été traité en détail par Teleoacă 2013a.

[25] Plus précisément, cette attitude représente un repère essentiel dans le processus *gnoséologique* : l'éthique ne vaut pas par soi-même, mais il faut plutôt le définir par rapport au côté cognitif.

[26] En conformité avec les remarques formulées ci-dessus, il s'ensuit que, dans le contexte biblique, l'eau représente un symbole ambivalent. Plus précisément, cet élément primordial ne présente pas seulement des connotations positives, mais aussi des connotations négatives, puisque l'eau possède aussi les propriétés d'*un principe destructeur*. Le mythe d'un *déluge dévastateur* – phénomène conçu comme une punition venue de la part de la Divinité pour la désobéissance des mortels (voir, par exemple, le déluge de Noé) – constitue la preuve éloquente de cette interprétation.

[27] Dans la terminologie de Florin Faifer, *Postfaţa Didahiilor*, 223 (*apud* Dincă 2008 : 278).

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

présentant une fréquence élevée remarquable dans le texte psalmique – décrivent une réalité concrète ou virtuelle à laquelle le psalmiste essaie de se soustraire par la grâce et par la miséricorde divine. Ces images relèvent de façon constante du champ de l'implicite et elles se construisent parfois en structures filées :

> Tu fais gronder *les torrents, un flot* en appelle un autre,/ tu les fais tous déferler sur moi (42 : 8); Je me dépêcherais de trouver un abri/ contre *le vent* qui souffle *en tempête* (55 : 9); J'enfonce tout *au fond de la boue* […]/ Me voilà dans *l'eau profonde*, emporté par *le courant* (69 : 3); Ne me laisse pas emporter par *le courant*,/ ni engloutir dans *le gouffre* (69 : 16); Alors *le courant* nous aurait emportés,/ *le torrent* nous aurait submergés./ Alors *les eaux bouillonnantes* seraient passées sur nous (124 : 4 sq.), etc.

L'image du *ventre se collant contre la terre* évoque magistralement la condition dramatique de l'être humain :

> quand nous sommes effondrés dans la poussière,/ *à plat ventre sur le sol* (44 : 26); *Me voilà par terre*, dans la poussière (119 :25); Ma force s'en va comme l'eau qui s'écoule,/ *je ne tiens plus debout* (22 : 15)[28], etc.

Le poète vit de façon dramatique parmi les morts ; la souffrance paroxystique jaillit du sentiment aigu de la perte de la Divinité : « J'ai ma place *parmi les morts*,/ comme les cadavres couchés dans la tombe » (88 : 6). Dans ces circonstances, le sujet humain n'a d'autre alternative que la confession, un acte réalisé dans la perspective de la condition humaine précaire et qui se traduit par le fait de pleurer :

> Jour et nuit, j'ai ma ration de larmes, car on me dit sans cesse : «Ton Dieu, que fait-il donc ?» (42 : 4); Je pleure toutes les larmes de mon corps/ en voyant qu'on n'observe pas ta loi (119 : 136).

La confession se convertit souvent en prière, cette dernière étant valorisée en tant qu'offrande du soir, dédiée à la Divinité : « Que ma prière monte tout droit vers toi,/ comme la fumée de l'encens,/ et ma demande *comme l'offrande du soir* » (141 : 2).

2.4. Les confrontations guerrières

L'arme, l'épée, l'arc ou *la flèche* représentent des instruments emblématiques, mis au service du mal (y compris du péché), de même que des symboles d'une époque à part. Les images subordonnées à cette aire sémantique sont extrêmement fréquentes, étant susceptibles d'être caractérisées comme symptomatiques de l'époque présentée: le Vieux Testament, qui inclut également une histoire des vieux Hébreux (un peuple qui désignait la Divinité par le terme *Tsebaoth* « le Dieu des armées »), abonde en guerres – des préoccupations véritables pour les communautés de l'époque en question –, menées par les Israélites contre les peuples voisins :

> Les méchants tirent *l'épée*, ils tendent *leur arc* […]/ Mais *leur propre épée* leur percera le cœur/ et *leur arc* se cassera (BFC 37 : 14 sq.) ; Ses propos sont plus onctueux que l'huile,/ mais ce sont *des poignards prêts à frapper* (BFC 55 : 22);

[28] Par opposition à ces images, le psaume 40 met en scène – à travers une métaphore antonymique – l'hypostase heureuse de l'être humain : « Il m'a retiré du puits infernal, de la boue sans fond./ Il m'a remis debout, les deux pieds sur le roc » (BFC 40 : 3).

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

Leurs dents sont *pointues comme la lance ou la flèche*,/ et leur langue *affilée comme un poignard* (57 : 5), etc.

2.5. Symboles de la patrie

Les structures figuratives renvoyant aux symboles de la patrie du peuple israélite sont relativement bien représentées dans les psaumes. Nous pouvons mentionner, à cet égard, la métaphore de *la vigne*, une métaphore de l'identité religieuse et nationale de l'Israël antique[29] : « Tu as déplanté d'Égypte *une vigne*,/ tu as chassé des peuples pour la replanter » (80 : 9). La métaphore antonymique du *sanglier*[30] évoque l'existence dégradée par le péché ; cet animal sauvage et profanateur de la vigne renvoie en dernière instance aux adversaires du peuple israélite : « *le sanglier des forêts* la ravage,/ les animaux sauvages viennent y brouter » (80 : 14).

Le saule représente une autre métaphore fréquemment invoquée lorsque l'on parle des symboles patriotiques des Israélites. Par exemple, dans le psaume 136, le nom de cet arbre est rapporté à la captivité babylonienne ; le saule évoque l'atmosphère sombre, la perte de l'espérance, l'impuissance et la résignation des Juifs à l'époque de leur esclavage. Bien que, dans la version moderne qui constitue le support de notre recherche, apparaisse le terme générique *arbre*, il est hors de doute que ce terme fait référence au *saule*[31] :

> Assis au bord des fleuves à Babylone,/ nous pleurions en évoquant Sion./ Nous laissions nos guitares/ suspendues *aux arbres de la rive* (BFC 137 : 1 sq.).

Pour ce qui est de la symbolique du saule, dans l'économie du texte sacré, nous pouvons admettre un phénomène de polarité sémantique ; par exemple, dans l'épisode de la fête des Tabernacles (fête consacrée à la commémoration de la libération de l'esclavage égyptien), le saule est valorisé comme le support d'une métaphore profondément positive :

> Dès le premier jour, vous vous munirez de beaux fruits, de feuilles de palmiers, de rameaux d'arbres touffus ou *de saules des torrents*, et vous manifesterez votre joie devant moi pendant toute la semaine (BFC, Lévitique 23 : 40).

[29] Cette métaphore apparaît également dans d'autres livres vétérotestamentaires (voir, par exemple, Isaïe 5 : 7 ou Jérémie 2 : 21). L'importance de ce symbole est relevée chez les vieux Hébreux y compris par le fait que les Macchabées avaient battu monnaie et fabriqué une pièce de monnaie sur laquelle était imprimée une vigne représentant Israël.

[30] Comme le montre Saint Clément d'Alexandrie, le porc symbolise la cupidité. Les Juifs le considèrent comme un animal impur, vu qu'il ne rumine pas ; ce tabou lié à la consommation de la viande de porc s'explique pour des raisons d'hygiène (voir *<revista-epoca.com/.../elisabeta-iosif-„povesti-ale-**porcului**”-animalul-stramos-cu-semnificatii-universale/>*). En faveur de la symbolique négative de cet animal plaide aussi *la parabole des perles jetées aux porcs* (voir BFC, Matthieu 7 : 6).

[31] Dans la version biblique latine (LV, Leviticus 23 : 40) apparaît le nom *salices.* Le même terme latin est utilisé également dans des versions bibliques modernes, éditées dans des milieux confessionnels distincts, par exemple, dans l'aire confessionnelle orthodoxe roumaine: „La râul Babilonului, acolo am şezut şi am plâns, când ne-am adus aminte de Sion./ În *sălcii*, în mijlocul lor am atârnat harpele noastre” (BO 136: 1 sq.).

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

Cette métaphore sera reprise dans la littérature chrétienne, un contexte dans lequel, grâce à sa force régénératrice, le saule a pu être assimilé au Christ[32]. Parfois, la condition du peuple hébreu est définie dans le contexte des reproches adressés à Yahvé : « Tu laisses les nations faire de nous le sujet de leurs chansons,/ et les peuples hocher la tête en se moquant » (44 : 15), etc. À propos de cet aspect, les spécialistes ont théorisé le concept *d'un péché d'orgueil du peuple élu face aux autres peuples.* L'histoire a son origine dans « l'engagement davidique », par lequel Dieu avait promis à David de maintenir sur son trône un successeur de sa race. Cette réalité a engendré l'illusion que Jérusalem ne serait jamais détruite et, par conséquent, une confiance aveugle et fanatique dans la victoire éternelle du peuple d'Israël. L'aspect mentionné constituerait l'idée fondamentale de la *théologie nationale judaïque*[33].

2.6. Symboles spirituels

Par la suite, nous nous proposons de discuter deux métaphores dont la fréquence dans les livres bibliques vétérotestamentaires et néotestamentaires est remarquable : *le grain* (*de blé*)*/ la semence* et *les gerbes* (*de blé*). L'exemple que nous citons met en scène un tableau allégorique, qui préfigure dans une certaine mesure les images allégoriques des paraboles christiques néotestamentaires, puisque ce tableau évoque des « vérités prononcées comme des histoires »[34]:

> Celui qui pleure quand il sème/ criera de joie quand il moissonnera./ Il part en pleurant pour jeter *la semence* ; il reviendra criant de joie, chargé de *ses gerbes de blé* (126 : 5 sq.)[35].

L'un des éléments essentiels des mystères liés, dans la Grèce antique, au culte de la déesse Déméter (célébrée dans la ville d'Éleusis) et à celui de Dionysos, dont le but était de révéler aux initiés le mystère de la vie, le blé, représente à la fois une plante messianique. Dans le contexte cité ci-dessus, *la semence* symbolise *la parole de Dieu* vue comme un trésor inestimable de vérités spirituelles absolues, tandis que le terrain où elle est jetée est le cœur de l'homme. Ce grain cache en lui le germe de la vie, la richesse spirituelle étant concentrée dans la récolte des *gerbes de blé*. Mais le grain de blé symbolise aussi très probablement l'homme lui-même, car le cycle de la vie du blé est tout à fait représentatif de ce que devrait être l'itinéraire *spirituel* des êtres humains. Travailler la terre oblige l'homme à plier le genou, à courber l'échine, à abaisser son cou raide devant la création et devant le Créateur. En fait, *c'est une attitude éthique similaire* (*d'humilité*), *qui assure les prémisses de la connaissance* ou, autrement dit, les conditions *sine qua non* du *devenir spirituel* de l'homme: en travaillant l'humus, l'homme devient humble, et c'est bien ce que lui enseigne le grain de blé, qui, étant enfoui dans le sol, va jusqu'à disparaître dans la

[32] Voir <www.ziarullumina.ro/articole;1546;0;21976;...simbolul...9>.

[33] Pour plus de détails, voir Aldea 2006 : 167 et Teleoacă 2013a.

[34] Voir, à cet égard, Pleşu 2012.

[35] Comme le montre Teleoacă 2012, d'autres versions bibliques modernes ont conservé, dans ce contexte, les soi-disant structures *intensives* de l'original hébreu ; nous citons en ce sens la version biblique roumaine : „*Mergând mergeau* şi plângeau, aruncând seminţele lor, dar *venind vor veni* cu bucurie, ridicând snopii lor" (BO 125 : 6).

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

matière noire de la terre pour s'y décomposer et se transformer, afin de donner naissance au germe nouveau, à la petite pousse qui portera l'épi. C'est justement pourquoi *le meilleur blé* devient l'emblème d'une vie organisée en conformité avec les principes ontologiques les plus élevés, qui sont les principes spirituels : « Dans ton territoire, il assure ton bien-être,/ il te donne en suffisance *le meilleur blé* » (147 : 14)[36]. Aux antipodes de la représentation par les métaphores du cycle de la vie qui conduit à la moisson, la mort est suggérée par le recours aux métaphores antonymiques fondées sur les images de *l'aspic*[37] et *du basilic*[38], en fait, des structures livresques qui relèvent des soi-disant *paradigmes culturels*. Bien que la version moderne constituant le support de notre investigation utilise les termes *vipère* et *serpent*, les noms cités représentent cependant les correspondants de *vasiliscus* et *aspida*, plus précisément les correspondants des termes valorisés dans la version biblique latine : « Tu marcheras sans risque sur le lion ou *la vipère*,/ tu pourras piétiner le fauve ou *le serpent* » (BFC 91 : 31)[39]. Le verset cité présente des connotations messianiques profondes, préfigurant l'image de la victoire christique sur la mort : « Le Christ est ressuscité des morts;/ *par Sa mort Il a écrasé la mort;*/ et à tous ceux qui gisaient aux tombeaux/ Il a fait le don de la vie »[40].

3. Remarques finales

Bien que, au fil des siècles, le texte sacré ait constitué l'objet d'étude d'innombrables ouvrages valorisant de multiples méthodes de recherche, l'approche sémiotique appliquée à ce champ prouve toutefois d'une façon tout à fait particulière

[36] Dans d'autres versions bibliques, l'idée en question est exprimée avec encore plus de clarté (à remarquer en ce sens le syntagme roumain ***fruntea*** *grâului* « *le front* du blé »): „Cel ce pune la hotarele tale [ale Ierusalimului, *n.n.*] pace şi cu *fruntea grâului* te-a săturat" (BO 147: 3).

[37] L'*aspide* ou *l'aspic* désignait à l'époque antique un serpent venimeux, très probablement le cobra égyptien, qui était le symbole de la maison royale d'Égypte. Selon la légende, l'aspic aurait été perçu comme un reptile fabuleux ayant la force de tuer la personne qui s'approchait de lui sans l'avoir vu et sans l'avoir dévisagé le premier (Chevalier, Gheerbrant 1982).

[38] Dès l'Antiquité, on attribue également au basilic le pouvoir de tuer quiconque croise son regard. Cette créature apparaît fréquemment dans le cadre du discours sacré ; outre le texte des *Psaumes* (voir, par exemple, *supra*, le psaume 91), cette métaphore apparaît par exemple dans Isaïe 11 : 8 ou dans Jérémie 8 : 17. À l'époque chrétienne, le basilic devient l'antithèse du Christ (Chevalier, Gheerbrant, *Dictionnaire*).

[39] Dans la version latine : « Super *aspidem* et *basiliscum* ambulabis, et conculcabis leonem et draconem » (LV, 90 : 13). Les versions orthodoxes – très fidèles à la lettre et à l'esprit de la Loi – conservent constamment les noms latins mentionnés : (en roumain) „Peste *aspidă* şi *vasilisc* vei păşi şi vei călca peste leu şi peste balaur" (BO 90: 13). Il faut préciser qu'il existe aussi des versions françaises qui conservent soit les deux termes de la version latine (cf. « Si vous demeurez sous l'assistance du Très-Haut, vous marcherez sur *l'aspic* et *le basilic* », Sacy 1821 ; voir aussi Pânzaru 2006 : 303), soit l'un des deux termes de la version latine : « Tu marcheras sur le lion et sur *l'aspic*, Tu fouleras le lionceau et le dragon » (Darby ; Sacy 1665).

[40] C'est la traduction de la Patriarchie Orthodoxe Roumaine, s'agissant plus précisément d'une version qui s'adresse à l'Europe Occidentale et Méridionale (Online : <http://ro.wikipedia.org/wiki/Tropar_pascal#.C3.8En_limba_francez.C4.83>). La séquence citée ici (dans la version roumaine, une traduction effectuée d'après un original grec : „Hristos a înviat din morţi,/ *Cu moartea pre moarte călcând*,/ Şi celor din morminte/ Viaţă dăruindu-le!") fait partie du *Tropaire pascal*, un texte qui représente l'hymne chanté au cours de la messe où l'on célèbre la Résurrection de Jésus, dans l'Église Orthodoxe et aussi dans l'Église Catholique Orientale de rite byzantin.

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

ses bénéfices. Dans ce contexte, on pourrait parler d'une heureuse adéquation de la méthode à l'objet de la connaissance, à savoir le texte sacré en tant qu'univers sémiotique particulier, « imprécis », « ambigu » au niveau de ses significations. Or, à ce propos, on ne saurait ignorer les vertus heuristiques de la métaphore et, implicitement, la perspective herméneutique ainsi instaurée. L'accès aux *valeurs élémentaires de signification* devient possible à travers *l'énonciation* (la *mise en discours* des faits), une opération facilitée (aussi) par la *figuralité* et qui constitue une prémisse essentielle de l'acte gnoséologique. Dans les limites d'une analyse sémiotique, le trope comme *métasémème* ne vaut pas par lui-même ; autrement dit, il ne représente jamais un ornement purement stylistique, mais il est valorisé en vertu de sa force conceptuelle-gnoséologique. L'assertion formulée est d'autant plus valable que l'objet de la recherche est constitué par le texte sacré, un cadre discursif auquel obéit *un système de valeurs bien défini*. À cet égard, nous pourrions dire que la lecture sémiotique de la *Bible* alimente bien évidemment une théologie : la sémiotique biblique appréhende *les Écritures* comme un appel adressé actuellement aux lecteurs d'aujourd'hui pour les inciter à entrer dans une écoute active, renouvelée et rigoureuse de la Parole. Le discours religieux (biblique) n'est pas une structure « pure », mais une structure qui relève de l'*intertextualité*, en fait, une dimension fondamentale de la démarche sémiotique, d'où il résulte que la définition complexe des phénomènes stylistiques, plus exactement en relation avec les soi-disant *paradigmes culturels*, représente quelque chose de très naturel dans ce cadre théorique. À tous ces bénéfices s'adjoint aussi le riche appareil terminologique proposé par les études sémiotiques et qui offre des repères solides, mis justement au service d'une herméneutique du texte.

Bibliographie

A. Sources et ouvrages de référence

A1. Principales

BFC : *Bible en français courant*, Alliance et Société biblique française. Online : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité durant les mois septembre – décembre 2013.

A2. Complémentaires

BO : *Biblia sau Sfânta Scriptură* (tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul B.O.R., cu aprobarea Sf. Sinod), Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., 1988.

Darby : *Bible de Jérusalem* & Louis Segond ; Lire la Bible en texte intégral, Version J.-N. Darby. Online : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité durant les mois septembre–décembre 2013.

FEW : Walther von Wartburg, *Franzosisches Etymologisches Worterbuch,* Band III (D•F), Tübingen, Mohr, 1949.

LV : *Latine Vulgate* (Clementine). Online: <www.drbo.org/lvb/>, site visité en décembre 2013.

OF : Ostervald (French). Online : <www.biblestudytools.com › OST › Isaïe › Isaïe 53>, site visité en décembre 2013.

Sacy 1665 : *Psaumes de David,* Traduction Nouvelle selon l'Hébreu, par Isaac Lemaistre de Sacy, 1665. Online : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité en décembre 2013.

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

Sacy 1821 : *La sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, traduite sur la Vulgate, par le Maistre de Sacy, Paris, 1821. Online : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité durant les mois septembre – décembre 2013.

B. Littérature secondaire

Aldea 2006 : Traian Aldea, *Povestea Smochinului. Cauzele conflictului în societatea iudaică din secolul I d. Hr.*, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Bardin 1991 : Laurence Bardin, *L'analyse de contenu*, Paris, PUF.

Bertrand 2009 : Denis Bertrand, *Sémiotique, philologie et rhétorique* : *pour une mise en perspective des disciplines du sens* (Intervention au Congrès ABRALIN, João Pessoa, 5–6 mars 2009). Online : <denisbertrand.unblog.fr/files/.../srsmiophilolrht2.pdf>, site visité en février–mars 2014.

Cadiot 2002 : P. Cadiot, *Métaphores prédicatives nominales et motifs lexicaux*, in « Langue française », vol. 134, n° 1, Paris, Éditions Armand Colin, p. 38–57.

Chevalier, Gheerbrant 1982 : Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont – Jupiter. Online: <www.scribd.com/.../Le-**Dictionnaire-Des-Symboles**-de-Jean-**Chevalier**-Et.>, site visité en décembre 2013.

Davidson 1993 : Donald Davidson, *Enquêtes sur la vérité et l'interprétation*, traduit de l'anglais par Pascal Engel, Nîmes, Éditions Jacqueline Chambon.

De Chanay, Rémi-Giraud 2008 : Hugues Constantin De Chanay, Sylvianne Rémi-Giraud, *Espèces d'espaces* : *approche linguistique et sémiotique de la métaphore*. Online : http://mots.revues.org/7013, site visité en février–mars 2014.

Dincă 2008 : Garofiţa Dincă, *Aspecte de retorică în predicile lui Antim Ivireanul*, în *Limba română, Dinamica limbii, dinamica interpretării* (Actele celui de al 7-lea Colocviu al Catedrei de Limba Română, 7–8 decembrie 2007), Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, p. 275–284.

Grigore 2001 : George Grigore, *La traductibilité de la métaphore coranique*, in „Caietele Institutului Catolic", II, nr. 1, p. 88–106.

Janowski 2008 : Bernd Janowski, *Dialogues conflictuels avec Dieu. Une anthropologie des Psaumes*, Genève, Labor et fides, Le monde de la Bible.

Journault 2002 : David Journault, *Le 'De profundis', de la supplique à la confiance*. Online: david.journault.free.fr/.../79_devoir_n_4_le_de_profu…), site visité en février–mars 2014.

Kerbrat-Orecchioni 1986 : Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'implicite*, Paris, A. Colin.

Kraus 1985 : Hans-Joachim Kraus, *Teologia de Los Salmos*, traducción del alemán de Víctor A. Martínez de Lapera, Salamanca, Ediciones Sigueme.

Lakoff, Johnson 1985 : George Lakoff, Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie* quotidienne, traduit de l'anglais par Michel de Fornel en collaboration avec Jean-Jacques Lecercle, Paris, Éditions de Minuit.

Lévi-Strauss 1978 : Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală*, traducere de I. Pecher, Introducere de Ion Aluaş, Bucureşti, Editura Politică.

Pânzaru 2006 : Ioan Pânzaru, *Saint Bernard et les monstres*, in Elisabeth Caballero del Sastre, Beatriz Rabaza, Carlos Valentini comps., *Monstruos y maravillas en las literaturas latina y medieval y sus lecturas*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, p. 299–312.

Peirce 1978 : Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe*, Paris, Le Seuil.

Pleşu 2012: Andrei Pleşu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Rifaterre 1979 : M. Rifaterre, *La production du texte*, Paris, Le Seuil.

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)

Teleoacă 2012 : Dana-Luminița Teleoacă, *Conservatisme et expressivité dans la littérature religieuse. Quelques repères dans la définition d'un style scientifique (didactique) au niveau religieux*, in "Biblicum Jassyense", Iași, III, 3, p. 55–80.

Teleoacă 2013a : Dana-Luminița Teleoacă, *Stratégies discursives dans le texte des Psaumes*, in « Revue roumaine de linguistique », 58, 2, p. 189–203.

Teleoacă 2013b : Dana-Luminița Teleoacă, *Termes religieux à diffusion restreinte dans la Romania*, communication au XXVII[e] Congrès International de Linguistique et Philologie romanes, Nancy, 15–20 juillet 2013.

Teleoacă 2014 : Dana-Luminița Teleoacă, *Les figures de style et leur relevance dans le décodage sémiotique d'un texte* : *la métaphore dans le texte moderne des Psaumes* (I). *Aspects théoriques*, in « Philologica Yassyensia », an X, nr. 2 (20), p. 207-216.

Some Matters Concerning the Figures of Speech and their Relevance in the Textual Semiotic Decoding: the Metaphor in the Modern Versions of the Book of *Psalms*

Our study – that starts up from an online modern biblical version – intends to focus on the analysis of the metaphorical structures seen as reduction figures (according to Bardin's terminology, 1991). Our research has as a starting point the *main conceptual fields*, identifiable in this discursive frame: "Divinity", "human being", "national values", "spiritual values", so on and so forth. These structures – relevant, as far as the *semiotic thesaurus of a community* and its authority are concerned – need to be analyzed from the perspective of a double non-determination: a suggestive non-determination (specific to poetic texts), and, respectively, a special non-determination/ inaccuracy, resulted from the so-called "the Holy Spirit' hermeneutics", and, consequently, imposed by the quality of a sacred text, held by the psalm. The good representation of this stylistic structure within the psalmic text is due to the fact that one and the same concept often corresponds to a multitude of metaphorical images, and so, the relation of „poetic synonymy" can be established among all the metaphorical synonyms of the same proper term of the respective creation. The aspect doesn't exclude the possibility of identification in the psalmic creation of certain "invariables", enhanced by the poetic definition of certain notions and which, undoubtedly, represent arguments for the organization, cohesion, and, ultimately, for the stylistic unity, specific to this type of creation. The figurative structures, that reoccur in many psalms, and, more than that, even in many types of biblical or at least, sacred texts, come to keep up the idea mentioned above, offering, at the same time, relevance for the marked inter-textual nature of the sacred text.

BDD-A20003 © 2015 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 01:59:55 UTC)