LA METAPHORE DANS LE TEXTE MODERNE DES *PSAUMES*: UNE APPROCHE SEMIOTIQUE*

Dr. Dana-Luminiţa TELEOACĂ
Institutul de Lingvistică "Iorgu Iordan – Al. Rosetti"
danielateleoaca@gmail.com

Abstract Our study – that starts up from an on-line 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.
Keywords: aesthetic religious text, reduction figure, conceptual figure, gnoseological function, cultural paradigm, semiotic thesaurus.

1. *Les Psaumes*, un exemple de littérature religieuse circonscrite au style des belles-lettres[1]

Dans la classification des textes sacrés, telle qu'elle figure chez les anciens Hébreux, les *Psaumes* représentent l'un des trois types d'écriture poétique, ce livre appartenant à la même catégorie que les *Proverbes* et le livre de *Job* (Anania 2011: 1 sqq.). Une délimitation stylistique similaire apparaît également chez d'autres auteurs. Chivu (2000: 33), par exemple, considère *Le Livre des Psaumes* et le texte de l'*Évangile* comme étant représentatifs de la littérature biblique qui appartient au genre des belles-lettres, tandis que Moulton (*apud* Anania 2011) définit les *Psaumes* comme l'expression absolue de la poésie lyrique. À leur tour,

* The Metaphor in the Modern Versions of the *Book of Psalms*: A Semiotic Approach.

[1] Nous précisons 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* (voir la Bibliographie). Dans ce contexte, 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).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

Aletti et Trublet (1983) proposaient une double approche de ce livre vétérotestamentaire, à savoir théologique et poétique, tout comme Da Silva (2003: 10) théorisait sur une « oración en forma de poesía ». On pourrait ajouter bien d'autres auteurs encore...

Faisant appel à la terminologie de Chandler (2002: 149), nous pouvons affirmer que la littérature des psaumes illustre *le code textuel esthétique*, un code délimité, chez l'auteur cité, par son opposition au *code textuel scientifique*. En outre, le fait que le psaume soit défini comme faisant partie de la *poésie rhétorique* implique que le genre du psaume obéisse à un *code textuel stylistique* ou *rhétorique* – selon la terminologie du même auteur[2].

2. Les figures de style dans une perspective sémiotique

Conformément au point de vue assumé dans la bibliographie de spécialité (voir, par exemple, Borțun, Săvulescu 2005), les aspects *figuratif* et *thématique* sont susceptibles d'être valorisés comme les repères d'une analyse *discursive*, qui est en dernière instance une étude *sémiotique*[3]. La remarque formulée équivaut à reconnaître une subordination spécifique de la stylistique à la sémiotique ; dans ce contexte, l'analyse des diverses structures stylistiques démontrera sa pertinence à un niveau plus profond, à savoir celui des *valeurs élémentaires de signification*[4] (*élémentaires* étant à interpréter ici avec son acception « essentielles »), ce qui correspond en fait au champ de recherche de la sémiotique. À travers une pareille démarche, les phénomènes stylistiques deviennent des indices d'une réalité spatio-temporelle et culturelle spécifique : ils constituent, au cours du temps, les témoins d'un certain univers mental, dans la mesure où ces phénomènes synthétisent « le trésor sémiotique d'une communauté » (Bardin 1991: 38 sq.). Autrement dit, la création et l'interprétation des structures figuratives apparaissent comme des processus qui renvoient à une codification préalable des analogies opérées en conformité avec un système culturel particulier ; en

[2] Pour une discussion détailleé des aspects concernant l'interaction spécifique des diverses fonctions de la langue, dans le cadre discursif esthétique des *Psaumes*, voir Teleoacă (2012b: 242 sq.).

[3] Autrement dit, la figuralité participe à la mise en discours d'un certain message/ contenu.

[4] Le syntagme appartient au père fondateur de la sémiotique, Algirdas-Julien Greimas (voir Greimas 1993 [1979]: 331). Voir, dans le même ordre d'idées, Molinié (1989: 67), qui théorisait sur les *structures fondamentales de la représentativité*, ou Ghiglione (2011: 47 sq.) qui insiste sur le rôle des images langagières de faciliter l'accès à *la vérité* ***ultime***, ce qui suppose une démarche herméneutique, de type anagogique, menant à la gnose. D'ailleurs, il ne fait aucun doute que, parmi les tropes, la métaphore représente par excellence la structure figurative qui relève d'une heuristique de la pensée (Ricoeur 1975: 32).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

fait, il s'agit du soi-disant *univers de discours* (Eco 1997: 79 sqq.). La nature *sui generis* de la substance qui fait l'objet de la connaissance spécifique au texte religieux, à savoir l'élément transcendental, réclame des lois et des stratégies particulières, y compris au niveau esthétique. Dans cet ordre d'idées, on a théorisé à propos de la soi-disant *alternative stylistique de l'approche du divin*, contexte dans lequel l'*analogie* constitue la méthode théologique conformément à laquelle la connaissance de Dieu devient possible grâce aux comparaisons et aux métaphores[5]. En fait, dans les limites d'un pareil cadre discursif, la démarche circonscrite à la problématique figurative correspond parfaitement à la nature sémantique *indéfinie* du texte sacré – un texte considéré par certains auteurs (voir, par exemple, Gordon 2008), comme étant représentatif de l'espace littéraire de la philosophie ; il en résulte que ce type d'approche représente une manière adéquate pour l'institution du dialogue avec le Sacré. L'affirmation de l'*analogie* comme une prémisse et comme une méthode gnoséologique correspond en réalité à la fonction que possède la croyance dans le processus de la réception cognitive de l'élément transcendantal. La foi se définit, par conséquent, comme un *état affectif par excellence religieux*, mais également *esthétique* et *cognitif* ; le 'poétique' naît d'une émotion à part, que nous pouvons désigner comme l'*émotion de la foi* ou l'*émotion religieuse*.

Pour renvoyer à la force significative des mots, certains auteurs (voir, par exemple, Augustin, éd. 1991: 81) ont utilisé le syntagme *uis uerbi*. Le concept se justifie parfaitement surtout pour ce qui de la métaphore (dans son hypostase de *figure conceptuelle*[6]) ; dans ce contexte, il est significatif que, dans la bibliographie de spécialité (voir, par exemple, Mărghitoiu, *Forţa metaforei*), on a théorisé à propos de *la force de la métaphore*, une force qui résiderait dans la capacité extraordinaire de ce trope de générer des mots et du sens. *La non-univocité* constitue un argument en faveur de la complexité de cette structure de signification, cet aspect et l'idée du soi-disant côté « illimité symbolique » concordant d'ailleurs. La valorisation de telles figures *conceptuelles* est responsable de l'actualisation d'un univers sémantique inépuisable, tant au niveau hautement idéologique qu'au niveau abyssal de signification : c'est justement en cela que

[5] Dans ce contexte, on ne pourra pas ignorer « el sentido teológico de la metáfora » (Darder 2012) dans le cadre discursif des *Psaumes*.

[6] Ce type d'approche est spécifique surtout aux études élaborées sous les auspices de la sémantique/sémiotique cognitive (voir, par exemple, Lakoff, Johnson 1985, Kleiber 1993 ou Klinkenberg 1999). Dans cette perspective, le processus métaphorique est placé à un niveau conceptuel ; il s'agit, plus exactement, de la prise en considération des manifestations « hors langue » des conceptualisations actualisées par les métaphores, ce qui équivaut, cognitivement parlant, à fonder les structures sémantiques sur celles du « réel » (dans notre cas, le « réel » de l'univers sacré). Les deux termes de l'équation cognitive seront désignés par les syntagmes *concept-source* et *concept-cible*.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

consiste la soi-disant *uis uerbi*. Dans une perspective sémiotico-pragmatique, les aspects mentionnés pourront être définis comme étant l'expression des fameuses *implicatures conversationnelles* (Grice 1979: 57 sqq.), à savoir des *actes de langage indirects* (Searle 1979: 48 sqq.). D'ailleurs, l'étude sémiotique du texte biblique équivaudra – par un écart vis-à-vis de la théorie greimassienne – à accorder à l'instance de l'énonciation une importance primordiale. Autrement dit, la signification ne s'inscrira plus uniquement dans les structures signifiantes immanentes au texte : elle intègrera aussi le lien de ces structures avec l'instance d'énonciation dont elles sont la forme. Dans ce contexte, le texte ne sera plus défini comme un « objet » de sens achevé[7], dont il serait possible de « saisir » la signification dans sa quintessence articulée et de la développer jusque dans ses moindres ramifications verbales (Pénicaud 2001: 389 sq.)[8].

Bon nombre des structures figuratives bibliques doivent être interprétées comme des éléments circonscrits à des *paradigmes culturels* spécifiques. On admet généralement que *les paradigmes culturels* sont influencés tant par le passé culturel que par le contexte historique à un moment donné et – nous pourrions ajouter – par les valeurs appartenant à une étape ultérieure (voir nos remarques *infra*)[9]. Dans le contexte de la présente discussion, 'le culturel' s'actualise en tant qu'élément religieux et, plus précisément, comme un cadre discursif qui a pu assimiler, dans des circonstances spécifiques, des éléments circonscrits au 'mythologique', à l''ésotérique', ainsi que des aspectes subordonnés à un univers religieux « primaire », mais dont on n'exclut pas qu'il soit contemporain de l'univers religieux « secondaire ». Il s'ensuit que les valeurs culturelles (religieuses) véhiculées par ce type de paradigmes peuvent être définies comme des valeurs complexes : un décodage adéquat de ces valeurs implique la prise en compte du texte sacré hébraïque (où elles apparaissent), de même que d'un substrat culturel (mythologique, ésotérique) antérieur/ contemporain du premier et également d'un substrat (religieux) ultérieur, tel qu'il est illustré par les écrits bibliques néotestamentaires (dans cette perspective, un nombre important des structures figuratives identifiables dans le texte des *Psaumes* pourraient être

[7] Autrement dit, « el texto va más allá, de aquello que su autor quiso expresar. En otra persona que lo lea, el salmo puede despertar sentimientos diferentes y más amplios de lo que las palabras en sí, quieren decir. Por esto, se afirma que la palabra es mucho más amplia que el texto » (Da Silva 2003: 11). Voir aussi Gunkel (1983).

[8] Voir aussi Tábet (2003 : 98 sq.), Parmentier (2004: 178 sqq.) ou Giroud, Panier (2008: 43 sqq.).

[9] Dans cette perspective, une condition *sine qua non* pour accepter un *paradigme culturel* consiste en ce que les valeurs en question aient dépassé les limites strictes de l'œuvre qui les a véhiculées pour la première fois, autrement dit, qu'elles soient devenues des *faits culturels*.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

désignées comme révélatrices et messianiques). Dans de tels cas, il ne serait pas surprenant de théoriser à propos d'*une esthétique conditionnée culturellement*, à savoir une esthétique née grâce à l'interférence de plusieurs unités culturelles interactionnelles. Par conséquent, nous considérons qu'un pareil discours (assumé par les psaumes messianiques, de même que par d'autres types d'écrits vétérotestamentaires) ne peut pas être un « discours pur », mais un discours articulé en vertu de la correspondance entre plusieurs séquences discursives, réalisée dans le cadre d'un type particulier d'*intertextualité*[10].

À la lumière des remarques formulées ci-dessus, l'inclusion de la métaphore dans la catégorie des figures sémantiques dites « de réduction » (Bardin 1991: 23 sq.) se justifie pleinement : le degré figuratif élevé et la force exceptionnelle de suggestion en représentent des arguments puissants.Toutefois, au niveau de ce cadre discursif, la dimension esthétique ne représente pas exclusivement le résultat de la valorisation de la métaphore, mais de la mise en valeur d'autres types de figures aussi, comme, par exemple, des figures « de conjonction » (D'Unrug 1977: 48), à savoir celles qui peuvent établir l'harmonie entre deux entités, deux plans, etc., apparemment irréconciliables (dans notre cas, entre l'humain et le sacré). Il arrive donc que des entités appartenant à des paradigmes (très) différents soient associées en vertu de certaines lois auxquelles obéit un cadre esthétique particulier ; il en résulte « la conjonction » et, implicitement, « l'effet esthétique ». Par exemple, « la conjonction » devient possible grâce à certains procédés *magiques*, destinés à contrôler la contradiction au niveau du discours. Ce « contrôle » peut s'exercer, entre autres, par la valorisation du *paradoxe* ou de l'*hyperbole*. Dans le cadre discursif du poème psalmique, *le magique* peut équivaloir au *mystère*. L'aspect est susceptible d'être approfondi en relation avec *la fonction magique* ou *incantatoire*, reconnue par quelques auteurs (voir, par exemple, Jakobson 1956: 217) pour ce qui est de l'univers culturel religieux et celui des croyances et des superstitions[11]. La connaissance poétique, telle qu'elle est assumée à l'intérieur du livre des *Psaumes*, représente *une connaissance révélatrice*, qui proclame l'existence circonscrite autour de la zone du mystère comme étant une modalité gnoséologique authentique et efficace. Paradoxalement, la connaissance ne signifie pas détruire le mystère (par la dénomination exacte des réalités ultimes), mais coexister de manière pacifique avec celui-ci. C'est une perspective qui laisse entrevoir une *ars poetica* spécifique au texte biblique. Dans le même ordre d'idées, la force « conjonctive » de l'hyperbole se soutient, dans le texte sacré, grâce à la mise en valeur de deux aspects. D'une

[10] La Bible a été définie en ce sens comme « un tissu de figures étroitement tissées entre l'Ancien et le Nouveau Testament » (Pénicaud 2001: 387).

[11] En réalité, pour ce qui est du texte religieux, il s'agit d'une fonction (*liturgico-*)*théologique* (voir à ce propos Teleoacă 2013c).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

part, il y a l'aspect de la déification de l'humain, dans son hypostase d'être esthétique, coparticipant au mystère de la Création, par un acte d'*imitatio Dei* (une hyperbole par augmentation). D'autre part – en second lieu – nous constatons l'anthropomorphisme du divin (soit une hyperbole par diminution), réalisé à l'aide de la représentation par les images construites de Yahvé dans les *Psaumes*[12] et également par le consentement de la Divinité au dialogue avec le mortel qui se confesse à elle.

3. La métaphore

En tant que structure stylistique essentielle, la métaphore – une figure microtextuelle[13] – se trouve à la base d'autres figures sémantiques[14], telles que la personnification, l'allégorie, la métonymie, la synecdoque ou l'épithète. Le caractère « essentiel », de figure fondatrice, fut remarqué dès l'Antiquité (voir Aristote, *La poétique*), cette particularité étant reconnue et approfondie par les auteurs modernes (voir, par exemple, Jakobson 1956). Dans la perspective de cette valorisation, l'opinion conformément à laquelle l'état de la réception et de l'achèvement poétique connaîtrait le niveau maximum lorsque le rapport syntaxique contient des structures métaphoriques, est parfaitement légitimée. C'est justement parce que les structures métaphoriques sont l'expression la plus aiguë de la tension qui naît entre l'univers réel et l'univers imaginaire (Irimia 1999: 219). Ou, autrement dit, dans la terminologie coserienne (Coşeriu 1994:

[12] Les exemples que nous citons par la suite peuvent justifier la remarque formulée ci-dessus : « Il a tendu vers moi *une oreille attentive* » (BFC 116:2) ; « Prends ma cause *en main* et charge-toi de moi » (BFC 119:154) ; « Tu as *un cœur* plein d'amour, Seigneur » (BFC 119:156) ; « Que *ta main* soit là pour me venir en aide » (BFC 119:173), etc. Ce sont des métaphores traitées dans la bibliographie de spécialité comme des *figures révélatrices anthropomorphiques* (voir, par exemple, Grigore 2001: 95), ayant une double fin : d'une part, faciliter la compréhension de Dieu et aider l'homme à savoir ce que Dieu attend de lui, d'autre part, concilier l'anthropomorphisme avec la transcendance de Dieu (Hochner 2008: 10 sqq.). Dans ce contexte, il faut préciser que les images anatomiques ne sont jamais les uniques indices de l'humanité de Yahvé : l'Écriture parle de Dieu comme d'une personne humaine et lui prête un grand nombre d'attributs sur le plan physique, mais aussi dans le domaine des émotions, comme la colère, la vengeance, le ressentiment, l'amour, l'orgueil, la jalousie (voir aussi Teleoacă 2013a: 199). Mais tous ces traits anthropomorphiques renvoient souvent à des significations théologiques et philosophiques, ce qui équivaut à reconnaître que le langage de la Bible se référant à Dieu est éminemment de nature métaphorique (Hochner, *ibid* ; voir aussi Journault 2002: 9 sqq.).

[13] Voir la dichotomie (microtextuelle versus macrotextuelle) de Molinié (1986: 149 sq.).

[14] Dans une perspective sémiotique, le trope fut rebaptisé *métasémème* (voir, par exemple, *Rhétorique générale du G µ*, Paris, Seuil, 1982, p. 34).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

36), la métaphore constitue un exemple éloquent de suspension de *la norme de la congruence*[15] en faveur des normes *de l'adéquation connotative*. Dans beaucoup d'études, les métaphores poétiques sont considérées comme *des synonymes sui-generis*, étant donné qu'elles « créent de l'image » (Tohăneanu 1976: 57), ou comme *des synonymes impropres*, mais dont l'impropriété est parfaitement transparente pour les récepteurs (Id., *ibid*., 66). Cette « impropriété » implique une coexistence à part du sens connotatif et du sens primaire, ce dernier ayant généré dans une certaine mesure le premier. En fait, c'est justement cet aspect-ci de la coexistence mentionnée qui distingue une figure de style (telle que la métaphore) d'un simple changement sémantique. L'aspect a été également remarqué dans d'autres études de spécialité. Dans ce contexte, Ortega y Gasset, par exemple, faisait les remarques suivantes: « Para que haya metáfora es preciso que *nos demos cuenta de esta duplicidad*. Usamos un nombre impropiamente a sabiendas de que es impropio » (Ortega y Gasset 1924: 391).

En ce qui concerne leur relation avec le système, nous pourrions admettre, selon le point de vue coserien, que les sens figurés, les soi-disant *synonymes métaphoriques*, représentent *des faits de système*, étant donné qu'ils sont le résultat de nouvelles associations visant la signification ; par conséquent, ce type de synonymes sont possibles à l'intérieur du système, mais ils sont inédits par rapport à la norme (Coşeriu 2004 : 90). Pour ce qui est des métaphores véhiculées dans le texte sacré, nous pourrions affirmer que ce type de structure s'intègre à *un univers sémiotique particulier*, susceptible d'être défini comme un *système* ou plus exactement comme une *noosphère*[16] incorporant les réseaux et les nœuds de réseaux signifiants spécifiques à cette aire conceptuelle et culturelle. Ainsi, un éventuel « dictionnaire » de la langue du texte des *Psaumes* (en tant que texte religieux esthétique) ou la noosphère spécifique à ce type de texte pourraient être définis comme la totalité des *unités esthétiques*[17] qui sont véhiculées à l'intérieur de ce cadre discursif ou comme l'ensemble des *champs sémantiques* valorisés au même niveau[18]. Dans ce contexte, les structures métaphoriques deviennent

---

[15] C'est un concept qui, dans le système théorique coserien, englobe les règles générales de la pensée, mais également les règles concernant l'acte de parole.

[16] Dans les recherches modernes de spécialité, le concept de 'noosphère' (*cf.* gr. *noos* « esprit » et *sphaira* « sphère ») est préféré à celui d'"univers poétique', par rapport auquel le premier présenterait l'avantage d'une plus grande complexité, mais aussi celui d'une clarté supérieure (Indrieş 1975: 11 sqq. *et passim*; voir aussi Indrieş, 1981: 16 sq. *et passim*).

[17] Il s'agit des *mots poétiques* : un lexème peut devenir dans une œuvre artistique une unité esthétique (Gană 1976 ; Parpală 2006).

[18] Dans la bibliographie de spécialité, le champ sémantique est défini comme la totalité dynamique des connotations d'un terme, tel qu'il est utilisé dans l'économie d'une œuvre (Parpală 2006: 49 *et passim*).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

une substance de l'art, dans le sens où elles parviennent à représenter la partie essentielle, constitutive d'une certaine réalité et de la création en général, une voie d'accès à *l'herméneutique* de ce type de littérature. Autrement dit, la métaphore parvient à représenter l'un des symptômes spécifiques au phénomène humain vu dans toute sa complexité, y compris (ou même en premier lieu) en ce qui concerne sa relation avec le plan transcendantal[19]. L'aspect relève de la « prédisposition » humaine à la recherche des *analogies* et, implicitement, des *sens* ; c'est la vocation humaine à exister sémiotiquement ou, comme le disait Blaga (1937), métaphoriquement. Ce sont justement ces structures figuratives *révélatrices* qui de façon primordiale sont chargées de cette fonction sémiotique : ce type de métaphore génère, par sa propre *indétermination suggestive*, l'état poétique par excellence (Vianu 1975: 208). À cette *indétermination suggestive* s'ajoute, dans le cadre discursif sacré, une *imprécision sémantique spécifique*, imposée justement par la qualité de texte sacré du poème psalmique. Dans cette perspective, les spécialistes ont théorisé ce genre à part d'ambiguïté en étroite relation avec la soi-disant *herméneutique du Saint Esprit* (Gordon 2008) : le texte religieux se justifie essentiellement grâce à l'inspiration divine, donc il contient des vérités qui ne se révèlent qu'en partie à l'être humain.

Il faut préciser que les structures métaphoriques identifiables au niveau discursif sacré ne sont pas dans leur intégralité des structures figuratives révélatrices/ gnoséologiques. Le désaccord entre le concret et l'abstrait a souvent imposé la nécessité de restaurer la congruence entre les deux plans. Ceci a été possible, entre autres, par la valorisation des ressources fortement expressives de la langue. Ce langage – qui fait irruption dans la vie quotidienne – se base, selon Anderegg (1985: 123), sur la transformation des habitudes. En fait, il s'agit de certaines combinaisons *inhabituelles* de mots et d'images qui n'obéissent pas à des conventions. Cependant, la transformation de ce qui est habituel s'effectue sans la négation de l'aspect concret, d'où il en résulte que le caractère ouvert (« imprécision productive ») et vivant (« plasticité »), propre au langage poétique, reste conservé. Par conséquent, la tentative de restaurer l'ordre linguistique et sémiotique, originaire – qui représente, en dernière instance, une tentative *culturelle* de restaurer le caractère *motivé* du signe linguistique – peut être admise dans ce cas de façon similaire.

La position privilégiée qu'occupe la métaphore dans l'économie du texte des *Psaumes* se fonde en outre sur le fait qu'au même concept correspond souvent

[19] Bien qu'il y ait des théories qui soutiennent l'idée de la contemporanéité de la métaphore et du langage humain, il paraît cependant que la métaphore représente un procédé figuratif-sémiotique plus tardif (Blaga 1937 ; Vianu 1957: 89).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

une multitude d'images métaphoriques[20] ; par conséquent, la relation de « synonymie poétique » s'actualise entre tous les synonymes métaphoriques d'un même terme dénotatif[21]. Ainsi, nous pouvons affirmer que la totalité des champs synonymiques métaphoriques[22], retrouvables à ce niveau discursif, sont susceptibles d'offrir une image complexe et éloquente d'un univers poético-sémiotique tout à fait particulier. L'aspect mentionné n'exclut toutefois pas la possibilité d'identifier certaines « constantes », valorisées dans le processus de désignation poétique d'un concept ou autre et qui, sans doute, doivent être interprétées comme des arguments de l'organicité, de la cohésion et, implicitement, de l'unité stylistique des poèmes bibliques en question[23]. Les structures figuratives récurrentes d'un poème à l'autre et voire au niveau de plusieurs types de textes bibliques ou généralement religieux plaident en faveur des affirmations formulées, prouvant à la fois leur pertinence vis-à-vis du caractère *profondément intertextuel* du texte sacré.

Dans cette contribution, nous nous proposons de discuter les principales isotopies métaphoriques[24] identifiables dans le cadre discursif des *Psaumes*.

---

[20] Il y a un certain nombre de situations dans lesquelles nous avons aussi pris en considération quelques structures comparatives ou à épithète, notre option s'expliquant par la remarquable charge métaphorique des constructions en question. D'ailleurs les opinions des spécialistes convergent pour reconnaître, au moins pour ce qui est de la métaphore et de la comparaison, l'appartenance à un mode de perception et de pensée similaire (voir Suhamy 2006: 29).

[21] Dans de pareils cas, Munteanu (2007: 69) admet une soi-disant *synonymie d'inventaire*, tout en prenant en considération que les synonymes apparaissent dans des textes différents. À notre avis, le syntagme *synonymie systémique* semble mieux couvrir le concept en question (voir aussi *supra*, sous 3., le point de vue coserien vis-à-vis des phénomènes figuratifs considérés comme des *faits de système*).

[22] Et – pourrions-nous ajouter – également des champs métaphoriques d'*antonymes*. La structuration dichotomique des contenus est d'autant plus significative que notre recherche porte sur un texte sacré, un niveau discursif pour lequel de pareilles distributions semblent avoir une relevance à part (voir aussi *infra*, sous 3.1.).

[23] Voir, par exemple, *infra*, les termes circonscrits autour de l'aire de 'l'aquatique' (termes sélectionnés pour définir la condition humaine dérisoire) ou toute une série de métaphores zoologiques, valorisées constamment afin d'évoquer la sphère ontologique du mal.

[24] Dans une approche sémiotique, l'isotopie renvoie à un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible « la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés et de la résolution de leurs ambiguïté qui est guidée par la recherche de la lecture unique » (Hénault 1993: 91). Autrement dit, il s'agit de regrouper les énoncés métaphoriques en fonction des *sèmes communs*, ce qui nous permettra de former une isotopie donnée (voir, par exemple, l'isotopie/ le champ conceptuel de la 'Divinité').

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

Les champs conceptuels inclus dans notre discussion peuvent être considérés comme présentant de l'intérêt pour ce qu'on a appelé *métaphore ontologique* (Davidson 1993: 71 sq.), à savoir la structure figurative constituée autour des grands thèmes existentiels : la vie, la mort, le temps, le cosmos, la Divinité, le mal, etc. Ce sont des structures qui construisent un soi-disant *monde métaphorique*, ayant une existence parallèle par rapport au *monde référentiel* (Id., *ibid.*).

3.1. 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 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.)[25] – 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*[26]. En même temps, ce type de structures peuvent être désignées comme étant l'expression des *universaux métaphoriques*, vu qu'elles relèvent d'une compréhension généralement humaine de la réalité[27]. Au niveau formel, les

[25] 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*, 3.3., 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.

[26] 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*.

[27] 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*.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

structures valorisées représentent des métaphores *in praesentia* aussi bien que des métaphores implicites (*in absentia*)[28] : « 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[29]. 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 éléments communs [d'une part, 'Dieu', d'autre part, les concepts-source : *la lumière*, *le ciel*, *l'océan*, etc.][30].

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

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

[29] 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.

[30] 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-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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).

3.2. Le mal (absolu)

La pensé 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 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[31].

[31] 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).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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*[32] ; 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*[33]. 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 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

[32] 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 ».

[33] 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-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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[34], 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 »)[35], 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

[34] 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*.

[35] 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.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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[36]. Mais le lion n'est pas exclusivement positif ; Saint Jean de la Croix 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*[37], 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[38] : « 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[39]. Dans le Psaume 88 la notion en question est renforcée

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

[37] 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>). Dans l'économie du poème psalmique, la métaphore des chiens est décodée parfois à l'aide de la périphrase *une bande de malfaiteurs*, qui est une structure symptomatique de la sémantique profonde de l'image figurative des chiens : « *Une bande de malfaiteurs* m'encercle,/ ces chiens ne me laissent aucune issue ; ils m'ont lié pieds et mains » (22:17).

[38] 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).

[39] 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 ».

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

par l'utilisation simultanée des noms *ennemi*[40] et *rebelle*[41], dont tous les deux sont rendus dans le texte néotestamentaire par des équivalents[42] : « *L'ennemi* ne pourra pas le surprendre, *le rebelle* ne pourra pas l'humilier » (89:23).

3.3. 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[43]) : « 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*[44] : « 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

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

[41] 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 » : « Quomodo cecidisti de caelo, *Lucifer*, qui mane oriebaris? Corruisti in terram, qui vulnerabas gentes? » (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.

[42] 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).

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

[44] 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).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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*[45]. Par exemple, le psaume 23 (voir *supra*, les versets cités) – en réalité un psaume messianique[46] – a été écrit 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)[47] ; « 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*

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

[46] 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).

[47] 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).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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[48], mais l'*humilité* est définie aussi comme une « prémisse herméneutique »[49] : « 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[50]. 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[51]. 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 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*

[48] Ce problème a été traité en détail par Teleoacă (2013a).

[49] 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.

[50] 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 (l'eau comme l'élément de la genèse et de la vitalité, de la régénération et de la résurrection ou comme une métaphore du divin), 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.

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

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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)[52], 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).

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

3.5. 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 menti-

[52] 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-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

onner, à cet égard, la métaphore de *la vigne*, une métaphore de l'identité religieuse et nationale de l'Israël antique[53] : « Tu as déplanté d'Égypte *une vigne*,/ tu as chassé des peuples pour la replanter » (80:9). La métaphore antonymique du *sanglier*[54] 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*[55] : « 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

[53] 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.

[54] 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* : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens, de peur qu'ils ne se retournent contre vous et ne vous déchirent ; ne jetez pas vos perles devant les porcs, de peur qu'ils ne les piétinent » (BFC, Matthieu 7:6).

[55] Dans la version biblique latine (LV, Leviticus 23:40) apparaît le nom *salices* : « Sumetisque vobis die primo fructus arboris pulcherrimae, spatulasque palmarum, et ramos ligni densarum frondium, et *salices de torrente*, et laetabimini coram Domino Deo vestro ». Le terme latin (*salice*) 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-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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). 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[56]. 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*[57].

3.6. 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 »[58]: « 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.)[59]. 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

---

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

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

[58] Voir, à cet égard, Andrei Pleşu, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Bucureşti : Editura Humanitas, 2012.

[59] Comme le montre Teleoacă (2012a), 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-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

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 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)[60]. 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*[61] et *du basilic*[62], 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

[60] 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).

[61] 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 (par son regard ou par le poison de son haleine) la personne qui s'approchait de lui sans l'avoir vu et sans l'avoir dévisagé le premier (Chevalier, Gheerbrant 1982).

[62] Une créature fabuleuse et chimérique ailée, le basilic (*cf.* le lat. *basiliscus* et le gr. *Basiliskos* signifiant littéralement « petit roi ») possède une tête de coq et un corps de serpent. Dès l'Antiquité, on lui attribue le pouvoir de tuer quiconque croise son regard. *Le basilic* 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 (« Porter sa main dans le trou du *basilic* sans en être blessé ») ou dans Jérémie 8:17 (« Car j'envoie parmi vous des serpents, *des basilics* contre lesquels il n'y a point d'enchantement ; il vous mordront, dit l'Éternel »). À l'époque chrétienne, dans les croyances populaires et chez les fanatiques religieux, le basilic devient l'antithèse du Christ : ainsi, le basilic en arrive à symboliser l'antéchrist, le Satan, l'adversaire suprême (Chevalier, Gheerbrant 1982).

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

marcheras sans risque sur le lion ou *la vipère*,/ tu pourras piétiner le fauve ou *le serpent* » (BFC 91:31)[63]. 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 »[64].

4. 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 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 évi-

[63] 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).

[64] C'est la traduction du Patriarcat Orthodoxe Roumaine, s'agissant plus précisément d'une version qui s'adresse à l'Europe Occidentale et Méridionale (<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-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

demment 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

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

BO = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul B.O.R., cu aprobarea Sfântului 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. En ligne : <www.lexilogos.com/bible.htm>, site visité durant les mois septembre – décembre 2013.

FEW = Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Band III (D-F), Tübingen, Mohr, 1949.

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

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

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

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

B. Littérature secondaire

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

Aletti, Jean-Noël, Jacques Trublet, 1983, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris : Cerf, Collection « Initiations bibliques ».

Anania, Bartolomeu, 2011, *Despre Cartea Psalmilor sau Psalmii lui David – Sfânta Scriptură*, octombrie 2011. En ligne : <www.catehetica.ro › ... › Bartolomeu Anania>, site visité en avril 2013.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

Anderegg, Johannes, 1985, *Sprache und Verwandlung. Zur literarischen Ästhetik*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

Augustin, 1991, *De dialectica/ Despre dialectică*, ediţie bilingvă, introducere, note, comentarii şi bibliografie de Eugen Munteanu, Bucureşti : Editura Humanitas.

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

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

Blaga, Lucian, 1937, *Geneza metaforei şi sensul culturii*, Bucureşti : Fundaţia pentru Literatură şi Artă « Regele Carol al II-lea ».

Borţun, Dumitru, Silvia Săvulescu, 2005, *Analiza discursului public*, Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative, Facultatea de Comunicare şi Relaţii Publice « David Ogilvy ». En ligne : http://www.ro.scribd.com/doc/12412595/analiza-discursului-public, site visité durant les mois janvier – avril 2012.

Cadiot, P., 2002, « Métaphores prédicatives nominales et motifs lexicaux », dans *Langue française* 134 (1), 38-57.

Chandler, Daniel, 2002, *Semiotics : The Basics*, London : Routledge.

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

Chivu, Gh., 2000, *Limba română, de la primele texte până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Variantele stilistice*, Bucureşti : Univers Enciclopedic.

Coşeriu, Eugeniu, 1994, *Lingvistica din perspectivă spaţială şi antropologică. Trei studii*, cu o prefaţă de Silviu Berejan şi un punct de vedere editorial de Stelian Dumistrăcel, Chişinău : Editura „Ştiinţa".

Coşeriu, Eugeniu, 2004, « Sistem, normă şi vorbire », dans Eugeniu Coşeriu, *Teoria limbajului şi lingvistica generală. Cinci studii*, Bucureşti : Editura Enciclopedică, 11-114.

Darder, Francesc Ramis, 2012, *El sentido teológico de la metáfora en Is. 43, 16–21*. En ligne : <bibliayoriente.blogspot.com/.../el-sentido-teologico-de>, site visité en février – mars 2014.

Da Silva, Valmor, 2003, « Los salmos como literatura », dans *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 45 (2), 9-22.

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

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

Dincă, Garofiţa, 2008, « Aspecte de retorică în predicile lui Antim Ivireanul », dans *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, 275-284.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

D'Unrug, Marie-Christine, 1977, *Analyse de contenu et acte de parole*, Paris : Jean Pierre Delarge.

Eco, Umberto, 1997, *Kant and the Platypus*: *Essays on Language and Cognition*, Milan : Bompiani.

Gană, George, 1976, *Opera poetică a lui Lucian Blaga*, Bucureşti : Editura Minerva.

Ghiglione, Anna, 2011, « Approche sémiotique exploratoire des paraboles et des images langagières du Sūtra du Lotus », dans *Protée*, 39 (2), Département des Arts et Lettres, Université du Québec à Chicoutimi, 45–53.

Giroud, Jean-Claude, Louis Panier, 2008, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse de textes bibliques*, Lyon : CADIR, Collection « Cahiers Évangile », 59.

Gordon, Octavian, 2008, *Traducere sau parafrază? Probleme de transpunere a înțelesurilor din limba sursă* (*e.g. latina*) *în limba țintă* (*e.g. româna*), conférence présentée au Colloque Scientifique International « Filologia modernă. Realizări şi perspective în context european », Academia de Ştiinţe a Moldovei, Chişinău, 7-9 mai 2008.

Greimas, A.-J., J. Courtès, 1993, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris : Hachette Supérieur [I[ère] édition : 1979].

Grice, Herbert Paul, 1979, « Logique et conversation », dans *Communications* 30, Paris : Seuil, 57-72.

Grigore, George, 2001, « La traductibilité de la métaphore coranique », dans *Caietele Institutului Catolic* 2 (1), 88-106.

Gunkel, Hermann, 1983, *Introducción a los salmos*, traducción del alemán de Juan Miguel Díaz Rodelas, Valencia : Edicep.

Hénault, A., 1993, *Les enjeux de la sémiotique*, Paris : PUF.

Hochner, Henri, 2008, *Les métaphores de la relation Dieu–Israël dans la littérature prophétique* (*Aperçus historiques et littéraires des métaphores de la vigne* (*agriculture*)). En ligne : http:// www.scd-theses.u-strasbg.fr/665/01/Hochner_henri.pdf, site visité en février – mars 2014.

Indrieş, Alexandra, 1975, *Corola de minuni a lumii*: *interpretare stilistică a sistemului poetic al lui Lucian Blaga*, Bucureşti : Editura Facla.

Indrieş, Alexandra, 1981, *Sporind a lumii taină*, Bucureşti : Editura Minerva.

Irimia, Dumitru, 1999, *Introducere în stilistică*, Iaşi : Polirom.

Jakobson, R., 1956, « Two Aspects of Language and two Tipes of Aphasic Disturbances », dans Roman Jakobson, Morris Halle, *Fundamentals of Language*, Paris, Mouton.

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

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

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

Kleiber 1993 : Georges Kleiber, « Iconicité d'isomorphisme et grammaire cognitive », dans *Faits de langues*, 1, Paris : Éditions Peter Lang, 105-122.

Klinkenberg, Jean-Marie, 1999, « Métaphore et cognition », dans Charbonnel Nanine, Kleiber Georges, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, Paris : PUF, 135-170.

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

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

Lakoff, George, Mark Johnson, 1985, *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, Claude, 1978, *Antropologie structurală*, traducere de I. Pecher, introducere de Ion Aluaş, Bucureşti : Editura Politică.

Mărghitoiu, Constantin, 2010, *Forţa metaforei.* En ligne : ‹metapoeme.com/2010/05/forta-metaforei›, site visité en janvier 2013.

Molinié, G., 1986, *Eléments de stylistique française*, Paris : PUF.

Molinié, G., 1989, *La stylistique*, Paris : PUF (coll. *Que sais-je*).

Munteanu, Cristinel, 2007, *Sinonimia frazeologică în limba română din perspectiva lingvisticii integrale*, Piteşti : Editura Independenţa Economică.

Ortega y Gasset, José, 1924, « Las dos grandes metáforas », dans José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid : Revista de Occidente, 2, 387-400.

Parmentier, Elisabeth, 2004, *L'Ecriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève : Labor et Fides.

Parpală, Emilia, 2006, *Introducere în stilistică*, Craiova : Editura Universitaria.

Pânzaru, Ioan, 2006, « Saint Bernard et les monstres », dans 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, 299-312.

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

Pénicaud, Anne, 2001, « Vers une lecture figurative de la Bible : les mutations de la sémiotique biblique », *Recherches de Science Religieuse* 89 (3), Paris : Éditions Facultés Jésuites de Paris, 377-401.

Ricoeur, Paul, 1975, *La métaphore vive*, Paris : Éditions du Seuil.

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

Searle, John, 1979, *Studies in the Theory of Speech Act*, Cambridge : Cambridge University Press.

Suhamy, H., 2006, *Les figures de style*, Paris : PUF (coll. *Que sais-je* ?), [I[ère] éd.: 1980].

Tábet, P. Miguel, 2003, « Los métodos y acercamientos bíblicos más recientes », dans *Introducción General a la Biblia*, Madrid : Palabra, 54-71.

Teleoacă, Dana-Luminiţa, 2012a, « Conservatisme et expressivité dans la littérature religieuse. Quelques repères dans la définition d'un style scientifique (didactique) au niveau religieux », dans *Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and hermeneutics* 3, 55-80.

Teleoacă, Dana-Luminiţa, 2012b, « Ars poetica : texte et métatexte dans la littérature vétérotestamentaire des Psaumes », dans *Text şi discurs religios* 4, 241-252.

Teleoacă, Dana-Luminiţa, 2013a, « Stratégies discursives dans le texte des Psaumes », dans *Revue roumaine de linguistique* 58 (2), 189-203.

Teleoacă, Dana-Luminiţa, 2013b, *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, Dana-Luminiţa, 2013c, *Repere ale definirii discursului religios ca discurs specializat*, communication au 13ème Colloque International du Département de Linguistique, Bucureşti, 13-14 décembre 2013.

Tohăneanu, G. I., 1976, *Dincolo de cuvânt*, Bucureşti : Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)

Vianu, Tudor, 1957, *Problemele metaforei şi alte studii de stilistică*, Bucureşti : Editura de Stat pentru Literatură şi Artă.
Vianu, Tudor, 1975, *Opere*, vol. 4 : *Studii de stilistică*, Bucureşti : Editura Minerva.

BDD-A25810 © 2013 Centrul de Studii Biblico-Filologice
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:00:41 UTC)