Traducerea textului sacru prezintă unele trăsături de natură să particularizeze respectivul act în rîndul traducerilor. Din acest motiv, o discuţie specială, prin care să se aprofundeze, ajusteze şi orienteze unele dintre aserţiunile şi problemele mai sus avansate are darul de a centra o astfel de cercetare pe direcţia ei firească.

Datorită faptului că trecerea timpului a permis utilizarea sau respingerea valenţelor generate prin astfel de acte culturale, cazul vechilor traduceri româneşti poate fi deosebit de instructiv. Corpusul textelor vechi româneşti care constituie traduceri este format atît din traduceri religioase (majoritatea cazurilor), cît şi din texte care nu au acest caracter (dar care, totuşi, apar într-o lume dominată de o concepţie destul de riguros religioasă asupra lumii). Avînd în vedere nu doar caracterul preponderent religios al textului, ci şi faptul că traducerea în limba română, sub constrîngeri de ordin cultural, constituia un nou tip de proces cultural şi lingvistic, elementul fundamental care putea permite şi asigura simpla existenţă şi funcţionare a procesului se referă la delimitarea cadrului de producere a acestuia. Deşi între ceea ce se constată la nivelul textelor religioase şi ceea ce este valabil pentru cele laice există deosebiri lejere, date fiind anumite constante ale procesului de traducere, precum şi noutatea actului în română, în esenţă, constrîngerile care acţionează sînt asumate în măsură sensibil egală în cazul ambelor tipuri de traducere. În fapt, nu tipul de text va genera un cadru mai lax, ci abia trecerea timpului, care va produce modificări în concepţia asupra traducerii, va conferi traducătorilor o anume siguranţă în mînuirea limbii, iar sistemului capacităţi sporite în producerea, reproducerea şi utilizarea de structuri şi, în cele din urmă, va conduce la ridicarea unor constrîngeri şi evoluţia lor spre modalităţi coercitive superioare, asumate conştient pe baze principiale, generate de caracteristicile interne ale sistemului şi ale relaţiei acestuia cu mediul.

De aceea, pentru o primă perioadă, aceea a secolului al XVI-lea şi începutul secolului următor, cu oarecari ajustări, constrîngerile sînt valabile pentru toate tipurile de traduceri româneşti. Un prim fapt care ieşea în evidenţă la contactul dintre textul de tradus şi coala albă a hîrtiei pe care urma să apară traducerea românească era lipsa unui aspect literar românesc în care să se plămădească traducerea[1]. În limitele pe care sistemul şi uzul limbii române le impuneau, cu ajutorul elementelor concrete produse în cadrul actului vorbirii, singura cale ce putea fi urmată era cea furnizată de textul de tradus, în care se oglindea respectiva limbă ca model. În felul acesta, limba textului nu a constituit doar un vehicol care a purtat în cultura română nişte conţinuturi prin forma concretă a unui text, dar şi un model cu ajutorul căruia însuşi sistemul limbii române şi-a edificat treptat un aspect apt să vehiculeze conţinuturi ca acelea şi să producă forme supuse rigorilor actului cultural. Importanţa unui astfel de contact stă, ce-i drept, în realizarea împrumutului de forme şi structuri lingvistice, în procurarea de modele de exprimare şi de comportament ale sistemului, dar astfel de achiziţii sînt insuficiente pentru rezolvarea eficientă a problemelor, temporare, ridicate de translarea textului concret în cauză.

Marele cîştig al unui astfel de contact intim cu un sistem care devine model se găseşte în producerea stimulilor care trezesc mecanismele şi principiile prin care un sistem începe să funcţioneze la parametrii ceruţi de actul cultural. Încercările sistemului de a se adapta calitativ la cerinţele impuse de model dezvoltă şi antrenează structuri a căror funcţionare este capabilă să răspundă nevoilor unui act cultural, precum şi să evolueze apoi pe baza unor impulsuri preponderent interne.

Unul dintre elementele care, urmărit cu consecvenţă, este capabil - în astfel de situaţii şi la un nivel incipient de existenţă a aspectului literar - să asigure o bună funcţionare a proceselor anterior menţionate îl constituie observarea, la nivelul textului de tradus, a relaţiei dintre formă şi conţinut şi atingerea acestei relaţii, ca prim obiectiv, la nivelul textului rezultat, cu accentuarea fidelităţii formale. În lipsa reperelor, pe care exerciţiul îndelungat al unei norme literare închegate le procură, adecvarea la formă - cu toate inconvenientele ce decurg de aici (confuzii, inadvertenţe, lipsa de adecvare a conţinutului gramatical şi lexical-semantic) - este singurul reper capabil să asigure nu doar producerea unui text mulţumitor, ci, mai ales, dezvoltarea în continuare a unui aspect literar capabil să-şi îndeplinească funcţiile în mod de sine stătător.

La nivelul textelor religioase, aspectul aici discutat ia forma acută a relaţiei dinamice şi instabile dintre litera şi spiritul textului. Nu de puţine ori este necesară sacrificarea unuia dintre cele două momente. Avînd în vedere că traducerea reprezintă un act prin care se încearcă redarea unui conţinut exprimat printr-un sistem

[1] Relaţia dintre norma literară şi conţinuturile de tradus, exprimate în formele unei limbi străine, este mult mai intimă şi organică în perioadele de constituire şi reformare a normelor literare. În aceste momente norma literară nu reprezintă o formă în care se reconstituie conţinutul exprimat prin altă formă (cea a textului străin). Procesul acesta este complicat de faptul că, în acelaşi moment, sistemul solicită limitele uzului, într-un act de geneză a unui aspect literar. Chiar dacă cu unele amendamente şi la alt nivel, lucrul acesta rămîne valabil şi pentru situaţia în care o normă literară constituită preexistă textului de tradus.

BDD-B2-04 © 2005 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-20 19:57:22 UTC)

(cu mijloacele acestuia şi în chipul acestuia), într-un alt sistem (cu posibilităţile structurale, funcţionale şi de nivel ale acestuia şi cu caracteristicile sale de aspect) urmarea fidelă a literei conduce adeseori la sacrificarea, uneori nemiloasă, a spiritului, a conţinutului pe care textul de tradus îl exprimă şi pe care textul constituit prin traducere dorea să-l exprime. Aproape mereu, cel puţin la nivelul incipient al evoluţiei aspectului literar al diferitelor limbi, calea aleasă a fost mai degrabă aceasta decît încercarea temerară de a sacrifica litera în favoarea iluziei redării conţinutului.

Cauzele se află în două categorii de factori. Fiind de domeniul evidenţei şi relativ imuabilă, forma i s-a impus mereu omului, cu o forţă maximă. Totodată, conceptul nu putea fi lipsit de o reprezentare, şi ea, materializată cumva. Oricît de abstract era conceptul, numai o formă materială îl putea aduce şi păstra în faţa unei fiinţe materiale. Textul sacru (dar providenţial şi nepreţuit, dictat sau scris de divinitatea însăşi) nu îşi putea prezerva calităţile şi valoarea decît dacă îşi păstra întocmai forma. S-a ajuns, astfel, să se considere că, spre deosebire de caracterul specios al conţinutului, forma singură ar putea complini în modul cel mai eficient toate funcţiile textului. Antichitatea, Evul Mediu şi Renaşterea sînt dominate de concepţia aceasta asupra textului biblic, ajungîndu-se chiar la a se considera că, transmis oamenilor de însuşi Dumnezeu, textul este în mod voit încifrat, inaccesibil neiniţiaţilor, simpla sa reproducere avînd darul de a-i perpetua capacităţile, unele dintre acestea latente[2]. Cînd se va depăşi bariera psihologică a limbilor sacre şi se va începe febrila activitate de traducere a *Bibliei*, reprezentanţii acestui curent vor milita pentru redarea pur formală a textului sacru, indiferent de consecinţele care apar la nivel de sens. Aceştia vor considera că, fiind una singură, realitatea este identic reprezentată în diferitele limbi, doar formele concrete fiind altele. Simpla echivalare formală ar avea ca rezultat reconstruirea şi reconstituirea capacităţilor şi valorilor sacre purtate de formă şi nu de conţinut[3]. După cum se observă, această concepţie fie are în vedere o aceeaşi modalitate de conceptualizare pentru şi în toate limbile, fie consideră că realitatea profundă se află în forme, conţinutul, supus feluritelor forţe interacţionale de natură umană, fiind perisabil, specios, un simplu ornament atrăgător pentru neiniţiaţi, care are rolul de a păzi şi ascunde adevărata realitate, adevăratul secret, aflat la lumina zilei, aparent banal şi cunoscut, în fapt inaccesibil majorităţii.

Concepţia asupra forţei demiurgice a cuvîntului, ritualurile de tot felul, instinctele materne şi paterne din faza imediat postnatală, atracţia şi respingerea universală îşi trag un filon de bază din principiul consubstanţialităţii, conform căruia structurile primare există şi funcţionează ca unităţi identice cu sine şi compuse din elemente de natură identică, fapt reflectat cu fidelitate la nivel material.

Chiar conceptul 'limbă sacră' este o creaţie ideologică de ordin mistic care, cu timpul, capătă un caracter practic. Fie şi dacă se acceptă în totalitate că o limbă a putut fi sacră - în adevăratul sens al cuvîntului şi nu în sensul că doar vehicula şi depozita cuvîntul divin -, este axiomatic şi de domeniul evidenţei faptul că utilizarea ei (în mod inerent eroziv şi creator, distrugînd trăsătura de imuabilitate) i-a alterat acest caracter[4]. Ca orice acţiune umană, conştientă sau inconştientă, şi această încercare de manifestare plenară[5] ca fiinţă

[2] Nu întîmplător traducerea *Noului Testament* de către creştini s-a făcut devreme doar în zonele apropiate de Palestina (Siria, Egipt), precum şi la popoare care aveau o altă mentalitate asupra textului (goţii). Chiar la un popor privilegiat precum cel roman, traducerea în latină se va face relativ tîrziu, şi nu doar din cauze de ordin social, politic etc.

[3] Una dintre consecinţele extreme ale acestei concepţii este următorul tip de orientare către limba sursă: traducătorul identifică trăsăturile sintactice şi stilistice ale textului biblic, dobîndind în felul acesta nu doar abilitatea de a reda conform textului de tradus felurite expresii idiomatice, sintactice, eufemisme, imagini etc., ci chiar de a produce el însuşi astfel de forme, pe baza modelului însuşit, indiferent de faptul că ele există în original sau nu.

[4] În acest context, rămînînd identic cu sine, textul iniţial devine greu accesibil sau chiar inaccesibil. Oricît de sacru ar fi un text, în momentul în care depozitarul unui mesaj (şi) de natură lingvistică îşi pierde relaţia cu utilizatorii, două sînt căile care îi pot asigura supravieţuirea: fie devine un obiect încărcat cu puteri de tip mistico-magic, adică se păstrează forma, iar conţinutul suferă resemantizări în conformitate cu aspectul relaţiei dintre situaţia la care limba utilizatorilor a ajuns şi felul în care acel text mai poate fi considerat - este o recuperare a formei -, fie suferă ajustări în sensul aducerii sale într-o relaţie de compatibilitate formală cu noul stadiu de evoluţie a limbii respective, adică se încearcă recuperarea conţinutului originar, dar cu ajustările formale impuse de evoluţiile limbii - este o încercare de recuperare a conţinutului. După cum se vede, ambele căi sînt anevoioase, succesul celei de-a doua fiind de-a dreptul iluzoriu.

[5] Limba este un domeniu al libertăţilor şi constrîngerilor rezonabile. Libertatea abia începe în momentul în care nu o încalcă sau limitează pe a celorlalţi, devine reală în momentul în care se eliberează de coerciţii (în primul rînd de cea anterioară, căci libertatea nu se impune) şi devine plenară în momentul în care îşi asumă reguli. Dat fiind caracterul profund social al limbii, aici, libertatea este plenară atunci cînd individul ajunge să trăiască şi să-şi asume toate cele trei stări prin care poate trece: aceea de producător al unui mesaj, de receptor al acestuia şi aceea de (re)creator şi deţinător al sistemului, cînd ajunge să se identifice cu sistemul. Toate acestea deoarece individul nu poate fi conceput doar ca o subsecvenţă a comunităţii, ca un dat perisabil. Comunitatea este mai mult decît individul şi decît simpla însumare a indivizilor numai întrucît, la comunitate, fiecare individ participă cu şi dezvoltă inconsiderabil mai multe energii decît ar pune în act dacă ar fi izolat, în stare pur individuală. Creşterea dincolo de o anumită măsură a comunităţii, adică

BDD-B2-04 © 2005 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-20 19:57:22 UTC)

raţională are nevoie de un punct de reper. Oricare ar fi acesta (şi, realmente, el ar putea fi oricare), alegerea constituie şi recunoaşterea implicită a faptului că tot ceea ce derivă din acel punct constituie etapele unei deteriorări progresive. În momentul în care fiinţa umană se orientează către un uz revolut, considerînd că în punctul „originar" se află legitimitatea şi corespondenţa cu esenţele universale, aşadar autoritatea, forţa demiurgică, puritatea, sensul real etc., toate calităţile divine ale limbajului, în acel moment se acţionează în vederea încercării de recuperare a caracterului sacru al limbii, fără a putea acţiona cumva şi asupra propriei fiinţe. În fapt, torsiunile la care sistemul „originar" a fost supus, deteriorările succesive reprezintă nu doar simplul rezultat al uzului de către om al limbii. Vorbită de către fiinţa umană, dar şi vorbindu-se prin om, limba a fost supusă schimbărilor împreună cu acesta[6]. Alături de perisabilitatea oricărei acţiuni umane, inclusiv a celei fundamentale, prin întoarcerea la aceeaşi origine din care s-a mai plecat o dată, se recunoaşte şi că esenţa procesului care a materializat respectiva realitate este un dat perisabil. În acel moment, fixarea unui reper pentru a se asigura o stabilitate rezonabilă, amînarea relativităţii nu mai depind decît de forţa persuasivă prin care un text este impus ca sacru. Sub acest aspect, în domeniul limbii, conceptul 'limbă sacră' are un caracter practic întrucît procură un indispensabil reper şi o necesară călăuză, singurul lucru care eliberează acţiunea umană de caracterul ei fundamental natural.

Cel de-al doilea set de factori este de ordin raţional. Dincolo de orice mistică, fiinţa umană, edificată ca urmare a dezvoltării de procese cognitive, n-a putut să nu observe că adecvarea formală constituie singurul reper clar perceptibil, lipsit de echivocuri, asupra căruia este lesne să se convină în mod general, orice abatere de la conţinut astfel generată avînd şanse de a fi acceptată cu resemnare în faţa evidenţei formale. În plus, chiar la nivel cult, ceea ce domină în reprezentările şi conceperea realităţii rămîne elementul formal, singurul recognoscibil datorită unor caracteristici care se impun simţurilor prin evidenţă.

Invers, mai cu seamă în cazul textelor sacre, tendinţa de a urmări cu fidelitate conţinutul - avînd în vedere că sînt implicate sisteme lingvistice diferite (cu tot ceea ce presupune şi antrenează după sine această diferenţă), adică forme şi conţinuturi - poate conduce la suprapunerea şi reproducerea fericită a conţinutului, dar cu grave sacrificii ale formei. Întrucît, în ciuda unei posibile reproduceri fidele a conţinutului, în felul acesta se produc inerente distorsiuni la nivel formal, evidenţa cu care este dotat acest nivel face ca întregul act să fie perceput şi reprezentat mental ca o deformare, o trădare a textului, perceput mai cu seamă în dimensiunea sa formală. Temeiul - unul de ordin raţional - cel mai puternic şi care justifică prudenţa unei astfel de abordări stă în situaţia în care, urmînd această cale (întrucît sistemele lingvistice şi modul lor de funcţionare implică nu doar diferenţe formale, ci şi de conţinut), este posibil ca, la sacrificiului formei, să se adauge şi cel al conţinutului. Domeniul sensurilor, prin excelenţă supus echivocurilor, interpretărilor, posibilităţilor şi creaţiei, este atît de labil şi de specios încît reperele aproape că lipsesc. În acest caz, cu toate imperfecţiunile ei, forma rămîne singurul reper viabil, urmat adeseori pînă în cele mai mici amănunte, chiar dacă adeseori trădînd conţinutul, niciodată trădîndu-se pe sine.

---

descreşterea energiilor puse în comun de unii indivizi şi preluarea de către alţi indivizi a energiilor oferite de către terţi, duce la apariţia ideii aberante că, în general, o comunitate are o mai mare nevoie de anumiţi indivizi şi mai mică sau deloc de alţi indivizi. O primă consecinţă care apare este estomparea identităţii individului şi scăderea valorii acestuia. În plan profund, însă, faptul duce la estomparea şi disiparea valorilor realmente utile comunităţii, la enclavizarea individului, care devine producător doar de energii necesare propriei supravieţuiri, alături de comunitate, parazitînd-o oarecum. Este momentul în care comunitatea îşi reduce sever capacitatea de a progresa punînd în act energiile de care ar fi dispus, printr-o judicioasă organizare şi gestionare a acestora şi a propriilor structuri. Cercul vicios se închide în momentul în care noii indivizi care intră în contact cu comunitatea doar se aciuează în sînul sau la marginea comunităţii, refuzînd participarea reală la aceasta. Practic, abstracţia numită *comunitate* îşi pierde consistenţa şi trăsăturile de forţă începînd cu momentul în care, pe rînd, renunţă la indivizii care o însufleţesc, reducîndu-şi drastic capacităţile regenerative.

În acelaşi fel, neparticiparea reală a indivizilor la sistem, datorită neidentificării acestora cu el, amplifică pierderile de indivizi (fiind în firea lucrurilor, pierderile fizice sînt percepute cu o slabă acuitate), ceea ce provoacă schimbări în cadrul sistemului şi puternice modificări de uz, cu consecinţe profunde la nivelul normei. Acestea sînt agravate de faptul că - spre deosebire de situaţia în care individul dispare fizic - cel care, prin actele sale de limbaj, comite doar intruziuni în sistem, dacă reprezintă o forţă prin număr, poate polua, chiar ireversibil, uzul şi norma, ceea ce, în mod necesar, va conduce la reorganizări de sistem. Şi în acest caz, nu neparticiparea în sine este gravă (deşi, în timp, se slăbesc capacităţile regenerative ale sistemului, iar imunitatea acestuia, alături de forţa sa de refacere, scade periculos de mult), ci participarea parţială şi defectuoasă, cu călcarea condiţiei supreme a libertăţii: respectul regulilor jocului.

[6] Teologii consideră, în general, că inspirat este cel asupra căruia Duhul lui Dumnezeu a suflat şi s-a revărsat, în vederea transmiterii unui anumit conţinut. Deşi inspiraţia poate fi şi verbală, citarea, spre exemplu, de versete aparţinînd *Vechiului Testament* în cadrul atît a *Vechiului Testament*, cît şi a *Noului Testament*, nefiind exactă din punctul de vedere al termenilor, uneori fiind chiar interpretativă, adică referindu-se la sens, se poate conchide că şi la autorii textelor sacre inspiraţia a fost non-verbală.

BDD-B2-04 © 2005 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-20 19:57:22 UTC)

> Pe de altă parte, însă, credinţa în formă îşi are temeiurile ei bine precizate. În esenţă, scrierea umană derivă din reprezentarea obiectului prin desenul său. Forţa unei astfel de reprezentări grafice (care poate fi întâriă de materia pe care se află reprezentarea şi de materialul cu care acea reprezentare se efectuează), pictogramă, hieroglifă, literă derivă din aceea că reprezentarea stă pentru obiectul respectiv şi, mai mult, poate acumula toate tensiunile şi puterile obiectului încît devine obiectul însuşi. Din acest punct de vedere, un text nu mai este important prin sens (acesta devine o realitate doar pentru neiniţiaţi!), ci prin ceva mult mai simplu, mai evident, dar, totuşi, accesibil doar iniţiaţilor: prin formă. Reproducerea actelor arhetipale, a arhetipurilor, accesul la Divinitate şi la forţele prime ale Universului au loc, nu prin sens ci prin formă, cu condiţia reproducerii exacte, întocmai a formei. De aceea, chiar neînţelese, o insignă, un cuvînt, un gest ritualic pot declanşa procese generate de forţele primordiale, pot produce consecinţe inaccesibile celor care ar încerca acest lucru prin sens.

Referindu-ne în mod direct la textul biblic, este de remarcat că acest text prezenta anumite caracteristici care nu aveau nicicum darul de a uşura traducerea. Astfel, la nivel formal, particularităţile concepţiei, structurării şi expunerii textului generează dificultăţi întrucît este vorba despre a reface un text într-un fel anume construit, într-o limbă bine individualizată şi mult diferită de limbile indoeuropene[7]. Aici trebuie menţionat şi faptul că, în primă instanţă, problemele sînt generate de aceea că, în chiar limba în care s-a conceput şi construit textul, trebuie să fi existat dificultăţi în a scoate la suprafaţă gîndul sau procesul de exprimat. În plus, dacă este vorba despre *Vechiul Testament*, este aproape cert că textul a cunoscut o sinuoasă şi îndelungată geneză: mai multe şiruri de tradiţii orale s-au combinat sub forma a diferite texte, procesul de (re?)unificare continuînd, apoi, la nivelul acestora, conglomeratele rezultate fiind treptat modelate înspre formele astăzi cunoscute (încă foarte multe, incomplete şi necoincidente), întregul proces avînd drept constante reformularea, omisiunea, interpolarea şi, pînă la un moment dat, continua ajustare la variate cerinţe ale diferitelor realităţi. Aceasta înseamnă şi că textul este rezultanta contribuţiei mai multor generaţii, cu tot ceea ce presupune aceasta (diferenţe de concepţie, de nivel şi orientare culturală, aportul mai multor limbi şi dialecte semite etc.).

La nivel de conţinut, problemele care apar sînt generate nu atît de densitatea ideilor care ar fi de tradus, cît de diferenţele culturale, mentale şi de civilizaţie dintre cele două lumi: cea semită şi cea europeană, de felurite caracteristici ale celei dintîi, începînd cu universul onomasticelor de tot soiul, trecînd prin formele mentale ale unei alte lumi şi încheind cu felul în care se structurează şi relaţionează elementele concrete şi abstracte ale limbii[8].

> Aproape întreg *Vechiul Testament* a fost scris în limba ebraică, cu excepţia cîtorva cărţi scrise în caldeeană, şi a cîtorva scrise în greacă. La rîndul său, *Noul Testament* este scris în limba greacă, mai puţin *Evanghelia după Matei*, scrisă în syro-caldeeană (aramaică). Chiar dacă, în chipul limbilor semitice, ebraica a cunoscut o rată de schimbare destul de redusă, limba din vremea lui Moise devenise de neînţeles celor care au suferit în captivitatea babiloniană.
>
> Literatura ebraică din vremea lui Moise indică o limbă avîndu-şi aspectul literar în curs de constituire, căutîndu-şi termenii specializaţi şi sintagmele printre termenii şi expresiile arhaice. Existenţa unei stări de evoluţie relativ avansate este probată şi de situaţia scrierii. Scrierea alfabetică nord semitică exista cu mult înainte de Moise, care trebuie să fi cunoscut destul de bine scrierea egipteană, tehnicile de scriere, cuneiformele şi scrierea acadiană. Însuşi studiul *Pentateuhului* arată că autorul sau autorii acestuia era(u) obişnuit(i) cu scrierea şi cu lectura peste nivelul mediu. Ca şi contemporanii lor de altfel, evreii erau buni scribi şi copişti, cunoscînd şi asumîndu-şi într-un înalt grad principiul fidelităţii[9]. După Samuel, limba ebraică se cultivă, se eliberează de arhaisme, schimbările din plan economic, politic, administrativ şi cultural-spiritual stimulînd dezvoltarea acesteia. Limba devine capabilă să exprime idei de profunzime fin nuanţate, sintetizînd spiritul ebraic într-un mod elegant. Poezia şi profetismul exersează limba în direcţia apariţiei şi înfloririi unui gen poetic şi a unuia oratoric. Începînd cu etapa captivităţii puritatea limbii are de suferit căci pătrund formele străine ale opresorului, dar şi cele ale populaţiilor (mai ales aramaice) cu care evreii intră în contact, nu atît datorită uitării, cît datorită imposibilităţii de a mai exersa şi dezvolta limba în condiţii de libertate. De aceea, ca o reacţie, dar şi urmînd tendinţe fireşti de conservare, se produce un oarecare recul către arhaismele şi formele epocii lui Moise. Multe expresii idiomatice, construcţii - unele caracteristice ebraicei, altele comune grupului de limbi semite şi orientale din care face parte -

[7] Avem în vedere că pînă şi puţinele pagini scrise în limba greacă au fost cel puţin gîndite în aramaică, iar unele dintre acestea în mod cert au trecut în prealabil, sub forma ciornelor, prin aceeaşi limbă - poate cu excepţia textelor scrise de Luca.

[8] La acestea se adaugă faptul că prima limbă ţintă - din punctul de vedere al studiului nostru limba greacă - a avut, alături de această dificultate originară, propriile ei dificultăţi în a înţelege şi reda acel text, ca formă şi conţinut.

[9] „Non addetis ad verbum, quod vobis loquor, nec auferetis ex eo: custodite mandata Domini Dei vestri quae ego praecipio vobis" (*Deut*., 4, 2), „Haec dicit Dominus: «Sta in atrio domus Domini, et loqueris ad omnes civitates Iuda, de quibus veniunt ut adorent in domo Domini, universos sermones, quos ego mandavi tibi ut loquaris ad eos: noli subtrahere verbum, si forte audiat et convertrantur unusquisque a via sua mala: et paeniteat me mali quod cogito facere eis propter malitiam studiorum eorum»" (*Ier*., 26, 2-3).

BDD-B2-04 © 2005 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-20 19:57:22 UTC)

vor pătrunde în *Vechiul Testament*. În captivitate, ebraica este treptat înlocuită ca limbă vie cu caldeeana, de altfel puţin diferită de ebraică. Ebraica devine limbă liturgică şi savantă. Spre sfîrşitul sec. I î.e.n. limba în uz va fi syro-caldeeana, aceea pe care o va utiliza şi Isus Hristos. Într-o perioadă destul de întinsă de timp, aşadar, datorită condiţiilor de viaţă, determinate istoric, limba textelor sacre ajunge să prezinte importante diferenţe faţă de limba vorbită în mod curent de către populaţia căreia îi aparţineau respectivele texte.

Nevoia de a înţelege textul sacru, prezentă atît la evreii din Asia, cît şi la cei din Egipt, a condus la necesitatea traducerii acestuia din ebraică, limbă pe care nici unii, nici ceilalţi nu o mai înţelegeau. Traducerea s-a făcut în caldeeană pentru cei dintîi, şi în greacă pentru ceilalţi. Prima a fost numită *targum*, de la cuvîntul caldeean care avea sensul 'traducere (interpretativă, parafrază'). Cealaltă va deveni *Septuaginta*.

Destul de complexă şi neelucidată pe deplin, istoria *targum*-urilor pare a-şi avea începuturile în captivitatea babiloniană. În contextul înlocuirii treptate a ebraice cu aramaica, fără ca acest fapt să elimine nevoia de Lege, evreii vor continua să citească, în sinagogă, Legea în ebraică, dar o vor reda poporului oral, traducîndu-o în aramaică, aceea care devenise limbă maternă. Orale la origine, unele conservatoare, altele mai libere, altele chiar interpretative, *targum*-urile nu pot fi fixate cu precizie în timp.

Deşi la nivelul întregului teritoriu pe care evreii îşi aveau comunităţile şi sinagogile, rezultatele la care *targum*-urile ajunseseră trebuie să fi prezentat diferenţe, este plauzibil ca, atunci cînd au început a fi scrise, în caldeeană, aceste *targum*-uri să fi avut un unic punct de plecare, în esenţă acelaşi cu cel pe care îl vor avea şi massoreţii. Dincolo, însă, de problema traducerii, aceşti învăţaţi s-au lovit de problemele de înţelegere pe care textul vechi avea să le pună contemporanilor lor, mai cu seamă majorităţii care nu avea o cunoaştere profundă a Legii. De aceea, traducînd cu mijloace destul de primitive, autorii *targum*-urilor au oferit cititorului felurite explicaţiile lămuritoare. Făcînd schimbări şi adaptări formale şi de conţinut destul de importante, introducînd explicaţiile în text, totul în vederea facilitării înţelegerii textului, traducătorii au făcut ca *targum*-urile să devină nu doar simple versiuni traduse ale textului sacru, dar şi nişte parafraze ale acestuia[10].

La rîndul lor, evreii care după căderea Ierusalimului sub Nabucodonosor au fugit în Egipt evitînd astfel deportarea, şi care s-au răspîndit în nordul Africii, vor avea urmaşi care, mulţumită privilegiilor pe care Alexandru le-a acordat evreilor după întemeierea Alexandriei, se vor aduna în Alexandria, într-o puternică comunitate cultural-spirituală şi economico-administrativă. Nevoia resimţită de aceşti evrei de a avea textul sacru tradus în limba pe care o vorbeau a fost complinită prin apariţia *Septuagintei*[11]. Limba greacă la care ne raportăm în acest moment este reprezentată de dialectul vorbit în lumea greacă de după Alexandru, dialectul alexandrin, diferit de greaca clasică. Dialectul alexandrin este un amestec de dialecte greceşti, un aspect popular comparabil cu ceea ce avea să deţină şi latina după sec I e.n. Acest aspect, însă, graţie activităţii rodnice a învăţaţilor din Alexandria, va deveni limbă literară spre sfîrşitul secolului al III-lea î.e.n. Datorită numărului foarte mare de ebraisme, de expresii idiomatice după tipare ebraice şi aramaice, greaca biblică nu este întocmai cu dialectul alexandrin şi departe de greaca clasică[12]. Evident, între această versiune şi cea a *targum*-urilor (adică între *Septuaginta* şi *Biblia Hebraica*), există oarecari diferenţe date, în primul rînd, de mss. pe care cele două rînduri de traduceri le-au avut la bază. Se pare că evreii din Egipt au urmat texte ebraice scrise cu caractere feniciene, în vreme ce ceilalţi au mers mai degrabă pe urma unor texte scrise cu scriere pătrată[13].

Datorită situaţiei înfloritoare a evreilor din lumea elenică, apoi a răspîndirii creştinismului, *Septuaginta* se multiplică şi distribuie foarte rapid, ceea ce va conduce, totodată, la numeroase greşeli şi corupţii la nivelul textului. Destul de repede, aşadar, apare nevoia unor revizii.

Alături de *Codex Vaticanus*, o versiune destul de pură care reproduce textul vechi, de *Codex Alexandrinus*, care se inspiră din *Hexapla* şi este atentă la textul massoretic, şi de *Codex Sinaiticus*, acesta mai apropiat adeseori de textul *targum*-urilor, există cîteva texte importante care încearcă să refacă *Septuaginta*.

Unul dintre acestea este versiunea lui Aquila, grec din Sinope, convertit la creştinism, dar excomunicat din Biserică datorită preocupărilor sale accentuate de astrologie, şi trecut la iudaism. Învăţînd ebraica de la Eliezer şi Iosua, avînd ca maestru pe Akiba, el va da o traducere utilizată şi citată de către unii Părinţi ai Bisericii, mai ales în scopuri polemice. Traducerea lui Aquila este excesiv de literală. Interesat mai întîi de formă şi apoi de sens, el ţine să păstreze numărul de cuvinte, să facă transparente etimologiile acestora, să redea expresiile idiomatice ale

---

[10] Într-un alt sens, massoreţii, cei care transmit textul reconstituit cu fidelitate (şi a căror activitate de desfăşoară aproximativ între anii 500-1000), urmînd vechilor scribi (sopherim), înţeleg în mod complex şi superior sarcina pe care şi-au asumat-o şi corectează de multe ori segmentele greşit transmise ori dubioase (*ketib* 'ceea ce este scris' se corectează prin *qeri* 'cum se citeşte') şi chiar elimină segmentele pe care le-au considerat a fi străine textului iniţial.

[11] Iniţial, aceasta conţinea *Pentateuhul*, celelalte cărţi ale *Vechiului Testament* fiind traduse ulterior, într-un interval de timp mai larg decît cel în care s-a tradus *Septuaginta* propriu-zisă.

[12] Diferenţa de ebraisme dintre *Vechiul Testament* şi *Noul Testament* arată şi măsura în care evreii care au lucrat la aceste cărţi reuşiseră să se elenizeze. Cu toate acestea, nu există carte biblică lipsită de ebraisme.

[13] În etapa arhaică, evreii scriau cu caractere luate de la fenicieni. Treptat, vor pătrunde caracterele aramaice, care le vor înlocui pe cele dintîi, şi care, datorită caligrafilor, vor deveni pătrate. De asemenea, scrierea consonantică, suficientă cît timp ebraica era vorbită, va fi, cu destule rezistenţe, adaptată la noile realităţi ale limbii printr-un sistem suplimentar de semnificare a vocalelor.

BDD-B2-04 © 2005 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-20 19:57:22 UTC)

ebraicei[14], motiv pentru care evreii i-au apreciat lucrul. Atît evreii, cît şi creştinii greci utilizau acest text întrucît facilita obţinerea unei imagini bune a textului ebraic. O altă versiune este aceea a lui Symmachos, text caracterizat prin eleganţă şi claritate. O a treia versiune îi aparţine lui Teodotion. Aceasta redă *Septuaginta* cu unele modificări luate din textul original, iar altele preluate de la Aquila. Este de remarcat, în aceaxstă versiune, cartea lui Iov, prezintă numeroase interpolări[15].

Încercînd să se întoarcă la textul *Septuagintei*, dar şi pentru a observa relaţia exactă dintre acesta şi textul ebraic, Origene (reprezentant al Şcolii din Alexandria, care va compara triada corp-suflet-spirit cu triada sens literal-sens moral-sens mistic, şi care, în lupta cu excesele celor ce iau în sens literal ceea ce trebuia luat metaforic, exagerează accentuînd sensul alegoric) va lucra la o versiune colaţionată a mai multor texte. El va alătura pe coloane textul lui Aquila, pe cel al lui Symmachos, pe cel al lui Teodotion, *Septuaginta*, la care se raportau cu toţii, apoi textul ebraic, pe două coloane: una cu caractere ebraice, alta cu caractere greceşti. Ulterior va mai adăuga textului trei coloane, reprezentate de alte versiuni greceşti. Deosebit de importantă este munca de filolog pe care Origene o face, indicînd prin semne diferenţele dintre versiunile comparate (lecţiuni diferite, omisiuni, adăugiri etc.) şi scriind comentarii marginale, în general explicative.

O altă traducere a *Septuagintei* o va furniza Lucian din Samosata, la începutul secolului al IV-lea e.n.. Aceasta este o combinaţie de variante, chiar dacă inegală, destul de reuşită totuşi, care are ca mărci principale substituţia sinonimică şi utilizarea aticismelor.

Tot de la Septuaginta se revendică şi versiunea latină a *Bibliei* de dinainte de Hieronym, cea care era utilizată în Biserică şi recunoscută de aceasta. În fapt, această *Biblie* nu era altceva decît *Septuaginta* în latină. Ca şi în cazul *Septuagintei*, răspîndirea textului scris în limba vulgară prin copiere a condus la apariţia mai multor variante. De aceea, papa Damasus încredinţează lui Hieronym revizia şi corectura versiunii recepte. Vrînd să ofere o reproducere corectă a originalului, Hieronym învaţă ebraica biblică, se documentează în Palestina, ia legătura cu doctorii evreii, cunoaşte traducerea literală, mentalitatea iudaică, face muncă de filolog, lingvist, istoric al culturii şi civilizaţiei. Hieronym va curăţa textul de glosele care fuseseră încorporate în text şi va elimina interpolările pe care le identifică (aceasta era sarcina sa iniţială). Compunînd o traducere care are ca bază textul ebraic[16], dar cu consultarea soluţiilor din *Septuaginta* şi *Hexapla*, Hieronym va îmbogăţi umanitatea cu o traducere elegantă, dar care nu renunţă la caracteristicile latinei, fidelă textului de bază, dar care combină armonios şi profitabil soluţiile fericite ale textelor consultate, totul într-un mod care conţine şi oferă rafinament şi accesibilitate.

Ceea ce este semnificativ pentru toate traducerile mai sus menţionate se referă la o constantă a acestora, una de natură să revele relaţia dintre forma şi conţinutul textului. Traducerile greceşti ale *Torei*, cea a lui Hieronym, traducerile moderne, în general toate traducerile, sînt superioare din punct de vedere al accesibilităţii şi calitativ traducerilor, efectuate în aceleaşi limbi, care redau cărţile profetice şi cele poetice ale *Bibliei*. Situaţia aceasta îşi are cauzele în faptul că multe expresii idiomatice, figuri rare sau dificile ale ebraicei nu pot fi redate ca atare în toate aceste limbi. În plus, gradul de pătrundere a textului de către traducători este obturat adeseori tocmai de imprecizia caracteristică limbajului profetic şi poetic, spre deosebire de limbajul pe care conţinutul *Pentateuhului* îl necesită. De aici, provine o parte a diferenţelor dintre textul ebraic, *Septuaginta Vulgata*, traducerile din alte limbi, precum şi o parte a stîngăciilor şi obscurităţilor pe care toate textele, (uneori chiar şi traducerile ebraice!) le înregistrează. La acestea se adaugă prezenţa sau lipsa anumitor intenţii[17] ale traducătorilor şi scribilor[18].

---

[14] Această caracteristică nu este o simplă tendinţă. Este o formă fundamentală de existenţă a traducerii şi are la bază o concepţie de esenţă semitică, atent elaborată. Aquila din Pont nu este singular, ci se aşează astfel într-o descendenţă, dar şi într-o ascendenţă, într-un lung şir de învăţaţi care, în cadre diferite, sub variate aparenţe, vor urmări aspectul formal al textului, vor încerca să relaţioneze sensul şi forma aşezînd la temelie forma, vor încerca să facă transferuri din perspectivă etimologică şi idiomatică etc. În esenţă, indiferent de limba în care vor traduce textul, toţi aceştia vor judeca textul exclusiv din perspectiva sacralităţii sale, considerînd că substanţa sa materială este cea mai preţioasă, singura care dă consistenţă tuturor categoriilor de formă, de conţinut, de sens, de valoare pe care textul le generează. Din perspectivă lingvistică, în felul acesta, limba sursă se reproduce în limba în care se traduce textul, ţinta nemaifiind o limbă, ci un tipar aidoma limbii sursă.

[15] De altfel, alături de Ester, Proverbe şi Esdra, Iov este, adeseori, mai curînd o parafrază.

[16] Întorcîndu-se la ebraică, textul lui Hieronym reuşeşte de multe ori să ocolească greşeli pe care textul grecesc le conţine.

[17] În cele din urmă, din perspectiva studiului nostru, este de o mai mică relevanţă buna sau reaua intenţie de la baza unei abateri produse în actul traducerii. Important rămîne faptul că astfel de greşeli se puteau produce atît la traducere, cît şi la scriere, dar şi la copiere.

[18] Este aproape cert faptul că, de regulă, traducătorul dicta textului unor secretari, după care acesta era transcris de un caligraf. Existenţa acestor momente era un factor care favoriza apariţia greşelii. În felul acesta apar adiţii, suprimări, inversiuni, glose, corecturi şi explicaţii marginale introduse în text. Că este vorba despre dictare şi greşelile pot apărea şi ca urmare a unor lecţiuni greşite stau mărturie şi greşeli precum: „deber 'moarte', pentru dabar 'cuvînt'de unde gr. θάνατον (*Is*., 9, 8); „laqem aniye hatsth'on, lecţionat likna'ani hatsts'on", de unde εἰς τὴν Χαναανίτιν, în loc de „propter hoc, i pauperes gregis (*Zah*., 11, 7) etc.

BDD-B2-04 © 2005 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-20 19:57:22 UTC)