

II. Prefețele

Traducerea textului biblic în limbile vernaculare, din perioada Renașterii, se face sub impulsul generat de filosofia Reformei. Chiar dacă avem a face cu texte care provin de la nativi români, traduse – cu sprijinul sau doar îngăduința vlădicilor și domnilor români – pe teritoriul românesc și de către indivizi care nu au aderat la Reformă, impulsul și spiritul actului de traducere se datorează Reformei. Înțelegînd că nu se pot opune unui curent atît de puternic, deoarece traducerea textului sacru în limbile populare care consumă acel text rămîne, în esență, un tip de acțiune general umană, clerul și clasa dominantă au putut imprima acestui tip de acțiune o amprentă ortodoxă, cu atît mai mult cu cît cei de la care plecase inițiativa nu urmăreau neapărat convertirea formală.

Caracterul esențialmente universal al ideii de a traduce textul sacru se observă și prin capacitatea acestei idei de a-și topi componenta universală în variatele spirite ale diferitelor comunități, fără a produce obstrucții ori distrucții ale acestora. Succesul nu a fost al doctrinei, ci doar al ideii că o religie care se adresează oamenilor trebuie să ajungă la aceștia în modalități inteligibile acestora.

Probabil că în încercarea de a afla care era destinatarul prim al vechilor traduceri românești care conțineau texte religioase, am fi mai aproape de adevăr dacă am considera că acesta nu era laicul de rînd, ci ecleziastul. Adică, aceste traduceri se adresează, în primul rînd, fețelor bisericesti de toate rangurile, apoi diferitelor categorii de oameni culti, unii dintre aceștia fiind inițiatorii traducerilor și răspîndirii acestora, mulți dintre ei erau giranții actului și cei care aprobau existența și circulația versiunii, și abia apoi anumitor categorii de laici, din clasa medie. În general, în spațiul românesc, textul sacru ajungea la marele public în mod mediat, prin lectura publică din biserică.

În provinciile românești, în general, nu se poate presupune existența unei pături care să fie interesată sau sensibilă la texte. Probabil că în Transilvania, situația diferă, însă datorită sașilor și maghiarilor, pe care Reforma i-a reorganizat destul de repede. Capabili de dinamism social,

avînd structuri mentale conforme ideii de comunitate organizată în mod liber, precum și disponibilitate către discursul rațional, aceștia vor fi lesne pătrunși de noile idei. Atît prin discursurile însoțitoare, cît și prin ideea de bază, noile texte și discursul misionarilor erau preponderent raționale, destinate unui public avînd o structură mentală în concordanță cu ceea ce se petrecuse în gîndirea Occidentală în ultimele sute de ani.

În ceea ce-i privește pe români, însă, tradiționalismul conservator și relativa uniformitate socială nu puteau constitui un mediu propice pentru imboldul de a recepta textul sacru în alte modalități decît cele consacrate. Publicul românesc – imun la argumentația dialectică – era departe de mentalitatea occidentală, în care individul exista ca membru al unei comunități autonome, care trecuse de la legi naturale la legi raționate, care se constituise și funcționa în baza unor principii, nefiind o simplă formă de existență gregară, aflată la dispoziția unui stăpîn.

Reticența omului de rînd față de contactul direct cu textul sacru, în general, este o caracteristică importantă a mentalității dominante în zona de influență slavă. În vreme ce, în Occident (nu atît în cel catolic, romanic, cît în cel protestant, anglo-saxon), individul era încurajat să intre în contact direct cu textul sacru, retorica și convertirea urmînd momentului în care individul ajungea la un anumit nivel de cunoaștere (sau desfășurîndu-se concomitent), dincoace, asupra comunității s-a exercitat dintru început un proces retoric care nu punea la îndoială adeziunea tuturor indivizilor la confesiune și nici nu solicita mai mult decît urmarea unui cod comportamental. Practic, predica nu avea darul de a converti, de a explica din perspectivă religioasă aspectele unei vieți sociale complexe, poate parțial de a întări periodic o credință, cu siguranță de a oferi săptămînal credinciosului asigurarea face parte din propria comunitate.

Lucrul acesta era (și încă a rămas) unul definitoriu. Cutumele sociale și cele religioase fiind strîns împletite și concrescute la români, transmiterea intactă, de la o generație la alta, a întregului complex de comportamente sociale și a mentalității care orînduiesc viața întregii comunități românești constituie moștenirea supremă, cea care asigură individualitatea, continuitatea și buna relație a acestei comunități cu Divinitatea.

În cele din urmă, însă, nu se va putea ocoli noul proces, adică traducerea *Bibliei*. Inițial cu ajutor extern (direct, indirect, evident, camuflat, și în diferite grade), apoi tot mai mult cu cărturari proprii, traducerea textului

sacru devine o activitate privită cu oarecare bunăvoință. Cu toate acestea, însă, chiar astăzi, mentalitatea populară nu concepe existența unei traduceri a *Bibliei* care să fie făcută de către traducători poligloți specializați, adică a unei traduceri lipsite de „binecuvântarea” sacerdotală, după cum nici lectura *Bibliei* nu este socotită printre necesități. Bisericile Occidentale s-au preocupat – încă din cele primele secole de creștinism – să coopteze și să pregătească învățați capabili să producă traduceri elaborate, încurajând totodată lectura textului sacru de către credinciosul de rând.

De aceea, în Moldova și în Muntenia instrumentul folosit de către Biserică au fost scrierile de tipul cazaniilor, în vreme ce în Transilvania mai degrabă s-au pus în circulație texte biblice. Cauza principală a acestui efect stă în felul în care a reacționat inițial Biserica Ortodoxă față de activitatea de traducere a textelor sacre. Ne fiind pregătită să facă față asaltului diferitelor confesiuni și modalități prin care Reforma încerca să se extindă pe teritoriul românesc, principala armă utilizată de Biserica Ortodoxă a fost boicotul. (Unul dintre argumentele importante în acest sens derivă din corecta interpretare a cauzelor pentru care destule tipografii care se ocupau cu traducerea și tipărirea unor astfel de texte au dat faliment, existând lacune importante în timp între apariția a două texte românești, în vreme ce textele în slavonă continuau să apară!) Prin secolul al XVII-lea, Biserica Ortodoxă își va dezvolta instrumente de apărare mai elaborate, cum sînt cazaniile, vieți de sfinți, scrieri apocaliptice și alte tipuri de texte care doar conțineau citate din textul biblic, cea mai mare parte a substanței lor fiind constituită din discursuri explicative și persuasive prin care se încerca consolidarea unei stări și a unui nivel de credință la care poporul ajunsese. Astfel de scrieri, alături de modalitățile în care au fost executate unele traduceri de la sfîrșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului următor, prezintă elemente ce îndreptățesc ideea unei Contrareforme.

Contactul cultural cu lumea protestantă a făcut ca în Transilvania lucrurile să evolueze sensibil diferit, atît în ceea ce privește stimularea accesului direct la textul biblic, cît și atitudinea față de *Biblie* și față de chestiunile religioase în general. Sferele cultural-spirituale diferite, mentalitățile dominante diferite au generat diferențe consistente sub multe aspecte, între cele două arii românești, delimitate conform sferelor de influență culturală în care se aflau.

II.1. Aparent, rolul prefețelor era acela de a furniza cititorului felurite informații semnificative, cum ar fi cele legate de istoricul textului, de inițiativa de a traduce respectivul text, de traducători, de revizori și alte elemente implicate, de spațiul și timpul apariției traducerii, alte informații din cele mai variate. De asemenea, tot aici ar fi locul în care sînt menționați (mai mult sau mai puțin encomiastic, și aducîndu-se mulțumiri) patronii traducerii - protectori sau/și inițiatori.

Cum se observă, prefața este locul în care cei ce conduc traducerea își creează posibilitatea de a se adresa ambelor categorii de „beneficiari”: celor care stăpînesc traducerea – ca autorități ce și-au dat girul și sub al căror patronaj traducerea se află –, apoi celor care se vor lăsa stăpîniți de ea – ca receptori direcți și indirecti ai textului. Avînd în vedere importanța receptorului în judecarea oricărui tip de discurs, judecata acestuia fiind hotărîtoare pentru soarta acelui discurs, a existat dintotdeauna tentația ca discursul să fie însoțit de un metadiscurs, de digresiuni explicative, de discursuri paralele, care înfășoară discursul principal, încercînd să înlesnească la maximum acceptarea acestuia. Practic, prefețele (și postfețele, eventual) sînt prilejuri create special pentru ca autorul traducerii sau compilației să se adreseze receptorului în mod direct. Caracterul ideal al acestora este dat, în primul rînd, de faptul că, în mod convențional, prefața își asumă rolul de a furniza informație pură, în cadrul unui discurs explicativ. Din acest motiv, receptorul are un anumit orizont de așteptare – în ceea ce privește tipul și calitatea informației –, ceea ce înseamnă și că el este mult mai deschis, aproape lipsit de reticențe și de spirit critic, într-o stare favorabilă preluării necritice și nediscriminatorii a textului construit de prefațator. Cel care scrie prefața va încerca să profite de această situație, știind că discursul explicativ este ușor de convertit în discurs persuasiv. La un alt nivel, și aici se întîmplă precum în anumite categorii de glose, unde traducătorul simte nevoia de a se justifica, de a orienta receptorul, inducîndu-i anumite opinii și anumite stări, spre a și-l face favorabil, în cele din urmă spre a-i obține acordul.

Desigur, nu toate textele cuprind prefețe. Manuscrisele, în general, pot prezenta doar scurte note referitoare la cel care a tradus, revizuit sau

copiat textul, precum și la locul și timpul respectiv. De regulă, tipăriturile au prefete, mai mult sau mai puțin întinse, centrate pe anumite aspecte. Ceea ce, însă, este comun tuturor acestor discursuri este dimensiunea persuasivă, prin care autorul respectivului segment încearcă să obțină bunăvoința și acceptul cititorului.

II.2. Acolo unde există, prefetele vechilor traduceri românești pot furniza informații variate, legate de geneza respectivei traduceri. Conținutul acestora, însă, nu este mereu de încredere. Din diferite motive, autorii prefetelor omit cu bună știință sau falsifică felurite tipuri de informații, căci prefetele erau destinate, în primul rând, contemporanilor lor – destinatari direcți sau indirecti ai acelor traduceri –, celor de a căror atitudine depindea destinul respectivei traduceri.

Avînd în vedere faptul că actul traducerii nu constituia un dat general acceptat, fiind un fapt supus feluritelor susceptibilități și era, cel mult, tolerat, prudențele traducătorilor textului biblic apar ca fiind justificate. Discursul prefetelor se datorează faptului că actul de traducere a textului sacru în limbile vernaculare fusese, vreme de mai mult de o mie de ani, prohibit. În conștiința credincioșilor, o astfel de inițiativă putea fi echivalentă cu o mică erezie. Ajungînd la o altă viziune asupra realității, protestantismul își construiește un tip de argumentație care are rolul de a înlătura cealaltă modalitate de a privi lucrurile. Ideea traducerii textului sacru într-o limbă vernaculară, conotată negativ și datorită provenienței ei occidentale și neortodoxe, avea de trecut două mari obstacole, care se reflectă în prefetele scrise pe întreg teritoriul dacoromân și adresate credincioșilor ortodocși.

II.2.1. Primul îl constituia însăși ideea de traducere a textului sacru. Cei care preiau și pun în act ideea traducerii acestuia vor împrumuta întregul eșafodaj persuasiv aferent, vor dezvolta unele argumente, pe altele le vor adapta la orizontul de așteptare și la structura mentală a comunităților în care vor promova traducerea textului sacru, și chiar vor încerca să construiască noi argumente, în

aceeași direcție. Faptul acesta poate fi observat și în spațiul românesc, unde se face apel la *ICor.*, 14, 19²⁵.

În mod constant și insistent, cu variate mijloace (raționamente, apel la autoritate, demonstrații de bunăvoință și deschidere față de eventuale corecturi), cititorul este rugat, cu o condescendență retorică, să nu judece întreprinderea înainte de a face o lectură (care, firește, de cele mai multe ori are proprietatea de a se „converti” la ideea că traducerea este un act benefic în sine). Apelul este urmat de scuzele adresate, în mod anticipat, aceluiași cititor, care ar trebui să aibă în vedere că traducerea aparține unor oameni supuși greșelii²⁶. Astfel se dezvoltă o

²⁵ La rigoare, trebuie subliniat că avem a face cu un caz tipic de extragere a unui enunț din contextul său, apoi de utilizare a lui într-un cu totul alt sens decât cel pe care acel enunț era destinat să-l construiască. În locul respectiv, Sfântul Paul se referă la o problemă concretă a Bisericii din Corint, la dezechilibrul care se produsese între „vorbirea în limbi” și „profeție”. În acest context se pronunță versetul pe care protestanții, într-un act de apel la autoritate, l-au făcut celebru: ἀλλὰ ἐν ἐκκλησίᾳ θέλω πέντε λόγους πῶ νοί μου λαλήσαι, ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσση (*Sept.*), „Sed in Ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui, ut et alios instruam: quam decem millia verborum in lingua” (*Vulg.*).

²⁶ Deși sub aspect rațional are două tășuri, acest argument face apel la toleranță din partea unei ființe cu înțelegere față de slăbiciunile omenești, situație în care – ca urmare a modalității retorice practicate și în mod aparent paradoxal – se află traducătorul, dar care este perceput ca plasat într-o poziție superioară celui la care se face apelul. De fapt, subiacent, avem a face cu o amenințare: „nu judecați, pentru a nu fi judecați!”. Vezi, de exemplu: „Mai apoi de toate, rugăm pre cetitorii ceștii cărți să nu ne giudece numaidecît, pînă nu vor socoti izvoadele și veți afla pre ce cale am îmblat. Adevăr, și noi oameni sîntem și am putut și greși, săva că am silit, den cît am putut, să nu greșim” (*Prefață* la NTB), „Pre tine, pravoslavnice cititoriu, cu umilință te rugăm, citind pre această sfîntă și dumnezeiască carte, unde vei afla niscare lunecături în lucrul acesta al nostru, să nu bleastemi, ce, ca un bun și cu buna inimă, îndireptează, și nu pune întru ponos, ce iartă, că și noi sîntem oameni aseamene, pătimași, ținuuți de slaba fire carea nu lasă nici pre un om a rămînea fără greșală. Că pre cît am putut, cu nevoință am lucrat și precum am aflat în

întreagă retorică pentru a persuade credincioșii în direcția mai întâi a acceptării ideii că textul sacru poate fi tradus și consultat în limba română. De la retorica transparentă a lui Coresi și pînă la aluziile subtile din *Biblia* de la 1688, toată perioada veche românească prezintă astfel de prefețe, fie că este vorba despre textul biblic propriu-zis, fie că avem a face cu scrieri religioase de alt tip.

II.2.2. O dată tratată ideea posibilității de a traduce textul sacru într-o limbă vernaculară, rămînea problema sursei urmate. Fiind vorba despre o idee provenită din lumea occidentală, adică din acea parte a Europei în care limba de cultură era latina, de la niște neortodocși în a căror viziune slavona nu putea constitui nici pe departe un reper central, clerul și cititorul trebuiau încredințați că sursa traducerii era greacă, slavă sau ebraică, limbi acceptate în lumea ortodoxă. De asemenea, în conștiința publicului și a ecleziaștilor – cel puțin la nivel aparent – nici o traducere dintr-o limbă vernaculară nu era acceptabilă ca sursă²⁷.

izvod, așa am dat și în tipariu. Ce te rugăm, iartă, că și tu să dobîndești iertăciune de la preaputernicul Dumnezeu, al căruia dar și milă și noi îl rugăm să fie cu tine pururea” (*Postfața* la BB). Vezi și Prefața la PO: „și le dăruim voo, fraților rumâni, și cetiți și nu judecareți necetind mainte, că veți cu adevăr a afla mare visticariu sufletesc. Noi pentru dragoste lui Domnedzeu am ustenit; n-au, iară, întors mîna de înger, ce mîna grea păcătoasă; să veți afla ceva greșit pre a ceriului Domnu, cum că el fie adevărătura că nu e cu voie noastră acea greșală, pentru aceea cetind toți vare în ce mîna va sosi, blagosloviți cum și Domnedzeu să blagoslovească pre voi. Amin. (...)”.

²⁷ „de te vei osteni a cerceta pre amăruntul înțeleșul al aceștii Sfinte Scripturi și de-l vei potrivi cu niscare izvoade, afară den ceale elinești, lătinești, au slavonești, au a altora limbi, și nu să va potrivi, să nu te grăbești îndatăș cumva a defăima, ce să cauți că, între alte izvoade elinești, vei afla izvod ce au fost tipărit la Francofort, care izvod oaste duple cel vechiu al 72 de dascali ovreai ce Ptolomeu Filadelful au făcut de au tălmăcit Scriptura Sfintă cea Veache de pre limba ovreiască pre elinească. Tălmăcitorii, dară, ai aceștii Scripturi pre acela l-au ales mai adevărat și duple acela au și tălmăcit” (*Postfața* la BB).

Fie că privim la postfața din BB, fie că privim la prefața din NTB, unde se spune: „Ce numai aceasta să știți că noi n-am socotit pre un izvod, ce toate cîte am putut afla, grecești și sîrbești și lătinești, carele au fost izvodite de cărtulari mari și înțelegători la carte grecească, le-am cetit și le-am socotit; ce mai vîrtos ne-am ținut de izvodul grecescu și am socotit și pre izvodul lui Eronim, carele au izvodit dintîiu din limbă grecească, lătinește, și am socotit și izvodul slovenescu carele-i izvodit slovenește din grecească și e tipărit în Țara Moscului. Și socotind aceastia toate, varecarea au îmblat mai aproape de cartea greciască, de pre aceaia am socotit, însă de cea greciască nu ne-am depărtat, știind că Duhul Sfînt au îndemnat evanghelistii și apostolii a scrie în limbă grecească Testamîntul cel Nou, și cartea grecească iaste izvodul celorlalte” observăm două lucruri. În primul rînd, autorii vor să transmită ideea că, în concepția lor, sursa grecească este de maximă autoritate, textul lor fiind conform cu acesta. Totuși, de fiecare dată, ei menționează și traduceri ale altor limbi, pe care le-au consultat, comparat, cunoscut. De asemenea, cînd se adresează cititorilor (desigur, cei foarte competenți și, mai cu seamă, din rîndul clerului), discursul are în vedere ca pe ceva subînțeles practica consultării mai multor traduceri și versiuni ale *Bibliei*.

Așadar, deși se afirmă că sursa grecească orientează pe traducători, cel mult este vorba despre înfîietate și nu de exclusivitate. Practic, se afirmă că în spațiul românesc al secolului al XVII-lea – și nu doar în mediile traducătorilor – circulau mai multe versiuni ale textului biblic (ale limbilor considerate sacre, dar și ale limbilor vernaculare) și că traducătorii nu aveau în vedere o singură sursă.

Indiferent de situația reală, nimeni nu putea afirma în mod deschis lipsa sursei slavone și prezența celei latine sau a unei surse occidentale. Aproape de sfîrșitul secolului al XVI-lea, *Palia* de la Orăștie intră în categoria textelor exemplare sub acest aspect, în sensul că traducătorii acesteia nu au curajul de a-și declara sursele reale: maghiară și latină²⁸.

²⁸ Deși însuși Luther declarase că latina (*Vulgata*, în speță) nu poate constitui un model pentru o traducere reală a *Bibliei*, soluția fiind întoarcerea la sursele prime, adică la ebraică și la greacă, *Vulgata* a constituit, alături de textul german (de același rang cu textul latin, socotind din perspectiva

Abia la mijlocul secolului următor, *Noul Testament* de la Bălgrad, text avînd o cu totul altă autoritate și girat de către o înaltă față bisericească, va face acest pas²⁹.

II.3. Un text precum *Palia* de la Orăștie poate fi privit din numeroase perspective, ca act cultural, lingvistic, religios etc., fiecare dintre acestea evidențiind anumite trăsături ale acestei tipărituri. Oricare dintre perspective, împreună cu concluziile ce decurg din respectivele focalizări ale cercetării și ale discursului, trebuie să țină seamă de caracteristica definitorie și esențială a *Paliei* de la Orăștie: aceasta este o traducere avînd la bază două surse, dar pe care nu le declară.

Primul dintre lingviștii români care privește la textul *Paliei* de la Orăștie cu o mare luciditate și cu spirit critic, științific, este Iosif Popovici, care, în anul 1911, publică pe această temă un articol polemic. Respectivul articol decurge dintr-o cercetare temeinică a textului, pe baza unei bune cunoașteri a acestuia³⁰. Reacionînd cu fermitate la tot felul de aprecieri, mai mult sau mai puțin încărcate de entuziasm liric, și care însoțeau *Palia* de la Orăștie ca o ie sărbătorească, Iosif Popovici arată cît de vagi pentru știință sînt elementele *Prefeței* PO și, mai ales, cît de nelalocul său

lutheriană), una dintre sursele la care traducătorii din spațiul maghiar și din Transilvania au privit.

²⁹ Sursă latină va fi declarată, dar pe ultima poziție, ceea ce nu concordă cu poziția și cu ponderea ei în cadrul traducerii.

³⁰ Articolul lui Iosif Popovici (*Palia de la Orăștie 1582*, în AA, mem. secț. lit., seria II, t. XXXIII, 1911, p. 517-538) arată cît de lipsite de credibilitate pot fi afirmațiile din *Prefața* tipăriturii și, mai cu seamă, cît de greșit este să se facă afirmații pe temeiul acestora, fără a se opera necesarele verificări. Opiniile aici vizate nu erau rezultat al unei consultări critice și atente a *Paliei* de la Orăștie, ci doar niște aprecieri de suprafață. Deși veneau de la învățați de marcă (precum Nicolae Iorga), întrucît respectivele considerații se bazau pe afirmațiile, neverificate, aflate în *Prefața* tipăriturii, precum și pe o imagine globală carentială asupra culturii române vechi – imagine pe care tocmai cercetarea atentă și imparțială a unor astfel de scrieri ar fi putut-o lumina –, toată încărcătura emoțională pozitivă și toată buna-credință a unor astfel de considerații rămîn lipsite de orice valoare în plan științific.

ar fi actul de a face din ele un punct de plecare, în loc de a proceda la o verificare a acestora, prin datele furnizate de text.

Studiul lui Iosif Popovici este important și întrucât subliniază importanța influenței calvine (în mod direct, asupra unei zone a Transilvaniei, indirect, asupra unei zone foarte largi a teritoriului românesc), într-o anumită etapă a dezvoltării culturii și civilizației românești. Fără a exagera această interferență, învățatul român arată că, neducându-și pînă la capăt consecințele în plan religios, curentul calvinist a reușit, prin influență directă și indirectă, să contribuie la dezvoltarea culturală, precum și în planul mentalității.

Cel mai asiduu și mai competent cercetător care s-a ocupat cu studierea *Paliei* de la Orăștie a fost Mario Roques. Acesta a susținut că PO reprezintă o traducere a unui text maghiar și a unei ediții a *Vulgatei*³¹. Concluzia acestui învățat decurge dintr-o analiză atentă a textului, urmată de o argumentație solidă – model de cercetare științifică pentru primul sfert al secolului al XX-lea. El găsește și urmărește criteriile relevante pe care le aplică în mod riguros, stabilind că sursele PO au fost *Pentateuhul* lui Heltai și o ediție a *Vulgatei*.

II.3.1. Prefața PO este exemplară pentru a înțelege felul în care autorii unor astfel de texte înțelegeau să folosească prefețele. Aceasta ne spune următoarele: „Cu mila lui Domnedzeu și cu ajutoriul Fiiului și cu săvîrșitul Duhului Sfînt, **eu Tordași Mihai, ales piscopul românilor în Ardeal, și cu Herce Ștefan, propoveduitorii Evangheliei lu Hristos, în orașul Căvăran Șebeșului, Zacan Efrem, dascalul de dăscălie a Șebeșului și cu Peștișel Moisi, propoveduitorul Evangheliei în orașul Logojului, și cu Achirie, potropopul varmigiei Henedoriei, ținum într-una pentru jelianie Scriptureei sfînte, că vădzum cum toate limbile au și înfluresc întru cuvîntele slăvite a lui Domnedzeu, numai noi românii pre limbă nu avem, pentru aceea, cu mare muncă, scoasem den limbă**

³¹ Vezi M. Roques, *L'original de Palia d'Orăștie*, în *Mélanges offertes à M. Émile Picot* (...), tome second, Paris, 1913, p. 515-531, precum și studiul introductiv la ediția pe care același învățat o întocmește pentru *Palia* de la Orăștie.

jidovească și grecească și sîrbească pre limbă românească 5 cărți ale lui Moisi prorocul și 4 cărți ce se chemă Țrstva și alți proroci cîțva, și le dăruim voo, fraților rumâni, și cetiți și nu judecareți necetind mainte, că veți cu adevăr a afla mare vistiariu sufletesc. Noi pentru dragoste lui Domnedzeu am ustenit; n-au, iară, întors mîna de înger, ce mîna grea păcătoasă; să veți afla ceva greșit pre a ceriului Domnu, cum că el fie adevăratură că nu e cu voie noastră acea greșală, pentru aceea cetind toți vare în ce mîna va sosi, blagosloviți cum și Domnedzeu să blagoslovească pre voi. Amin. Den mila lu Domnedzeu în dzilele lu Batăr Jigmon, voivodă Ardealului, dăruim den aceste cărți scris<e> a nostre, ceaste doo de întfîniu: Bitie și Ishod<u>.

Celui domn de steag și vestit viteadz Ghesti Freanți, alesu hotnogiul Ardelului și Țării Ungurești, lăcuioriu în Deva, cum aceste doo cărți să fie pîrgă pînă Domnedzeu va și alalte tipări și scoate. **Și măriia lu Ghesti Freanți fu cu tot agiutoriul, și le-au scris în cheltuială multă, și cu alți oameni buni încă lîngă sine, și le-au dăruit voo, frați românilor**, pentru aceea rugați pre Domnedzeu prentu mării lui.

Den mila lui Domnedzeu, **eu, Șerban diiacu, meșterul mare a tiparelor, și cu Marien diiac, dîndu în mîna noastră ceaste cărți, cetind și ne plăcură și le-am scris voo, fraților români (...)**.

Cu alte cuvinte, cinci personaje istorice: un episcop, un predicator, un profesor, iarăși un predicator și un protopop prezentau preocuparea comună de a deplînge faptul că textul sacru nu fusese tradus în limba română. Nu se poate nicicum susține ori argumenta că cei cinci ar fi traducătorii textului. Se poate crede că este vorba despre niște stîlpi ai societății și ai comunității, care au inițiat, finanțat și promovat întreprinderea. Deși despre toți cei menționați se susține, relativ la aceste cărți, că „le-au scos”³², „le-au scris”³³ și le dăruiesc tuturor

³² „**cu mare muncă scoasem** den limbă jidovească și grecească și sîrbească pre limbă românească 5 cărți ale lui Moisi prorocul și 4 cărți ce se chemă Țrstva și alți proroci cîțva, **și le dăruim voo**, fraților rumâni”.

³³ „**Și măriia lu Ghesti Freanți fu cu tot agiutoriul, și le-au scris în cheltuială multă**, și cu alți oameni **buni încă lîngă sine, și le-au dăruit voo**, frați românilor”; „eu, Șerban diiacu, meșterul mare a tiparelor, și cu Marien

românilor, modalitățile acestea de exprimare sînt caracteristice unor astfel de situații și nu arată că traducerea în sine s-ar fi făcut de cei care se adresează publicului, ci doar că le aparține (ca animatori), truditarii adevărați fiind mai puțin importanți decît inițiatorii, finanțatorii, puternicii zilei care au acceptat (sau determinat) producerea actului de traducere a textului sacru în limba vernaculară³⁴.

Prefață susține că grupul celor cinci: „**scoasem den limbă jidovească și grecească și sîrbească pre limbă românească 5 cărți ale lui Moisi prorocul și 4 cărți ce se chemă Trstva și alți proroci cîțva**”.

Informația legată de numărul cărților traduse (cel puțin douăsprezece)³⁵ poate fi considerată doar ca neverificabilă de către posteritate. Cu toate acestea, secvența: „Den mila lu Domnedzeu în dzilele lu Batăr Jigmon, voivodă Ardealului, dăruim **den** aceste cărți scris(e) a nostre, **ceaste doo de întîniu**: *Bitie și Ishod(u)l*. Celui domn de steag și vestit viteadz

diiac, *dîndu în mîna noastră ceaste cărți, cetind și ne plăcură și le-am scris voo*, fraților români, (...)”.

³⁴ În ceea ce privește traducătorii, neavînd încredere în *Prefață*, doar pe baza studiului traducerii este greu de spus care a fost numărul acestora. Dacă la acest text au lucrat mai mulți traducători, atunci coordonatorul lucrării trebuie să fi fost o personalitate extrem de puternică și de ascultată, care a reușit să conducă colectivul ferindu-l de incoerențe. Coerențele și incoerențele traducerii pot arăta că un grup de traducători nu ar fi adus atîta unitate acolo unde ea există, și nu ar fi creat diferențierile care apar. Chiar felul și locul unde textul cunoaște unitate și variabilitate constituie pledantul cel mai puternic în direcția unui traducător și a unui revizor sau a doi traducători ce-au lucrat împreună de-a lungul întregului text. Înfașșurarea textului, originile impulsurilor care au generat traducerea, precum și măsura în care acest text este rodul unei munci atente de elaborare (firește, cu scăpările ce țin de factorul uman și de epocă), nu ar fi cu neputință ca, într-una dintre fazele finale, textul să fi fost citit în prezența mai multor persoane pentru ca acestea să opineze asupra aspectului românesc și asupra inteligibilității, mai ales la lectură, a traducerii. Studiul textului ca traducere face ușor de acceptat această ipoteză.

³⁵ Cinci cărți ale *Pentateuhului*, patru ale regilor, măcar trei proroci, pentru a fi „cîțva”. Vezi și Iosif Popovici, *Leviticul*, în *Scrieri lingvistice*, p. 287-290.

Ghesti Freanți, alesu hotnogiu Ardelului și Țării Ungurești, lăcuiitoriu în Deva, *cum aceaste doo cărți să fie pîrgă pînă Domnedzeu va și alalte tipări și scoate*”, spune că, dintre numeroasele cărți pe care prefațatorii afirmă a le fi tradus, se oferă lui Ghesti Freanți primele două cărți - eventual, pînă la momentul la care următoarele vor fi tipărite și difuzate. Deci însăși prefața oferă certitudini doar pentru cele două cărți care au ajuns pînă la noi și, lucru semnificativ, tipărirea și difuzarea lucrării s-a referit doar la aceste cărți³⁶.

După cum s-a înțeles și arătat de către M. Roques și I. Popovici, în prima parte a secvenței, **„scoasem den limbă jidovească și grecească și sîrbească pre limbă românească (...)”**, se afirmă un neadevăr. Analiza lingvistică și traductologică a PO arată clar că sursele au fost doar două: textul maghiar al *Pentateuhului* lui Heltai și o ediție a *Vulgatei*. Totuși, neadevărul este învelit într-o aserțiune adevărată. Ceva mai sus se afirmase: „Cinci cărți ale lui Moisi prorocul, carele sînt întorse și scose **den limba jidovească pre greceaste, de la greci, sîrbeaste și într-alte limbi, den acealea scose pre limbă rumânească**”. Dacă în prima parte a secvenței, în mod deschis, se spune că *Pentateuhul* a fost tradus din ebraică în greacă, iar din greacă în slavonă, atunci această afirmație cu caracter general corespunde realității. Dacă ea vrea să inducă ideea că referirea privește și *Palia* de la Orăștie, atunci este o încercare de a induce un neadevăr. Procedul devine mai subtil în ultima parte a secvenței, unde se sugerează printr-o construcție lingvistică ambiguă că *Palia* de la Orăștie decurge din punerea la contribuție a surselor ebraică, grecească și slavonă. În realitate, este firesc să se înțeleagă că – după ce receptorul a fost înștiințat că *Pentateuhul*, ca text, a fost tradus din ebraică în greacă, iar din greacă în slavonă și în alte limbi – se afirmă că din aceste alte limbi

³⁶ În opinia noastră aceasta este încă o dovadă indirectă, dar de mare siguranță, că actul traducerii *Paliei* de la Orăștie nu se datorează Bisericii Ortodoxe, ci lumii protestante a Ardealului. Dacă celelalte cărți se aflau deja traduse, tipărirea lor nu a fost împiedicată, în primul rînd de factori de ordin financiar, ci de slabul impact pe care PO l-a avut asupra enoriașilor și preoților români. Această cale a fost abandonată aici, încercîndu-se altele.

el a fost tradus în română. Deși spus într-un mod care poate stârni confuzie, lucrul acesta - care corespunde realității - poate fi dedus fără probleme din întreaga secvență³⁷. Rămîne, totuși, secvența de la sfîrșitul *Prefeței*, în care se reia afirmația conform căreia: „*scoasem den limbă jidovească și grecească și sîrbească pre limbă românească 5 cărți ale lui Moisi prorocul (...)*”. Lucrul acesta, susținut cu maximă tărie este un neadevăr, calculat și convenabil, într-o lume care, din motive de ordin confesional, nu putea accepta adevărul mediului determinat cultural.

II.3.2. Studiul lingvistic al textelor din spațiul transilvan arată că traducătorii nu au apelat la unele dintre limbile înșirate în prefețe (slavonă, ebraică, greacă), ci au urmat calea pe care s-a mers în zonele în care se aflau factorii de influență culturală și de unde provenea curentul traducerii textelor sacre. Maghiara, latina și germana erau pilonii acestor texte. Din acest motiv nu surprind procedeele prin care se încearcă să se confere acestor traduceri un aspect ce-ar trebui să convingă că sursele lor sînt de extracție ortodoxă (slavonă și grecească).

Presiunile de a traduce, dinspre Occidentul reformat, au fost modulate de severa reticență a Bisericii Ortodoxe față de o astfel de idee, precum și de necesitatea ca sursele să fie cele acceptate în spațiul cultural-spiritual ortodox. În secolul al XVI-lea, textele moldovenești și muntenesți urmează surse slave, adică datorate influenței culturale slavone, iar cele transilvane urmează surse latine, maghiare, germane, adică datorate influențelor culturale maghiare și germane. Coincidența, în est, dintre spațiul cultural și cultural nu este afectată decît de circulația unora dintre textele transilvane, care trec munții și devin (precum înșăși ideea traducerii textelor sacre) modele pentru autorii de aici. În spațiul vestic, inițiatorii traducerilor și traducătorii au avut de căutat soluții care să rezolve incompatibilitatea dintre apartenența culturală și cea culturală a românilor.

³⁷ Nu în totalitate, deoarece *Vulgata* nu decurge exclusiv din *Septuaginta*, iar *Pentateuhul* lui Heltai decurge din textul ebraic. Chiar astfel, înșă, ceea ce interesează este că secvența nu afirmă în mod explicit că PO ar fi rezultatul traducerii textelor ebraic, grecesc și slavon.

În spațiul transilvan, traducerile urmează impulsurilor Reformei și vizează categorii concrete de populație, punându-se la dispoziție spre lectură, particulară și publică (în Biserică). În zona estică și sudică românească, cel mai adesea, principalii beneficiari avuți în vedere erau textul propriu-zis, adică limba și cultura română, apoi o categorie subțire de cititori și utilizatori ai textului sacru. Aici, când traducerile nu decurg din ambiția vreunui domn care voia să își asocieze numele unui act cultural de amploare (cazul BB), ele par a fi făcute, mai ales, pentru a contracara efectele circulației de peste munți a textelor religioase. Ca orice produs generat de nevoile de sincronizare cu spiritul și realizările vremii, acesta răspundea nu unor nevoi organice imediate și resimțite ca urmare a dezvoltării societății, ci unor calcule.

II.3.3. Analiza *Paliei* de la Orăștie sub aspect lexical³⁸ este în măsură să ofere evidențe privind sursele ei. Numeroaselor elemente lexicale moștenite din latină li se alătură multe elemente de origine maghiară – firești într-o zonă în care contactelor directe dintre români și maghiari li se adăuga dominația politică, socială și culturală maghiară. Dar acest text conține destul de multe elemente de origine slavă, adesea suspecte într-o arie în care influența slavă (cultă sau mai veche) nu poate fi considerată ca fiind definitivă ori, măcar, atractivă³⁹.

Analiza vechilor texte românești, mai cu seamă traduceri, arată că structuri caracteristice textelor redactate în slavonă pot fi prezente în

³⁸ Analiza la nivel sintactic nu evidențiază decât relația textului românesc cu adevăratele sale surse. Dotat cu vizibilitate pronunțată, extrem de convingător, nivelul lexical este cel asupra căruia trebuia să-și exercite presiunile un traducător care avea de convins un cititor de orientarea traducerii. De aceea, alături de simpla tăcere a nivelului sintactic, atunci când este vorba despre presupusa sursă slavă, nivelul lexical este ideal pentru a analiza nu doar influențele reale pe care o sursă presupusă le-ar fi exercitat asupra unei traduceri, ci și eventualele influențe induse aici de către traducător.

³⁹ Pentru zona de proveniență a *Paliei* de la Orăștie, se poate vorbi, pînă la un anumit punct, de existența unei influențe dinspre sîrbocroată. Ținînd seamă de această realitate, trebuie menționat că nu se poate pune prea mult pe seama acesteia, astfel încît să devină marcantă.

texte românești chiar dacă respectivele texte românești nu decurg nicicum din vreun text slavon. Fie că este vorba despre o traducere precum PO - efectuată din maghiară și latină, într-un spațiu românesc liber de influența slavă populară sau cultă - fie că este vorba despre *Cronografele* traduse din limba greacă sau de BB - text dator limbii grecești -, prezența (cu o mai mare sau mai mică evidență), în aceste texte, a structurilor slavone este o realitate explicabilă istoric.

Toate acestea, însă, nu semnifică în mod necesar că printre sursele respectivelor texte s-ar fi aflat și un text slavon. Fie că este vorba despre un text produs în zona românească aflată sub o puternică influență culturală slavonă (Moldova și Țara Românească), fie că textul aparține spațiului transilvan, fie că perioada în care textul a fost produs este, sau nu este, aceea a slavonismului cultural, prezența structurilor slavone în respectivul text se explică prin factori mult mai importanți și de o mai mare amploare decât relația - și aceasta constrângătoare - dintre două texte aflate la capetele actului de traducere.

Spațiul cultural românesc estic și sudic s-a aflat, destulă vreme, sub influența culturii slavone. Chiar dacă românii din Transilvania erau separați politic de ceilalți români, și chiar dacă spiritul cultural străin implantat aici era profund diferit de spiritul cultural străin implantat peste munți, cele două părți ale unei comunități românești se raportau permanent una la cealaltă. În Moldova și în Țara Românească, textele și oamenii vor aduce numeroase elemente lexicale de origine maghiară, care vor dubla termenii uzuali acolo și, în unele cazuri, vor sfârși prin a se impune. Tot astfel, în Transilvania, textele vor prelua structuri și elemente de exprimare caracteristice textelor moldovenești și muntenești, împrumutate din slavonă sau create de către români pe baza acelui model. În general, pe întregul teritoriu românesc va avea loc un amplu proces de asimilare a unora dintre structurile de proveniență slavonă. Având în vedere situația creată prin promovarea ideii de traducere a textului sacru în limbile vernaculare, într-o primă etapă, până spre sfârșitul secolului al XVII-lea, chiar dacă amprenta dotată cu acțiune eficientă a fost de ordin cultural, factorul religios-cultural a constituit un important element de referință pentru astfel de texte. Deși dinspre spațiul transilvan spre cele moldovenești și muntenești au circulat oameni, texte, limbă, mentalitate, de natură să ajusteze multe dintre particularitățile românilor din spațiul cultural-spiritual din sfera de influență slavă, raportarea indivizilor și a comunităților la confesiunea

ortodoxă a fost una de rang identitar, confesiunea ortodoxă din spațiul românesc de pînă în secolul al XVII-lea fiind marcată de caracterul slav. La nivelul textelor, presiunile factorului religios cereau legitimarea limbii acestora prin prezența elementului slavon. Indiferent de limba din care se traduce, textele vechi românești pot prezenta structuri lexicale (sintagme, locuțiuni, expresii, elemente de terminologie) și chiar structuri sintactice provenite din slavonă, dominantă care, în acest spațiu creștin, a caracterizat un popor romanic orientat către ortodoxie.

În acest context, destul de mulți termeni de origine slavă, mai rar grecească, umplu textele transilvane în mod nefiresc, rupînd coerența lingvistică a acestor texte. Alături de textele al căror conținut era dat de traducerea textelor slavone, secolul al XVI-lea românesc prezintă destule alte texte al căror conținut era generat și orientat de texte de extracție vestică; toate, însă, purtau o etichetă și un ambalaj slavon.

II.3.3.1. Alături de termenii de origine latină și cei de origine maghiară, *Palia* de la Orăștie conține o cantitate însemnată de material lexical de origine slavă: *beli, blagoslovi, boală, bogat, bogăție, cinste, cinsti, clădi, clăti, destoinic, destoinicie, dihanie, dobitoc, dobîndă, dobîndi, drag, dragoste, duh, folos, folosi, găsi, găti, glas, gloată, goni, grăbi, grăi, grădină, grămadă, grămădi, greșeală, greși, grijă, groază, grozav, har, hrană, hrăni, idol, iscoadă, ispiti, isprăvi, iubi, izbîndă, izvor, împrotivă, jale, jar, jelui, jirtvă, jivină, lesne, lovi, meni, milă, milostiv, mir, mirosi, mîndrie, mlădiță, mohorît, muncă, munci, năpăstui, năpastă, nărav, năroci, nărod, năsip, nemeri, nevoie, obicei, obidi, obraz, ocări, odihni, omori, osîndă, pagubă, părăsi, păzi, pită, plăti, plod, pod, podoabă, poftă, pofti, pojar, pomeană, pomeni, potop, prah, prigoni, pripă, privi, proroc, pustiu, rană, scump, scumpete, sfădi, sfat, sfătui, sfeșnic, sfinți, sfînt, sili, slăbi, slei, slobod, tăvăli, temniță, tocmeală, tocmi, uliță, usebi, vesti, voinic, voivodă, vraci, vrăji, vreame, vîrh, vîrstă, zăbovi, zdrobi, zid, zidi, zori etc.*

Aceste elemente lexicale nu fac parte din uzul unei comunități restrînsă, ci sînt larg cunoscute și este imperios ca ele să fie utilizate într-un text destinat „tuturor românilor”. Ele nu au relevanță pentru discuția de față, datorîndu-se stratului de elemente care a pătruns limba

română încă înainte de pătrunderea maghiarilor în Transilvania, adică din suprastrat⁴⁰. Unele pătrund în limba română după primele contacte cu slavii (secolul al VII-lea), după care se vor stabili în perioada în care alte elemente lexicale (mai cu seamă termeni de creștinism) vor pătrunde, din aceeași direcție, după creștinarea primilor slavi (a doua jumătate a secolului al IX-lea). Astfel de elemente sînt la fel de irelevante în a demonstra o relație cultă cu slavona, pe cît de irelevante ar fi elementele moștenite din latină în a demonstra că o anumită carte biblică ar fi tradusă după *Vulgata*.

II.3.3.2. Termeni precum: *dosadă, dosădi, dver, hrăborie, izvodi, de iznoavă, milcui*⁴¹, *milosîrd, nămist, nepotrebnic, niștotă, peasnă,*

⁴⁰ Chiar dacă avem în vedere procesul - destul de asiduu condus și desfășurat, caracteristic zonei în care au existat contacte între români și maghiari - prin care elementul slav a fost concurat de către cel maghiar, fiind învins sau doar trecut în zonele „rarefiate” ale sistemului paradigmatic al limbii (proces similar cu cel exercitat de elementul slav asupra elementului latin moștenit), nu putem considera că astfel de termeni erau necunoscuți traducătorului și că pentru aducerea lor în text ar fi fost nevoie de un efort special sau de urmarea unei surse slavone. Dimpotrivă, avînd în vedere procesul schițat, prezența, în textul *Paliei* de la Orăștie, a termenilor de origine slavă care nu mai aveau curs sau deveniseră rari pe teritoriul pe care PO a fost elaborată, este un indice relevant al dorinței traducătorului de a utiliza astfel de termeni. Faptul că receptorul local și de rînd al unei astfel de traduceri ar fi putut fi ușor descumpănit va fi compensat prin aceleași procedee.

⁴¹ În ciuda prezenței acestui verb în PO [„Plecă capul acel bărbat și se *milcui* Domnului” (*Gen.*, 24, 26), „Feyet hayta a firiu es *imada* az WRat”, dar: „Et benedicens homo *adoravit* Dominum, et dixit”], prin toate celelalte caracteristici ale sale, versetul urmează textului maghiar. De altfel, prezența verbului *a (se) milcui* în textele muntenești și moldovenești ale secolelor al XVI-lea și al XVII-lea se datorează influenței slavone culte. [El se mai înregistrează, spre exemplu, în: „Să cînte ție slava mea nu *milcuescu*-mă” (PS.C., 30, 13); „Unde auziră *milcuiră-se* cu inima” (CB, FA, 2, 37). De asemenea, dintr-un motiv identic cu cel pentru care termenul este utilizat în PO, el mai apare și în: „*Milcuiți-vă* și jeliți și plîngeți, că rîsul vostru să va întoarce întru jiale, și bucuria voastră, întru amărăciune” (NTB, Iac., 4, 9)]. Prezența, în

pocrov, *poroboc*, *preastol*, *priiatnic*, *prietnicie*, *proceti*, *proidi*⁴², *proslavă*, calcuri precum: *acoperimînt*, *apleca* etc. nu erau firești în spațiul transilvan. Fără a fi des întrebuițați, ei apar în alte texte românești ale epocii (cele coresiene, CB, CV, CS, *Psaltirile* secolului al XVI-lea etc.). Prezența lor într-un text precum PO indică orientarea voită către slavonă, traducătorul afirmînd și întărind astfel aserțiunile din *Prefață*, unde se indică, printre surse, textul slavon („sîrbesc”). Frecvenți în textele moldovenești și muntenești (zone aflate sub influență culturală slavă), constituind o marcă (și o garanție) a traducerii urmînd modelul slavon, acești termeni servesc traducătorului PO pentru a crea imaginea că textul său se edifică pe o bază ortodoxă, sînd în rînd cu cele avînd sursă slavă.

Prezența, alături de: *budușlău* pentru *Budoso* (*Gen.*, 4, 12) și *a budușlui* pentru *budoség* (*Gen.*, 21, 14), a unor termeni precum: *proslava* pentru *dichöseg* (*Gen.*, 29, 43) și: *să proidesc* pentru *budossam* (*Gen.*, 20, 13) arată cît se poate de limpede că traducătorul a fost determinat să utilizeze elementul ușor recognoscibil ca fiind slav și conotat într-un anumit fel din punct de vedere religios în lumea ortodoxă. La fel se întîmplă și cu slavonismul *poroboc*, prezent și în NTB, în vreme ce textele de peste munți prezintă *prunc* (CB), *cocon* (CP) sau *copil* (BB)⁴³.

textul românesc, a acestui termen slavon cult arată că traducătorii voiau să transmită un anumit semnal: al caracterului ortodox al textului.

⁴² În PH apar: „Văduole și săracii omorîră și *proiditul* uciseră” (*Ps.* 93, 6); „Domnul ține *proiditul*; săracul și văduoa lua-o-va și calea greșiților piarde-o-va” (*Ps.* 145, 9), în PS.C.: „Ca duh *proideaste* într-însu și nu iaste” (103, 16); „Pus-ai untunearec și fu noapte, în ia *proidesc* toate fierile lunciei” (PS.C., 104, 20).

⁴³ Pe de altă parte, introducerea, în text, a anumitor termeni de origine maghiară (precum *alnic*, *alnicie*, *budușlău* și alți cîțiva), alături de evidenta calchiere a unor construcții caracteristice textului maghiar, precum și de orientarea, în anumite puncte ale traducerii, către textul maghiar (deși, credem că era evident pentru un traducător care demonstrează în mod constant că stăpînește tehnica traducerii și este capabil să găsească soluții chiar foarte bune), cu toate că era limpede că respectiva soluție nu suportă comparație cu

II.3.3.3. Faptul că traducătorul PO introduce material lexical de origine slavă în text, încercînd astfel să atingă un anumit scop, iar nu datorită unor deprinderi ori datorită prezenței firești a acelor cuvinte în limba română utilizată în spațiul transilvan, se observă și pe altă cale. În PO, numele cărților biblice apar cu denumirea lor slavonă, acesta fiind, probabil, singurul nivel la care traducătorul și revizorii au privit în textul slavon. Un traducător care căuta mereu expresia românească, împiedică și care să deschidă accesul cititorului la conținutul textului fără prea mare efort, nu avea un motiv mai bun – decît cel mai sus arătat – pentru care ar fi numit cele două cărți traduse *Bitiia* și *Ishodul*. Astfel de forme sînt dotate cu o vizibilitate semnificativă: *Bitiia* (4/6, 11/4, 60/1, 132/1 etc.), *deanie* (notă, p. 159), *Ishod* (4/23), *Levia* (5/2, 11/4), *Cisla* (5/5), *Torozacon* (5/20)⁴⁴, „aceaste patru se chema sîrbește Țrstva” (2/23), „vă leato 7090 rojdestv Hristovo” (1/15), „Porojdestva Hristovo 1582, meșta” (11/26). Fie că este vorba despre nume de cărți biblice, fie că sînt formule curente, înșirarea lor în text este aproape ostentativă, dacă observăm că, adeseori, textele moldovenești și cele munteneste evită sau reduc la minimum astfel de ocazii.

II.3.3.4. Vizibile, penetrante și relevante sînt și unele mărci grafice și fonetice. Conform unor deprinderi date de utilizarea alfabetului chirilic, vechile texte românești prezintă nume precum *Abel*, *Iacob*, etc., cu grafii precum **АБЕЛ**, **ІАКОВ**, adică cu **Ѧ** și nu cu **В**. Deși situația își are complexitatea ei, trebuie arătat că utilizarea grafurilor cu **Ѧ** ar fi trădat o sursă scrisă cu caractere latine. Totuși, consecvența dată de un astfel de autocontrol nu poate merge pînă la capăt. De aceea, alături de situațiile, majoritare de altfel, în care, în PO, apar nume precum: *Tuvalcain* alături de lat. *Thubalcain* și magh. *Tubalkain*; *Tuval* pentru *Tubal*,

ceea ce ar decurge din urmarea textului latin, nu constituie, în opinia noastră, decît un semnal transmis deliberat anumitor categorii de cititori, inclusiv celor ce au inițiat și sprijinit întreprinderea.

⁴⁴ Pare de mirare că, dînd nume slavonești cărților biblice, pentru întreaga culegere se optează pentru numele grecesc: *Paleia*. Nu este decît o slabă mișcare ce are rolul să întărească ideea că una dintre sursele traducerii a fost grecească.

respectiv *Thubal*; *Joval* pentru, *Sobal* și *Sobal*; *Ziveon* pentru *Zibeon* și *Sebeon*; *Vilhan* pentru *Bilhan* și *Balaan*; „Vala, ficiorul lu Veor”, pentru „Bale filius Beor” și „Bela Beornac fia”; *Iovav* pentru *Iobab* și *Iobab*; *Ahaliav* pentru *Ahaliab* și *Hooliab*; *Vilha* alături de *Bilha* și de *Bala*, apar și: *Hebal*, alături de lat. *Ebal* și de magh. *Obalt*; *Iebusim* alături de *Ebuzim*; *Eber* alături de *Eber*; *Nebaiot* pentru *Nebaiot*.

Sub *Ex.*, 30, 30, o grafie **אפונה**, pentru *Aaron*, indică o „scăpare”, mai degrabă intenționată, prin care cititorul capabil să urmărească proveniența surselor și-ar întări convingerea privind caracterul real al aserțiunilor privitoare la contribuția sursei slavone. În fapt, acuzativul slavon nu avea cum să apară astfel.

II.3.3.5. Simpla comparare a ceea ce apare sub *Gen.*, 2, 10 arată că versiunea latină este cea aleasă aici: „Și un riu iase den locul dulcetei spre udarea raiului, ce se împarte acela pre patru capete” urmînd: „et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad inrigandum paradysum qui inde dividitur in quattuor capita”, iar nu: „Es Edenbol Folyouiz iõ vala ki a Kertnec neduesitesére, es ott oszlic négy fö Vizre”. Textul maghiar s-ar reda mai curînd prin: ‘și din Eden o apă curgătoare ieșea spre udarea grădinii, și acolo se despărțea în patru ape principale (sau *de căpetenie*)’.

Atrage atenția și situația conceptului ‘paradis’. Deși are prilejul și chiar unele motive, traducătorul român nu împrumută termenul *paradis*⁴⁵ din textul latin. Faptul este deosebit de semnificativ, furnizînd premise cu valoare de certitudine pentru cercetarea noastră privitor la comportamentul pe care traducătorul îl face vizibil, în ceea ce privește sursele sale. Sub *Gen.*, 2, 15 apare „raiul dulcetei”, pentru lat. „paradiso voluptatis”, în maghiară apărînd „Eden Kert”; apoi: *rai* pentru lat. *paradis*, și magh. „eden Kert” mai apare sub *Gen.*, 2, 9 și

⁴⁵ Termenul *paradis* provind din v.pers. *paridaida* și avest. *pairidaeza* ‘loc încadrat de un zid, la interiorul căruia se află un parc (regal, desigur) în care se poate vîna’. *Eden* provine din ebr. ‘*ēdem* ‘cîmpie’, apoi ‘locul în care Yahweh a plantat o grădină pentru creația sa supremă, omul’, apoi ‘grădină minunată’, apoi, după pierderea aceluia spațiu, ‘loc al desfătărilor’.

Gen., 2, 16. Alături de sintagma „locul dulcetei”, de sub *Gen.*, 2, 10, este de remarcat și sintagma „raiul dulcetei” de sub *Gen.*, 2, 8, unde se redă astfel lat. „paradisum voluptatis”, și nu magh. „Eden kert”. Cazurile acestea arată că traducătorul român evită forma din textul latin (sursă nedeclarată în *Prefață*), care ar fi arătat oricui, fără nici un dubiu, că textul latin a fost implicat în traducerea PO. Considerînd, cu temei, că din motive de ordin cultural, ebr. *Eden* nu ar spune mare lucru receptorului român, el a preferat un termen cunoscut, *rai*, care, în plus, putea fi în măsură să ateste că una dintre sursele declarate în *Prefață* (sursa „sîrbească”) a fost, realmente, pusă la contribuție, asigurîndu-se astfel caracterul ortodox, neprotestant și necatolic al traducerii.

II.3.4. Aceste situații constituie argumente care – alături de cele ce arată că sursele *Paliei* de la Orăștie au fost un text maghiar și unul latin, și de cele ce arată că textul slavon nu s-a aflat printre sursele textului românesc – demonstrează că aceia care au scris *prefața* și au lucrat PO au desfășurat un amplu proces persuasiv în direcția convingerii cititorului că textul slavon s-a aflat printre sursele PO. Fără a fi prea sollicitant ori de natură să împiedice actul traducerii, un astfel de proces a vizat introducerea, în rezultatul traducerii, a unor elemente care să se constituie în mărci relevante, vizibile, și incontestabile într-o logică comună, ale implicării reale a textului „sîrbesc” în traducerea PO.