

### III. Sursele prime

Nefiind unitar textul ebraic, nici traducerea acestuia nu poate avea această proprietate. Probleme de tot felul, începînd cu existența mai multor versiuni paralele și încheind cu dificultățile de traducere ridicate de ebraică în calea limbilor indoeuropene, conduc la deosebiri mai mari sau mai mici, mai mult au mai puțin numeroase, între diferitele traduceri care aleg sursa ebraică, începînd cu cea greacă.

Unele ambiguități aparțin textului ebraic, acesta putînd fi la fel de bine tradus pe cel puțin două căi. Textul ebraic prezenta nu numai modalități diferite de gramaticalizare și de exprimare – comparativ cu limbile greacă și latină –, era creat nu doar în mintea unei alte spiritualități, dar, în plus, fusese generat de-a lungul unui mileniu, de o civilizație și într-o limbă aflate în formare, fiind supus la numeroase presiuni lingvistice și conceptuale dinspre creatorii și epocile de la care provenea și prin care trecuse.

În momentul pătrunderii acestui text în lumea și în limbile indoeuropene – într-un anumit stadiu al evoluției acestora –, toate problemele care zăceau în el vor ieși la iveală, împreună cu rezultatele coliziunilor dintre diferitele straturi conceptuale și lingvistice ale textului. Dincolo de nivelul de dezvoltare al științei traducerii, de competența traducătorilor, de diferențele dintre limbile indoeuropene, de influențele de mediu și de căile concrete de traducere, acesta este unul dintre motivele pentru care, între diferitele texte care redau *Biblia* vor exista numeroase diferențe, de diferite grade și tipuri.

La rîndul ei, *Septuaginta*, cunoscînd mai multe variante și ediții prezintă felurite deosebiri. Chiar dacă unele dintre acestea pot fi puse pe seama concepției editorilor (unde se includ elementele și sugestiile pe care acea ediție le va fi luat din texte mai noi decît cele de la baza ediției respective), majoritatea deosebirilor dintre edițiile *Septuagintei* își au sursa în textele de bază. În modul cel mai firesc, între diferitele versiuni ebraice se înregistrează mult mai multe deosebiri.

Traducătorii care și-au selectat textul ebraic de referință alegîndu-și doar un reper (felurite manuscrise ale *Torei*, textul masoretic sau

*Pentateuhul* samaritean sau o ediție oarecare a *Bibliei* ebraice) au întâmpinat feluritele dificultăți obișnuite la o traducere de text vechi. Aceia care și-au propus să traducă comparînd și urmînd mai multe variante de text ebraic au cunoscut, în plus, și dificultățile date de neidentitatea respectivelor variante, fiind în situația de a alege între mai multe căi și soluții pentru a-și întocmi edițiile. Indiferent de lungimea segmentelor conținute, diferențele dintre aceste variante (întinzîndu-se de la formă la conținut) minore pe alocuri, consistente în altele, sînt problematice de fiecare dată.

Redînd prin traducere un text ebraic greu de identificat în integralitatea sa (ne referim la primele cinci cărți ale *Bibliei* și avem în vedere că acele surse – despre care legenda ne spune, în mod semnificativ, că au fost distruse după ce *Septuaginta* a căpătat viață – trebuie să fi reprezentat mai multe redacții și variante ale *Torei*, traducerea grecească fiind, în fapt, o compilație a acestora), *Septuaginta* stă alături de acesta în măsura în care îl înlocuiește, nu doar ca traducere, ci și ca text.

Textul pe care îl numim *Septuaginta* prezintă, la comparația cu texte ebraice, mult mai multe deosebiri decît un text care nu a avut texte ebraice ca unică sursă (precum *Vulgata*, B.Jer., B.germ. sau K.J.). Din acest motiv, majoritatea traducătorilor valoroși a încercat să înglobeze și să redea textul ebraic [cel(e) pe care îl (le) aveau la dispoziție] împreună cu *Septuaginta*. Urmînd textul ebraic (în modul cel mai firesc și mai de înțeles cu putință) sub un aspect sau altul (formal, de conținut, estetic, teologic etc.), traduceri precum *Vulgata*, *Biblia* lui Luther sau cea a regelui Iacob I reprezintă niște texte strălucite, tocmai prin nivelul cel mai înalt la care este reușit actul compilatoriu.

Totodată, între aceste texte substanța circulă prin niște canale (subterane sau nu, formale și ideatice, sesizabile sau greu decelabile) care dau coerență internă și omogenitate, dar și individualizează respectivele realizări.

Studierea relațiilor dintre traduceri care au ca sursă directă (și) textele ebraice este deosebit de instructivă sub mai multe aspecte.

Astfel, uneori *Vulgata* se diferențiază iar alteori prezintă puncte comune sau de identitate cu *Septuaginta*.

Cînd se aseamănă, aceste traduceri își trag sevele din texte ebraice apropiate<sup>46</sup>. În alte situații (poate în cele mai multe), *Vulgata* diferă de *Septuaginta*, fie pentru că ambele și-au urmat atent modelele, fie pentru că unul dintre ele sau ambele au parafrazat sau inovat. Aceste ultime cazuri sînt cele mai interesante; asupra acestora ne vom concentra, în primul rînd.

*Septuaginta* este rezultat al unei nevoi reale, aproape stringente a unei importante părți a comunității evreiești din lumea greacă. Țelul inițiatorilor și autorilor acestei traduceri a fost deosebit de complex, tocmai întrucît decurgea din niște nevoi reale ale unei comunității vii, aflate în condiții la fel de dinamice.

De aceea, dincolo de efortul edificării acesteia într-o greacă inteligibilă pentru întreaga lume elenică, travaliul s-a concentrat asupra măsurii în care textul rezultat reușea să poarte, cu claritate și forță, înțelesuri către și în mintea receptorului. În plus, este important de menționat că toate eforturile se făceau din perspectiva traducătorilor, a vremii lor, a felului în care aceștia voiau să orienteze și să întărească publicul (evreu grecizat și neevreu).

Această ultimă perspectivă este cardinală în înțelegerea felului în care *Septuaginta* se edifică, apare și funcționează o vreme<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Deși cele două traduceri au la bază texte ebraice diferite atît în timp, cît și în spațiu, și unele, și celelalte diferă de textele ebraice aflate la baza textelor masoretice (la care se începe lucrul în secolul al VI-lea e.n.). Sub acest aspect, textele ebraice de la baza *Septuagintei* și *Vulgatei* prezintă porțiuni care le apropie.

<sup>47</sup> Este semnificativ faptul că, deși a fost un text care s-a bucurat de respect, după apariția *Septuagintei*, încep să apară și alte încercări de traducere a textului sacru, fiecare dintre acestea subordonate anumitor scopuri și orientate conform anumitor concepții. Se pare că momentul era favorabil evoluției comunității evreiești din lumea greacă, masa critică atinsă de progresul acestei comunități conducînd spre o emulație naturală.

**III.1.** Studiul comparativ al *Septuagintei* și al unor texte ebraice, dar și alături de ediții ale *Vulgatei* și ale *Bibliei* din unele limbi vernaculare, arată că autorii *Septuagintei* se distanțează de textul ebraic în diferite feluri, dar încercînd să urmărească acel scop complex mai sus evocat.

Spre exemplu, cînd consideră că textul conține incoerențe, traducătorii încearcă să confere textului coerență, astfel că intervin; de asemenea în cazul în care apar termeni pe care traducătorii *Septuagintei* nu par să-i considere a fi la locul lor, sau dacă ei cred că acei termeni ar fi lăsat loc interpretărilor nedorite ori înțelegerii diferite a textului; uneori se completează liste cu nume, pe baza, poate, a altor manuscrise ebraice, dar, la fel de posibil, și pe baza datelor oferite de textul privit în integralitatea sa. Atunci cînd consideră necesar, traducătorii adaugă termeni care înlătură echivocul sau fac înlocuiri, în același scop ori pentru a determina alte sensuri și nuanțe de sens.

Alături de multe alte astfel de acțiuni, autorii *Septuagintei* încearcă să lumineze conținutul (dar în anumite feluri și direcții), căci elaborează un text care trebuie să aibă virtuți persuasive și valori practice<sup>48</sup>.

*Septuaginta* anticipează spiritul *Vulgatei* și pe cel al traducerilor Reformei, în sensul că, de fapt, aceasta este prima *vulgată*, primul text care, în modul cel mai neechivoc, se adresează comunității – văzută ca o sferă deschisă – spre studiere, edificare, formare și întărire. *Septuaginta*, însă, depășește, încă de la început, toate traducerile *Bibliei* printr-o caracteristică fundamentală și proprie la modul cel mai generos. Acest text se naște și crește pe baza unor texte ebraice.

Prin țelurile sale, textul grecesc încearcă să-și asimileze și să-și mistuie sursele pînă la dispariția lor, căci *Septuaginta* nu se vrea alături de textul ebraic, ci în locul acestuia.

**III.2.** Situațiile care urmează încearcă să ilustreze deosebiri care apar între textul grecesc și textele ebraice. Nu se poate spune cu

---

<sup>48</sup> Nu mereu se reușește căci apar scăpări, coliziuni etc., sensul efortului, însă, este în direcția aducerii textului într-o lume nouă, unde acesta are a acționa ca un factor modelator de prim rang.

precizie că aceste diferențe s-ar datora deosebirilor dintre sursele ebraice ale *Septuagintei* și sursele ebraice ale altor traduceri. Diferențele dintre *Septuaginta* și textele ebraice ajunse la noi nu reflectă exclusiv diferențele dintre feluritele texte ebraice întrucât nu se poate admite că *Septuaginta* a fost fidelă surselor sale.

Analiza comparată a textelor grecești și ebraice arată că *Septuaginta* se edifică prin ajustarea surselor, având în vedere anumite mize și în conformitate cu datele unei realități conceptuale și ideologice diferite de cea care a generat textele și în care acestea circulară. Chiar având în vedere o varietate mare a textelor ebraice, precum și faptul că sursele *Septuagintei* nu au mai ajuns să fie folosite și de traduceri ulterioare (precum *Vulgata*), prin caracterul modificărilor de mai jos, se conturează anumite motive ale căror semnificații arată că este vorba despre prelucrarea textului ebraic, iar nu despre texte ebraice diferite. Orice grad de profunzime ar avea aceste intervenții, ceea ce modifică ele indică cu limpezime mizele traducătorilor și modalitățile lor de acțiune. În plus, diferențele care urmează permit observarea căilor urmate de către traducători și revizori.

**III.2.1. Intervenții cu mize conceptuale.** Autorii *Septuagintei* își concep textul ca pe o traducere ce are de îndeplinit, în principal, două tipuri de finalități.

În primul rând, textul era destinat înțelegerii sale de către un public destul de larg, motiv pentru care efortul traducătorilor se îndreaptă constant către lămurirea textului, a conținuturilor și a semnificațiilor sale. Apoi, autorii traducerii sînt atenți la conținutul și la organizarea informației care pleacă spre cititor, fiind conștienți de caracterul formator al povestirii.

Ei încearcă să orienteze cititorul – văzut în lumea în care acesta trăia –, ferindu-l de confuzii, dar și de înțelegerea textului în modalități necorespunzătoare cu ceea ce traducătorii considerau a fi semnificațiile adevărate ale textului. Sub acest aspect, traducătorii nu vor să își asume riscuri de vreun fel.

Scris în alte vremuri, pentru alt public, trăind într-o cu totul altă lume, textul biblic ebraic conține unele justificări sau forme de pledoarie, dar

cu alt obiect, altfel orientate și cu alte mize. Astfel, aici apar mai curînd justificări ale unor acțiuni, încercări de formare a unor curente și tendințe de opinie, lucru firesc dacă ne gîndim că textul original privea – sub toate aspectele – ceea ce se petrecea și ceea ce se gîndea în sînul unei comunități mult mai puțin supuse deschiderii decît cea iudaică din lumea elenistică.

Efortul lor este complex și, pe lîngă precizările cerute de nivelul pur lingvistic al textului, are în vedere adecvarea textului ebraic la lumea în care pătrunde, clarificînd și interpretînd segmente ale acestuia, susceptibile de a fi socotite obscure, misterioase, încărcate de un miez dens, greu sau deloc accesibile receptorului.

Totodată, autorii *Septuagintei* construiesc o întregă retorică prin care încearcă inducerea unor convingeri la cititor, care să favorizeze o direcție de modelare, prevenind eventuale forme de aversiune. Fie că este vorba despre poporul evreu, fie că este vorba despre unele personaje – cu miză – ale povestirii, fie că este vorba despre Yahweh, fie că este vorba despre expresii idiomatice, septuagintii simt nevoia de a elimina ambiguitățile sau căile de înțelegere neconforme cu ceea ce înțelegeau ei din textul ebraic.

Aplicarea asiduă a acestui procedeu arată cu limpezime că, în fapt, *Septuaginta* reprezintă reconstruirea în limba greacă a textului ebraic, acomodat la mentalitatea grecească; acest text nu este o traducere, ci o altă *Torah*.

**III.2.1.1.** Versetul de sub *Gen.*, 2, 2 apare în textul latin după cum urmează: „conplevitque Deus *die septimo* opus suum quod fecerat et requievit **die septimo** ab universo opere quod patrarat”. În ambele locuri, textul ebraic prezintă בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי ‘în ziua a șaptea’. Versiunile siriace, samaritene, targum-ul Onkelos spun același lucru: că în a șaptea zi s-a încheiat Creația și Dumnezeu s-a odihnit, ceea ce se reflectă și în traduceri precum: B.Jer., de Carrières, Segond, B.germ., K.J., B.magh.

Se pare că autorii *Septuagintei* au văzut aici deschizîndu-se calea unei posibile autocontradicții biblice – cu toate neînțelegerile și consecințele care ar decurge din aceasta – și găsesc prilejul de a o înlătura, motiv pentru care versetul devine astfel: Καὶ συνετέλεσεν ὁ

θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑκτῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησε καὶ κατέπαυσε [ὁ θεὸς ἐν] τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησε. Deși este dificil de spus dacă traducătorii *Torei* în limba greacă au tradus cu precauție sau au urmat ceea ce apărea în textele ebraice pe care le-au utilizat, cert este că textele ebraice care au ajuns pînă la noi, precum și cele care le-au urmat întocmai nu conțin deosebirea ‘ziua a șasea’ / ‘ziua a șaptea’ și nu sugerează nicidecum lucrul de care autorii *Septuagintei* s-au ferit<sup>49</sup>.

**III.2.1.2.** Sub *Ex.*, 12, 40, textul latinesc: „habitatio autem filiorum Israhel qua manserant in Aegypto fuit quadringentorum triginta annorum” redă întocmai secvența corespunzătoare din textele ebraice: וּמוֹשֶׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בְּמִצְרָיִם שְׁלֹשִׁים וָשָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת וָשָׁנָה, ceea ce apare și în *B.Jer.*, de Carrières, Segond, *B.germ.*, *K.J.*, *B.magh.* Față de acestea, *Septuaginta* prezintă: Ἡ δὲ κατοίκησις τῶν νιῶν Ἰσραὴλ ἦν κατώκησαν ἐν τῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῆ Χαναάν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα.

Probabil că „îndreptarea” decurge dintr-o perspectivă prea nuanțată, deoarece, în versetul următor, textul grecesc – precum toate celelalte – va traduce: Καὶ ἐγένετο μετὰ τὰ τετρακόσια ἔτη, ἐξῆλθε πῖσα ἡ δύμανις κυρίον ἐκ γῆς Αἰγύπτου νεκτός. Chiar dacă lucrurile pot fi motivate cumva ulterior<sup>50</sup>, modul acesta de a acționa indică scrupulozitatea exagerată a autorilor *Septuagintei*<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Vezi și comentariul din ediția de Carrières: „Die septimo. Exclusive. Itaque dominico die opus creationis inchoatum”.

<sup>50</sup> În de Carrières există o notă explicativă: *Quadringentorum triginta annorum*. Si numerare incipiamus ab anno 75 Abrahami, quo anno Abraham evocatus a Deo coepit ab Haran peregrinar versus terra Chanaan. Dicitur autem habitatio fuisse 430 annorum, quia media hujus temporis parte in Aegypto fuerunt, hoc est, 215 annis, quae etiam pars potior fuit, et magnis calamitatibus Hebraeorum insignis.

<sup>51</sup> Desigur, cele mai vechi manuscrise actuale ale *Septuagintei* (precreștine, dar ulterioare secolului al III-lea î.e.n.) prezintă diferențe însemnate față de textul grecesc original.

**III.2.1.3.** Sub *Gen.*, 6, 6, se spune despre Creator: „*paenituit eum quod hominem fecisset in terra et tactus dolore cordis intrinsecus*”, traducere care redă fidel ceea ce apare în textele ebraice: הָיָה לוֹ מַחְשָׁבָה ‘se căi Eternul’, respectiv: וַיִּתְעַצֵּב אֱלֹהִים ‘și se mîhni în inima sa’. Socotind, probabil, că așa ceva nu se poate petrece sau că secvența ar putea stîrni confuzie la receptor, autorii *Septuagintei* acomodează textul la concepția lor despre Yahweh și redau segmenul altfel: καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεός, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς. Καὶ διενοήθη, utilizînd doi compuși care atenuază perspectiva ce atribuie Divinității trăsături antropice.

La fel cum este plin de situații în care se prezintă măreția lui Dumnezeu, textul *Torei* abundă în situații în care Dumnezeu se mînie, se bucură, află că e bine sau rău ceea ce face, se răzgîndește, toate acestea constituind metafore care indică rupturi între modalitățile figurativ-afective de exprimare și elementele de raționalitate pe care concepția filosofică în formare voia să le promoveze. Semnificativ rămîne felul în care diferiții traducători ai textului au tratat aceste situații. Probabil că autorii *Septuagintei* aveau conștiința acută a faptului că textul intra într-o lume în care zeii se comportau ca niște oameni extrem de capricioși și de pasionali<sup>52</sup>, însuși destinatarul principal putînd fi pîndit de înțelegerea greșită sau distorsionată. De altfel, acest punct a rămas unul de continuă reflecție, în sensul că exegezele, comentariile, predicile se opresc

---

<sup>52</sup> Din nou, este de menționat explicația rațională, lipsită de îngrijorare și plină de încredere în înțelegerea umană, care apare în de Carrières: „*Poenituit eum. Sine poenitentia sunt dona Dei: sed ita loquitur Scriptura per anthropopathiam*”. Alături de aceasta se află și nota lui F. Vigouroux, din B.P.: „Les expressions *se repentir, être touché jusqu’au fond du coeur*, sont ici purement métaphoriques et signifient, sous les emblèmes des affections humaines, le décret par lequel Dieu avait arrêté qu’il punirait les hommes obstinés dans leur désordre et dans leur incrédulité”. Desigur, nevoia de a da astfel de note, resimțită de către autorii edițiilor, indică, prin sine, aceeași posibilă îndoială și îngrijorare cu privire la felul în care receptorul ar putea interpreta respectiva secvență.

neobosit asupra sa, încercînd mereu să ofere publicului explicații spre a nu lăsa o astfel de chestiune în voia și în puterea minții fiecăruia.

**III.2.1.4.** Tendința aceasta, însă, nu este o caracteristică exclusivă a *Septuagintei*. Sub *Gen.*, 41, 50, în *Vulgata* apare: „nati sunt autem Ioseph filii duo *antequam veniret fames* quos ei peperit Aseneth filia Putiphare sacerdotis Heliopoleos”. În textul ebraic apare: הַבָּוֶזָה שְׁנַת הָרָעָב ‘mai înainte de a veni *anul foametei*’. Este un caz în care traducătorii au considerat că trebuie să rezolve cumva problema ridicată de textul ebraic (era limpede anunțat că vor fi șapte ani de foamete, și nu unul, cum se putea crede citind această secvență). Soluția din *Vulgata* este preluată și de Luther, unde se spune că fii lui Iosif s-au născut: „bevor die Hungerzeit kam”. B.magh. prezintă: „Mielôt kitört az éhinseg, Józsefnek két fia született. (...)”, în vreme ce *Pentateuhul* lui Heltai prezintă: „Es Ioseplmec két fia lön, minekelötte eliött volna az éhsegnec esztendeie (...)”.

Soluția se regăsește în K.J.: „before the years of famine came” și în Segond: „Avant les années de famine”. Pe aceeași linie, dar mult mai deciziși în a fi riguroși, autorii *Septuagintei* merg pînă la capăt și vor specifica și numărul anilor de foamete: Τῶ δὲ Ἰωσήφ ἐγένοντο νῆοι δύο πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὰ ἑπτὰ ἔτη τοῦ λιμοῦ, οὗς ἔτεκεν αὐτῷ Ἀσενὲθ ἡ θυγάτηρ Πετεφρῆ ἱερέως Ἑλίουπόλεως.

În esență, deosebirile acestea au drept cauză imediată mențiunea din textul ebraic, unde se vorbește despre „anul foametei”. Socotind că ar aduce în textele lor presupusa contradicție, traducătorii care fac apel la textul ebraic se simt în situația de a căuta soluții pentru a nu încurca pe cititor (un cititor dotat cu ascuțitul spirit dialectic grecesc). Cea mai ingenioasă soluție este cea din *Vulgata* și din B.germ., unde se evită mențiunea temporală și se face referință doar la foamete. Neputînd renunța la urmarea formală a textului, traducătorul maghiar și cel englez vor face o schimbare ce trebuie să le fi părut minoră: plural în loc de singular. Traducătorii *Septuagintei* vor opta pentru repetarea informației privitoare la numărul anilor de privațiuni. Tocmai această rigoare insistentă este de natură să arate nu doar atenția la detaliu, ci și grija de a nu perpetua neclarități și obscurități, ori de a nu lăsa loc unor erori, chiar

atunci cînd acestea ar proveni din scrupulozitate exagerată. Singurul text care urmează fidel pe cel ebraic este B.Jer., unde se spune: „Avant que vint l'année de la famine”. Este cît se poate de evident că autorii acestei traduceri au sesizat ceea ce sesizaseră ceilalți, și nu din obediență sau dintr-o rigoare formală greșit înțeleasă și aplicată au optat pentru soluția care acordă încredere textului și cititorului.

În locul respectiv, povestirea (care se desfășoară pe mai multe planuri paralele) își întrerupe un plan. Versetul 44 încheie segmentul care descrie începutul existenței binecuvîntate a lui Iosif în Egipt (visele faraonului, ieșirea din închisoare, dezlegarea viselor, soluțiile concrete la criza viitoare și demnitatea cîștigată de Iosif prin acceptarea planului său de către faraon). Versetul 45 se referă la statutul social al lui Iosif, dar dintr-o perspectivă complementară (are loc schimbarea numelui său<sup>53</sup> și acceptarea sa în rîndul egiptenilor, prin căsătoria cu o egipteancă de sînge preoțesc). Planul anterior revine prin următoarele patru versete, în care Iosif este arătat punîndu-și în act planul de aprovizionare. În sfîrșit, planul povestirii este iarăși întrerupt; în următoarele trei versete (50-52) aflăm că Iosif capătă doi fii, numele fiecăruia indicînd cicatrizarea unor mai vechi răni adînci. În versetul 50, așadar, nu este vorba despre foamea ce va veni. Ea nu este decît un reper în timp. Ceea ce, de fapt, spune textul în acest loc este că, după căsătoria care a avut loc la trei ani de la eliberare, în interval de patru ani<sup>54</sup>, lui Iosif, i s-au născut cei doi fii. Faptul concret la care, în acest loc, vrea să se refere textul ebraic în

---

<sup>53</sup> Pentru semnificațiile profunde ale acestui proces, vezi, printre altele, Al. Gafton, *Numele în Biblie*, în AUI, LI (2005), p. 165-179.

<sup>54</sup> În versetul 46 se spune că Iosif era în slujba și în grațiile faraonului de trei ani. Textul punctează momentele semnificative și relevante pentru ceea ce are a transmite. Iosif și-a început punerea în aplicare a planului imediat după investirea sa. Versetul 46 se raportează doar la momentul căsătoriei lui Iosif; nu este nevoie să se spună că, timp de trei ani, acesta a administrat recoltele și a făcut aprovizionarea. După trei ani, însă, el a fost acceptat total de către egipteni, care i-au permis să-și amestece sîngele cu al lor. În următorii patru ani, Iosif și-a continuat activitatea de administrare a recoltelor (în versetul 48 chiar se spune că el a strîns recoltele celor șapte ani de belșug).



refocalizare, în locul femeii (Sarah), care se afla în centru, fiind plasat bărbatul (fiul promis lui Avraam).

**III.2.1.7.** Abătându-se de la ceea ce apare în textul ebraic, sub *Gen.*, 43, 28, traducătorii *Septuagintei* fac un adaos prin care atribuie sobrului și reținutului Iosif niște cuvinte pe care este aproape imposibil de crezut că le-ar fi rostit în acel context. La un moment dat, Iosif întreabă pe evrei (frații săi) dacă tatăl lor – de care îi vorbiseră la precedenta lor întâlnire – este sănătos. Aparent, înaltul dregător interesat de comerțul care părea să se stabilizeze punea mici întrebări complezente. În realitate, Iosif se interesa de tatăl său, numai că frații săi nu știau nimic din toate acestea, iar Iosif încă nu intenționa să își dezvăluie identitatea.

Textul latin: „qui responderunt sospes est servus tuus pater noster adhuc vivit et incurvati adoraverunt eum” redă întocmai ceea ce apare în textul ebraic:  $\text{וְיֹסֵף אָמַר אֶל הָעִבְרָיִם וְיֹסֵף אָמַר אֶל הָעִבְרָיִם וְיֹסֵף אָמַר אֶל הָעִבְרָיִם}$ . În *Septuaginta* versetul devine precum urmează: Ὑγιαίνει ὁ παῖς σου ὁ πατήρ ἡμῶν, ἔτι ζῆ. Καὶ ἔιπεν· Εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ Θεῷ.

Este inimaginabil ca acela care: are tăria de a-și lăsa frații să plece fără nici cea mai mică umbră de banuală, are tăria de a-l păstra pe Simon fără a avea discuții cu acesta (textul nu pomenește nici măcar că Iosif l-ar fi vizitat vreodată în închisoare pe temperamentalul Simon) și reușește să facă în așa fel încât Simon nu află absolut nimic despre identitatea ori, măcar, despre originea israelită a puternicului și vestitului dregător, în sfârșit, ca acela care are tăria de a-și duce pînă la un punct îndepărtat tot planul, să aibă vreun moment de scăpare, în care să deraieze sub aspect comportamental făcînd gafe pe care pînă și niște păstori nomazi le-ar fi sesizat.

În fapt, izbucnirea finală a lui Iosif este indiciul cel mai puternic al faptului că, pînă atunci, nu avusese loc nici cea mai mică dezvăluire. De asemenea, faptul că, în momentul dezvăluirii, ține ca, mai întîi, să iasă afară din încăperea egiptenii care-i serveau casa nu decurge doar din pudoare și din nevoia de intimitate, ci este semnul capacității lui Iosif de a-și domina pornirile afective, continuînd – prin aceeași formă a înfrînării – starea de nedezvăluire. Toate acestea se petrec astfel deși

Iosif știa că, în scurtă vreme, va deveni public faptul că marele Țofnath-Paaneach era evreu și își aducea tatăl și frații, niște umili crescători de animale, să locuiască în Egipt, în condiții privilegiate.

Adăugirea textului grecesc pare a fi destinată publicului contemporan traducătorilor, care, pesemne, ar fi fost neînțelegător față de situația expusă de textul ebraic, în care atitudinea sobră a lui Iosif este neștirbită pînă spre final.

**III.2.1.8.** Sub *Gen.*, 41, 16 apar următoarele două variante: „respondit Ioseph absque me Deus respondebit prospera Pharaoni”, ceea ce - cu excepția primului segment - redă întocmai: : תִּשְׁבֹּבֵנִי אֱלֹהֵי מִצְרָיִם וְיִשְׁבֹּבֵנִי אֱלֹהֵי מִצְרָיִם. Textul grecesc redă întocmai doar primul segment ‘și răspuse Iosif lui Faraon, zicînd’, după care intervine în text: ’Αποκριθεὶς δὲ Ἰωσήφ εἶπε τῷ Φαραῶν· Ἄνευ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἀποκριθήσεται τὸ σωτήριον Φαραῶν.

Cum se observă, fără a renunța la credința și la convingerile sale, în textul ebraic Iosif vorbește faraonului așa cum era de așteptat pentru două persoane aflate pe poziții atît de diferite și într-o situație ca aceea. În mod respectuos - atît față de Faraon, cît și față de divinitatea în care credea și căreia i se închina -, Iosif îl asigură pe faraon că Dumnezeu se va îngriji de pacea sufletească, de liniștea spirituală a faraonului. Practic, textul ebraic este cît se poate de obiectiv, iar atitudinea pozitivă față de acest faraon este concordantă cu realitatea faptelor expuse în text. La urma urmelor, acest faraon se dovedește înțelept și îngăduitor deoarece înțelege potențialul lui Iosif, îl scoate din închisoare, facilitîndu-i dezvoltarea nelimitată a aptitudinilor și capacităților sale.

Comportamentul său va fi extrem de binevoitor față de Iosif și de familia sa (în vreme de mare strîmtoare a propriului popor, faraonul acordă acesteia privilegii consistente, îl primește pe Iacob și acceptă ca umilul păstor să-l binecuvînteze în numele zeului său pe preaputernicul și educatul urmaș al lui Osiris, îl înnobilează pe Iosif prin căsătoria cu fiica unui înalt sacerdot). *Septuaginta* modifică în mod consistent această perspectivă încărcînd-o de severitatea condiționării, foarte probabil deoarece simplul nume *faraon*, pentru cititorii *Bibliei*, trebuia să fie veșnic negativ, pesemne datorită faraonului din vremea lui

Moise<sup>57</sup>, acela care, prin împietrirea la care Yahweh l-a supus, a anulat tot binele pe care faraonul lui Iosif îl făcuse casei lui Israel.

---

<sup>57</sup> De altfel, *Vechiul Testament* se dovedește a fi părtinitor cu personajele sale, uneori peste măsură. Abel, Noe, Avraam, Lot, Iacov, Iosif, Moise, spre exemplu, sînt nu doar privilegiați prin text, dar chiar beneficiază de încadrări și descrieri prin care cititorul aproape este obligat să le fie favorabil, să-i îndrăgească, chiar să îi scuze. Tot astfel, alte personaje sînt prezentate în tonuri sumbre, ca fundamental negative. Exemplul cel mai elocvent este al lui Cain. În momentul sacrificiului, nici Cain, nici Abel nu sînt, în mod explicit, conotați cumva.

În cadrul jertfei, Abel oferă carne, Cain plante, adică fiecare oferă ceea ce are, fapt perfect compatibil cu cerințele Divinității – formulate ulterior prin Legea lui Moise –, care cerea ca fiecare să ofere, sub formă de jertfă (adică în cadrul unui ritual și despărțindu-se de produse proprii care fac obiectul nevoilor sale), ceea ce produce și deține. Yahweh așteaptă același lucru de la ei și, chiar și după ce doar jertfa lui Abel este primită, nu și cea a lui Cain. Apoi, Divinitatea se adresează fratelui mai mare (după nume, acesta pare a fi fost predestinat spre victorie, rădăcina numelui Cain provenind dintr-un cuvînt cu sensul ‘a cîștiga, a obține’; în acest caz avem un prim exemplu de situație în care ființa umană își schimbă radical destinul prin faptele sale) în modul cel mai părintesc (*Gen.*, 4, 4-7).

Deși se tulbură și se arată predispus către păcat, Cain primește de la Eternul un sfat de maximă generozitate divină și cardinală importanță, prin care i se explică că, făcînd binele, oamenii sînt răsplătiți, iar dacă păcătuiesc, dînd răului forța răului de a-i afecta. Chiar mînați de pornirile interne spre rău, oamenii sînt dotați cu tăria de a rezista tentațiilor răului și de a domina păcatul. În mîinile oamenilor, așadar, se află consecințele faptelor lor și soarta lor. („iratusque est Cain vehementer, et concidit vultus eius. Dixitque Dominus ad eum: Quare iratus es? et cur concidit facies tua? Nonne si bene egeris, recipies? Sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius”).

Cain va nesocoti acest sfat, va comite teribila crimă, o va ispăși trăind, dar disjunția dintre cei doi frați pare a avea un caracter radical dat de oameni, nu de Divinitate. În fapt, principalul element de dinamică al textului biblic decurge din prezența unor contrarii polarizate la maximum prin atitudinea oamenilor față de cele prezentate în text.

**III.2.1.9.** Alteori *Septuaginta* se îngrijește de imaginea evreilor în lume, chiar dacă textul ebraic prezintă mai degrabă realități nuanțate, iar nu contraste absolute și ideale.

Deși două din dimensiunile pe care *Torah* este construită sînt, una profetică, alta soteriologică, ea nu face din evrei victime, iar din neevrei agresori, nu îngroapă faptele în mlaștina suspiciunilor și a persecuției, evreii nu privesc și nu sînt priviți cu ochi bănuitori.

Dimpotrivă, textul ebraic este o prezentare în limite normale a unei istorii. Mereu apar dușmani din interior și din exterior, credința trebuie păstrată și apărată prin efort continuu deoarece este rodul unui efort civilizator. Toate acestea sînt privite ca un dat obiectiv. Greșeli și abateri se produc mereu, iar cei ce fac bine trebuie recompensați și lăudați, cei ce greșesc trebuie pedepsiți.

Cu alte cuvinte, textul ebraic prezintă întîmplările, extrage învățămintele și emite concluziile în modalități obiective. Textul grecesc devine atent la posibilele consecințe ale unei astfel de lecturi, urmărind efectele în înlănțuirea lor și, mai ales, încercînd să prevină pericole pe care le imaginează.

a) Privind la cele spuse de către faraon sub *Ex.*, 1, 10: לֹא תִּחַדְּוּ אֵת הָעִבְרִים, adică ‘haideți, dar, să ne gîndim la ei’, se observă că textul vorbește doar despre un plan (inteligent și abil construit), care să prevină o posibilă aliere a evreilor cu dușmanii, în caz de război și în contextul în care evreii din Goșen erau extrem de numeroși. Fidele textului ebraic sînt traducerile din Segond, K.J., într-o măsură, B.Jer.

Exemplul extrem, dar în celălalt sens, îl constituie Lot. Singurul merit al acestuia pare a fi acela că respectabilul model și erou civilizator, Avraam, l-a luat cu sine, i-a acordat toate șansele posibile și l-a tratat cu extremă îngăduință. Lot pare a fi exemplul de șansă infinită, dar mereu neonorată, el înșelînd orice așteptare a lui Avraam. În cele din urmă, nu numai că din neamul său nu rezultă nimic demn de reținut, dar urmașii săi vor apărea dintr-un act teribil și repetat, întrucît comite incest (de două ori, dar, chipurile, fără știință, căci era într-o avansată stare de ebrietate). Cu toate acestea, el este tratat cu toleranță maximă, atît de către autorii textului sacru, cît și de către majoritatea coplesitoare a exegeților și comentatorilor.



felurite soluții de echivalare, desigur, de fiecare dată încercînd să nu încalce principiul inteligibilității textului și pe cel al orientării cititorului pe calea asumată de traducerea grecească.

**III.2.2.1.** Într-un moment al primei întîlniri dintre Iosif și frații săi, acesta se face a-i acuza: „ut videatis infirmiora terrae venistis” (*Gen.*, 42, 9). Textul grecesc a ales o altă modalitate de a reda acest conținut: κατανοῆσαι τὰ ἴχνη τῆς χώρας ἧκατε, unde τὰ ἴχνη avea sensul contextual ‘drumurile secrete, căile de acces ascunse’. Ambele tipuri de soluții sînt căi de a rezolva, pentru receptorul textului, problema pusă de textul ebraic, care se exprimă metaforic: לְרַצּוֹת אֶת-עֵרוֹת הַאָרֶץ, adică: „spre a vedea *goliciumea* țării (cu sensul ‘punctele slabe’)”. Textul latin echivalează acel conținut eliberîndu-se de constrîngerea metaforei idiomatice. Este ceea ce, mai direct, se întîlnește în B.Jer., unde se spune „points faibles”. Mai aproape de textul ebraic este textul lui Luther, care vorbește despre „wo das land offen ist”. Nu surprinde textul englez care, ca de obicei, încearcă să imite textul ebraic – chiar dincolo de limitele posibilităților limbii engleze –: „to see the nakedness of the land”.

Cum se vede, diferă calea textului grecesc, aceea a utilizării unui termen polisemantic care, în cele din urmă, duce cititorul grec către înțelegerea acceptabilă a textului. Într-un sens și într-o oarecare măsură, avem a face cu înlocuirea unei expresii idiomatice cu o alta. În toate celelalte situații, textul ebraic rămîne baza în jurul căruia și în funcție de care traducătorii își construiesc soluțiile.

**III.2.2.2.** O traducere precum: „dară cum să mă asculte Faraon, mai tare cîndu-s *cu usne netăiate împregiur?*” (PO, *Ex.*, 6, 12), redînd magh.: „(...) Fökeppen holott *környülmetelkedetlen aiackal* vagyoc”, foarte probabil, a putut genera neînțelegere (la bază fiind încercarea traducătorului de a reda întocmai sintagma și metafora). În BB, segmentul este redat prin: „și cum mă va asculta farao? Și eu fără cuvînt sînt” (lucru care se datorează urmării textului grecesc, ἐγὼ δὲ

ἀλογός εἶμι, acesta fiind cel care descifrează înțelesul echivalând sintagma printr-o construcție inteligibilă cititorului)<sup>58</sup>.

Ceea ce era de redat, (...) :וְאֵן עָרַל שְׁפָתַיִם: , apare cu fidelitate în *Vulgata*: „*incircumciscus* sim *labiis*”, constituind o sintagmă metaforică caracteristică spiritualității iudaice, și pe care diferitele versiuni o redau cu rigoare formală sau liber: „how then shall Pharaoh hear me, who am of uncircumcised lips?” (K.J.), „wie sollte denn der Pharao auf mich hören! Dazu bin ich ungeschickt zum Reden” (B.germ.), „comment m’écouterait-il, moi qui n’as pas la parole facile?” (B.Jer., Segond). Precum sub *Ex.*, 6, 30 (în *Septuaginta*, 7, 2), unde situația se prezintă la fel, apărînd: ἐγὼ ἰσχνόφωρός εἶμι, textul grecesc optează pentru renunțarea la formula idiomătică și descifrarea ei pentru public, adică renunță la fidelitatea formală și traduce prin echivalarea dinamică, printr-o formulă mai transparentă, presupusă a fi universal-inteligibilă.

---

<sup>58</sup> Situația se va schimba peste câteva sute de ani, cînd sintagma va deveni cunoscută. Vezi, de pildă, FA, 7, 51.