

LBRIS

We know
books

NORTHROP FRYE

MARELE COD

Biblia și literatura

Traducere din limba engleză de
OANA FOTACHE

Spandugino

Cuprins

Prefață și mulțumiri	7
Introducere	9

PARTEA ÎNTÂI ORDINEA CUVINTELOR

Capitolul 1. Limbajul I	33
Capitolul 2. Mitul I.	77
Capitolul 3. Metafora I	110
Capitolul 4. Tipologia I	148

PARTEA A DOUA ORDINEA TIPURILOR

Capitolul 5. Tipologia II. <i>Faze ale revelației</i>	187
Capitolul 6. Metafora II. <i>Imaginile</i>	239
Capitolul 7. Mitul II. <i>Narațiunea</i>	285
Capitolul 8. Limbajul II. <i>Retorica</i>	330
Indice	383
Indice de pasaje biblice	399

LBRIS

We know
books

PARTEA ÎNTÂI
Ordinea cuvintelor

CAPITOLUL 1

Limbajul I

Scierea unei cărți sfinte are întotdeauna ceva din intensitatea specifică poeziei, astfel încât, asemenea acestora, își pune atent problema condiției limbajului. Coranul, de pildă, este atât de impregnat de trăsăturile specifice limbii arabe, încât araba a trebuit să pătrundă oriunde a ajuns și religia islamică. Comentariul și erudiția biblică, fie de orientare talmudică, fie cabalistică, au trebuit să se ocupe întotdeauna de aspectele pur lingvistice ale textului ebraic al Vechiului Testament. În contrast, chiar dacă erudiția creștină nu este, firește, mai puțin atentă la importanța limbajului, creștinismul, ca religie, a fost de la bun început dependent de traduceri. Noul Testament a fost scris în dialectul grecesc *koine*, care e puțin probabil să fi fost limba maternă a autorilor lui, și, oricare ar fi fost gradul de familiarizare a acestor autori cu ebraica, tendința lor era mai degrabă aceea de a folosi versiunea grecească a Septuagintei atunci când se refereau la Vechiul Testament. Conform mărturiilor din *Scrisoarea lui Aristeas*¹,

¹ Vezi R.H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford, Clarendon Press, 1912, p. 94 și urm. (de aici înainte: Charles, *APOT*).

evreii au reacționat inițial la Septuaginta cu mare entuziasm, dar folosirea ei extinsă de către creștini i-a făcut să revină insistent la originalul ebraic.

Traducerea în latină a Bibliei de către Sfântul Ieronim, așa-numita Vulgata, chiar dacă nu a stabilit în sens propriu un nou text, cu siguranță a adus o nouă perspectivă asupra acestuia; iar în Europa Occidentală, Vulgata a fost Biblia timp de un mileniu. Renașterea studiilor grecești și ebraice la sfârșitul Evului Mediu a coincis cu Reforma și cu dezbaterile în jurul traducerilor (în limbi) vernaculare, dintre care germana și engleza au fost cele mai importante din punct de vedere literar și cultural. De la prima Cincizecime, când, potrivit *Faptelor Sfinților Apostoli* (2), un „dar al vorbirii în alte limbi” s-a revărsat asupra primilor discipoli, și până la societățile de misionari din secolul al XIX-lea, cu idealul lor de a traduce, în cele din urmă, Biblia în toate limbile pământului, accentul pus pe traducere a fost foarte puternic. Câteodată, această activitate a dus la apariția unor limbi scrise care nu existau înainte, cu noi alfabete concepute special în acest scop.

Și totuși, oricine se interesează de problema limbajului știe în ce măsură lectura unei traduceri presupune a te mulțumi cu varianta mai puțin ideală. Acest lucru este valabil în special pentru marea poezie, acolo unde traducerea traduce ține de un adevărat miracol al tactului – și nici chiar atunci nu pretinde că ar putea înlocui originalul. Pe de altă parte, rezumatele articolelor din revistele de matematică sau de științe pot fi traduse cu ușurință sau chiar citite în original de către cei cu o cunoaștere minimală a limbii respective, pentru că acolo există un al treilea limbaj, de adâncime, al subiectului, care e internațional. Totuși, Biblia pare mult mai aproape de sfera poeziei decât de cea a revistelor științifice. Devine limpede atunci că

una dintre primele noastre dificultăți este aceea de a determina realitatea pozitivă a traducerii, și anume lucrul, sau forța, sau procesul esențial pe care traducerea le traduce.

Această dificultate începe, de obicei, cu distincția primară între sunet și înțeles. Asocierile sonore dintr-o anumită limbă nu pot fi, de regulă, transpuse adecvat, deși au o importanță majoră în construirea unor reacții la nivel lingvistic. Acest lucru nu are nimic de-a face cu întrebarea dacă filologia recunoaște aceste asocieri drept naturale în propriile sale cadre. Asonanțele dintre cuvinte cu referință similară (de exemplu, „God” și „good” în engleză), rimele obișnuite, cuvintele cu mai multe sensuri, care permit calambururi, sunt toate accidentale sau, cum le place filologilor să spună, „simple” coincidențe; cu toate acestea, ele alcătuiesc un strat ce se suprapune peste procesele mentale ale tuturor vorbitorilor nativi ai unei limbi, fie că sunt sau nu scriitori. Un astfel de strat, care se răspândește pe un număr mare de idiomuri ce nu pot fi traduse decât printr-o reformulare radicală a originalului, face din limbaj unul dintre cele mai fragmentate fenomene specific umane.

Ceea ce poate fi tradus, credem noi, este acea relație particulară dintre diferiți semnificanți cu un semnificat comun, care e cunoscut drept „sens”. Să folosim o distincție la îndemână din limba franceză¹: există, pe lângă limba (*langue*) care separă engleza, franceza și germana, și un limbaj (*langage*) care oferă posibilitatea exprimării unor lucruri asemănătoare în toate cele trei limbi. Acest lucru este valabil până și pentru poezie sau teatru. Dacă intrăm într-un teatru chinezesc sau japonez, înțelegem imediat, chiar dacă nu știm deloc limba, că

¹ Vezi Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, trad. de Ilieș Câmpeanu și Georgiana Vătăjelu, Oradea, Editura Aion, 1999.

acolo se petrece o experiență de tip teatral, în mod evident asemănătoare cu cea pe care o cunoaștem. Dacă mai facem un pas și începem să învățăm limba respectivă, descoperim că, în ciuda diferențelor la nivelul referințelor lingvistice și culturale, există totuși un sens comun, care poate fi tradus până la un punct. Pentru aceasta, nu este nevoie să invocăm lucruri mai subtile, cum ar fi conceptul lui Jung de inconștient colectiv, pentru a explica faptul că expresia creativității umane are peste tot în lume un anumit grad de inteligibilitate reciprocă și putere de comunicare. Să notăm și faptul că Biblia germană a lui Luther și seria Bibliilor în engleză ce au culminat cu VA au avut o mare capacitate de generare a unor imagini, narațiuni, aluzii și a altor forme de expresie verbală în culturile lor; același lucru poate fi afirmat și despre multe alte traduceri clasice sau de alt fel. Ceea ce numim *langage*, în acest caz, reprezintă o forță lingvistică extrem de influentă. Ne-am putea întreba dacă este și suficient de substanțială, astfel încât să existe o istorie a acestui *langage* – o serie de structuri traductibile în cuvinte, care să depășească varietatea acelor *langues* folosite –, iar aceasta să fie modificată și condiționată (dar nu în întregime determinată) de ele. O astfel de posibilitate, dacă s-ar putea concretiza, ar duce la apariția unui context istoric pentru Biblie, de o natură ce nu cred că a fost încă examinată.

Această întrebare m-a purtat către Vico¹, primul om din epoca modernă care s-a gândit în mod serios la asemenea chestiuni. Potrivit lui, există trei epoci într-un ciclu istoric: o epocă

¹ Vezi Giambattista Vico, *Știința nouă*, trad. de Nina Façon, București, Univers, 1972, par. 401 și urm. [trimiterea se referă la numerotarea originală a autorului – Cartea a II-a, sect. a II-a, cap. I, „Logica poetică” (n. trad.)]. Am înlocuit aici termenii mai simpli ai lui Vico, pentru a evita confuziile cu alte contexte.

mitică sau a zeilor, o alta eroică sau aristocratică și o epocă a oamenilor, după care urmează un *ricorso* sau o întoarcere, prin care se ia întregul proces de la capăt. Fiecare epocă își produce propriul *langage*, oferindu-ne astfel trei tipuri de expresie verbală, pe care Vico le numește, respectiv, poetic, eroic – sau nobil – și popular și pe care eu le voi numi hieroglific, hieratic și demotic. Acești termeni se referă, în primul rând, la trei moduri de scriere, deoarece Vico era de părere că, înainte de a vorbi, oamenii au comunicat prin semne. Faza hieroglifică, pentru Vico, reprezintă uzajul „poetic” al limbajului, faza hieratică este în principal alegorică, iar cea demotică e descriptivă. Cei trei termeni ai lui Vico, dincolo de identificarea lor cu scrierea, sunt foarte sugestivi, pentru că oferă un punct de plecare pentru reflecția asupra locului Bibliei în istoria limbajului ca *langage*, deși în modelul meu rămâne prea puțin din gândirea lui Vico. Ordinea modurilor literare din *Anatomia criticii* este mult mai aproape de cea a lui Vico, dar aceasta are legătură cu o serie diferită de fenomene, după cum voi încerca să arăt.

Cred că putem observa, în cea mai mare parte a literaturii grecești dinainte de Platon, cu precădere la Homer, în culturile pre-biblice ale Orientului Apropiat și într-o mare parte a Vechiului Testament, o viziune asupra limbajului de tip poetic și „hieroglific” – nu în sensul unei scriituri a semnelor, ci în cel al folosirii cuvintelor ca tipuri speciale de semne. În această perioadă, s-a pus mai puțin accent pe o separare clară între subiect și obiect, cât mai degrabă, pe senzația că subiectul și obiectul sunt legate printr-o forță sau energie comună. Multe societăți așa-zis „primitive” folosesc cuvinte care desemnează această energie comună personalității umane și mediului natural, cuvinte intraductibile în categoriile noastre de gândire, dar foarte răspândite în ale lor: cel mai cunoscut este termenul

melanezian *mana*. Rostirea cuvintelor poate aduce la viață această forță comună; de aici pornește o formă de magie în care termenii ca „vraja”, „descântec” și altele asemenea joacă un rol esențial. Un corolar al acestui principiu este că poate exista o magie subtilă în orice folosire a limbajului. Într-un astfel de context, cuvintele au putere și sunt forțe dinamice.

Astfel, a ști numele unui zeu sau al unui spirit elementar poate asigura celui care-l cunoaște controlul asupra acelei forțe; jocurile de cuvinte și etimologiile populare implicate în actul de numire a ființelor sau locurilor afectează trăsăturile oricărui lucru sau ale oricărei persoane care primește acel nume. Luptătorii intră în bătălie laudându-se cu ceea ce reprezintă, pentru ei, cuvinte cu o putere aparte. Lauda de sine este un păcat în ochii zeilor, dintr-un motiv ce ține tocmai de aceasta: posibilitatea ca omul să dobândească prin cuvinte acea putere pe care, evident, și-o dorește. Jurămintele care nu pot fi încălcate, inclusiv promisiunile hazardate cu care încep multe basme, așa cum sunt cuvintele lui Ieftae: „Eu mi-am deschis gura pentru tine înaintea Domnului și nu mă voi putea lepăda!” (*Judecători* 11, 35), exprimă tot acea senzație de forță aproape fizică, eliberată prin rostirea cuvintelor. Când un mit sacru se recita în cadrul unui ritual religios, cum ar fi, de pildă, mitul babilonian al creației *Enuma elish*¹, citit de Anul Nou, o anumită energie magică era cu siguranță eliberată. Ar însemna să supra-conceptualizăm, dacă ne referim la credința că un astfel de gest încurajează ciclul natural să meargă mai departe pentru încă un an; dar, acolo unde subiectul și obiectul nu sunt clar separate și unde există forme de energie comune pentru

¹ Vezi James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1950, p. 60 și urm. (de aici înainte: Pritchard, *ANET*).

amândouă, o rostire controlată a anumitor cuvinte poate avea consecințe în lumea naturală.

Toate cuvintele, în această fază a limbajului, sunt concrete: nu există cu adevărat forme lingvistice abstracte. Studiul monumental al lui Onians¹ despre vocabularul lui Homer, *Origins of European Thought* (*Originile gândirii europene*), demonstrează cât de intens concrete sunt, în epopeile homerice, asemenea concepții asupra sufletului, minții, curajului, emoției sau gândirii. Toate acestea sunt ancorate solid în imagini de natură fizică și conectate la procese corporale sau la obiecte specifice. De pildă, termenul *kairos*, care a ajuns să desemneze un moment de răscruce în timp, însemna inițial despicătura unei săgeți. Din punctul de vedere al discursului critic, aceasta înseamnă că, deși noțiunile lui Homer nu aveau pentru el o conotație metaforică (atunci când folosește o figură de limbaj, aceasta este, de obicei, comparația), ele devin însă metaforice pentru noi. Când ne referim la cuvinte, doar metafora poate exprima în limbaj sensul unei energii comune subiectului și obiectului. Expresia metaforică esențială este „zeul”, adică ființa care, ca zeu al soarelui, zeu al războiului, zeu al mării sau orice altceva, identifică forma unei personalități cu un aspect al naturii.

Mecanismele gândirii umane sunt și ele controlate de cuvinte puternice, formule care devin un punct central al activității mentale. În această etapă, scrierea este discontinuă: o serie de propoziții incisive și oraculare întortocheate, care nu pot fi contestate și trebuie acceptate și luate ca atare, iar puterea lor – absorbită de către discipol sau cititor. Filosofii pre-socratici, precum Heraclit și Pitagora, par să fi fost în primul

¹ Vezi R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge, University Press, 1954. Pentru *kairos*, vezi p. 343 și urm.

rând predicatori sau măștri ai oralității; iar ce ni s-a păstrat de la ei este, în principal, un corpus de aforisme fragmentare, cu referință cosmologică, așa cum este acel „toate curg” al lui Heraclit. Vom reveni la acest caracter fragmentar spre finalul cărții de față.

Odată cu Platon, intrăm într-o fază diferită a limbajului, una „hieratică”, parțial în sensul de a fi produsă de o elită intelectuală. Nu vorbesc aici de limbajul obișnuit, ci de unul marcat de un ascendent cultural, un limbaj căruia, atunci sau mai târziu, i s-a acordat o autoritate specială în societate. În această a doua fază, limbajul este mai individualizat, iar cuvintele devin, în primul rând, expresia exterioară a gândurilor și a ideilor lăuntrice. Subiectul și obiectul sunt tot mai clar separate, iar „reflec-tarea”, cu nuanțele ei ce indică privirea în oglindă, ocupă prim-planul lingvistic. Operațiile intelectuale ale minții devin distincte de cele emoționale; în consecință, abstractizarea devine posibilă, iar senzația că există moduri valide și invalide de a gândi, o senzație care este, până la un punct, independentă de emoțiile noastre, se dezvoltă într-o concepție despre logică. Eroii homerici adăpostesc la pieptul lor un amestec nediferențiat de gânduri și sentimente; ceea ce demonstrează Socrate, mai ales prin moartea sa, este puterea de pătrundere superioară a gândului, atunci când domină sentimentele.

Fundamentul expresiei se mută astfel dinspre sfera metaforică, având propria sa percepție asupra identității la nivelul vieții, sau puterii, sau energiei comune omului și naturii („aceasta e aceea”), către o relație care e mai degrabă metonimică („aceasta e în loc de aceea”). Mai precis, cuvintele sunt puse „în locul” gândurilor și reprezintă expresia exterioară a unei realități interioare. Dar această realitate nu este doar „înăuntru”. Gândurile arată spre existența unei ordini transcendente, „deasupra”, cu care doar gândirea poate comunica și pe care doar cuvintele

o pot exprima. Astfel, limbajul metonimic este – sau tinde să devină – unul analogic, o imitație verbală a unei realități dincolo de el însuși, care poate fi captată cel mai direct prin cuvinte.

Felul în care Platon folosește limbajul pleacă de la metoda de predare a lui Socrate; iar Socrate, spre deosebire de predecesorii lui din filosofia greacă, a susținut că nu se află în posesia cunoașterii, ci doar în căutarea ei. Faimoasa lui „ironie” a constituit un pas semnificativ în transformarea modului de raportare la limbaj: a implicat abandonarea ideii că suntem în posesia înțelepciunii, în favoarea unei capacități de a o căuta. Astfel concepută, înțelepciunea apare dintr-un dialog sau dintr-o discuție în grup, de obicei un banchet (*symposium*), dar, cu Socrate în rolul unui ghid, ea pare să capete o direcție și un scop proprii, iar în cele din urmă ajunge la adevăratul ei lăcaș, o lume a ideilor, unde nu poate fi urmată decât de sufletul intelectual din corpul celui care o caută. Platon este un foarte mare artist al cuvintelor, dar măreția lui are mult de-a face cu rup-tura pe care a realizat-o față de formele obișnuite de expresie literară. Prima fază a limbajului, fiind întemeiată pe metaforă, este în chip inerent „poetică”, așa cum afirmă Vico; a doua fază, cea a lui Platon, se retrage dinspre poetică în sfera dialecticii, o lume a gândului separat, dar, în anumite privințe, superioară celei fizice, a naturii.

Socrate nu emite, așa cum face Heraclit, aforisme fragmentare care să fie preluate și asimilate ca atare, deși citează unul sau două din corpusul oracular, ci își ordonează discursul într-un argument desfășurat logic. Acest tip de argumentație, ca și cea epică, în felul său propriu, începe în mijlocul lucrurilor și se mișcă îndărăt și înainte: îndărăt, către definițiile termenilor pe care îi folosește; înainte, către consecințele și implicațiile

adoptării acestor definiții. Eric Havelock¹, în *Preface to Plato* (*Prefață la Platon*), asociază revoluția platoniciană a limbajului cu dezvoltarea scrisului, rezervat, inițial, mai ales tranzacțiilor de natură comercială, dar care începe să se extindă acum înspre zone culturale mai înalte. Dar pentru ceea ce mă interesează aici, ar fi mai util să asociem revoluția platoniciană cu dezvoltarea prozei continue. Acest tip de proză, deși este adeseori privită, precum Jourdain al lui Molière, drept limbajul vorbirii comune, reprezintă o elaborare stilistică târzie și îndepărtată de „natură”, fiind mult mai puțin directă și mai primitivă decât versul, care o precede invariabil în istoria literaturii. Limbajul vorbirii comune, așa cum am încercat să arăt în altă parte, are un ritm asociativ mai liber, destul de diferit de proza propriu-zisă.

Interesul lui Platon pentru matematică este consecvent cu modul în care folosește limbajul, căci există trăsături metonimice evidente în matematică. În geometria euclidiană, de exemplu, linia desenată, care are în mod obligatoriu o anumită lățime, este „pusă în locul” liniei ideale sau conceptuale, care e doar lungime, fără lățime; la fel se întâmplă și cu noțiunea de număr extrasă din numărarea unor lucruri concrete. Putem avea senzația că unii dintre filosofi presocratici atomiști, precum Anaxagora sau Democrit, evoluau mai decis de la metaforă către ceea ce am putea numi știință, de la zei către procesele naturii, și că Platon se întoarce, din direcția aceasta, înspre o lume mai degrabă transcendentă decât obiectivă. Dialogul *Timaios* pare să fie despre gradul în care natura se conformează unor modele conceptuale, în vreme ce, în *Phaidon*, acest simț al armoniei estetice pare să fie legat de aspecte ale credinței.

¹ Vezi Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, MA – London, Harvard University Press, 1963, mai ales cap. 7.

Dar ceea ce, retrospectiv, poate părea o tendință retrogradă nu e chiar așa din perspectiva pe care o urmărim aici.

În *Școala din Atena* a lui Rafael, Platon arată înspre cer, iar Aristotel către pământ, dar, dacă ne raportăm la influența lui istorică majoră, Aristotel arată, de fapt, drept înainte. El a construit instrumentarul logicii deductive, bazat pe teoria unei causalități multiple, și ne-a pus la dispoziție o tehnică de aranjare a cuvintelor, astfel încât acestea să formeze un marș victorios asupra realității, subiectele urmărind obiectele printre obstacolele predicatelor, la fel cum falangele macedonene ale elevului său, Alexandru, mășăluiau prin Asia. Dar a durat mult până când tehnicile sale au putut fi cu adevărat asimilate de gânditorii ce i-au urmat. În epoca clasică târzie, viziunea platoniciană a unui ordini superioare pe care doar limbajul, atât în forma lui verbală, cât și în cea matematică, o poate capta fuzionează cu ceea ce s-a numit *logos*. Acesta reprezintă viziunea unei unități a conștiinței și a rațiunii, sugerată de observația că secvențele verbale bine construite par să aibă o forță inerentă de a provoca acordul. La stoici și în gândirea creștină, dar altfel decât la început, noțiunea de *logos* capătă o dimensiune deopotrivă religioasă și politică: este percepută ca un mijloc ce poate unifica societatea atât la nivel spiritual, cât și la cel istoric.

În cadrele limbajului metaforic, viziunea centrală care unifică gândirea umană și imaginația este cea a pluralității zeilor, văzuți ca încarnări ale personalității identificate cu natura. În limbajul metonimic, această viziune unificatoare devine un „Dumnezeu” monoteist, o realitate transcendentă sau o ființă perfectă, la care se raportează orice analogie verbală. Viziuni precum cea a Formei Binelui la Platon sau a Cauzei Prime la Aristotel nu sunt greu de absorbit în această idee de Dumnezeu, dar Zeus al lui Homer este mai recalcitrant. Un tip de monoteism