

Sergio Mendes de Freitas

E O LÓGOS SE FEZ VĀDA
POSSÍVEIS DIÁLOGOS COM O EVANGELHO SÂNSCRITO DE JOÃO

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2011

Sergio Mendes de Freitas

E O LÓGOS SE FEZ VĀDA
POSSÍVEIS DIÁLOGOS COM O EVANGELHO SÂNSCRITO DE JOÃO

Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Estudos Literários.

Área de concentração: Estudos Clássicos
Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão.

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2011

Dissertação intitulada, “E o lógos se fez vāda: possíveis diálogos com o Evangelho sânscrito de João”, de autoria do mestrando Sergio Mendes de Freitas, submetida à aprovação da banca examinadora composta pelos seguintes professores:

Belo Horizonte,
Av. Antônio Carlos, 6627 – Belo Horizonte, MG – 31270-901 – Brasil – tel.: (31) 3499-5492

Ao meu filho e aluno de sânscrito, Abhay.

AGRADECIMENTOS:

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, que, misteriosamente, tem conduzido meus passos e me dado forças desde que aceitei o desafio de fazer este trabalho de pesquisa. Ele, desde então, além de enviar força espiritual, manteve minha saúde forte e estável para conduzir meus estudos e compromissos pessoais nem sequer tive um resfriado nesses últimos três anos.

त्वां परमेश्वरं नमामि | “A ti, ó mestre supremo, eu saúdo”.

Uma vez que Deus pode aparecer sob diferentes rostos, agradeço também aos citados abaixo, que são considerados por mim como “enviados”.

À minha esposa, Mônica Paula Silveira, que, com espírito de desapego e amizade sincera, até mesmo antes de meu ingresso na universidade, contribuiu muito para que eu pudesse crescer profissionalmente. No que se refere a seu espírito abnegado, acredito que não seria exagero compará-la a Savitṛ e Sukanyā, manifestações arquetípicas de esposas no *mythos* sânscrito.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão, que, com sua alegria de espírito característica, humildade e sabedoria, possui o dom de despertar em seus pupilos o amor pelo conhecimento. Nesse sentido, o considero um guru.

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. Carlos Alberto Gohn, que tantas almas lançou no crescimento intelectual. Seu humanismo sempre será para mim uma referência.

त्वां गुरुमेव नमामि | “És um mestre, de fato. A ti eu saúdo”.

À Profa. Dra. Eliana Lourenço (FALE-UFMG), que acompanhou minha trajetória desde a graduação e me apoiou com bondade sincera em momentos delicados.

Aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Letras, pela gentileza e boa vontade.

Ao Prof. Dr. Francisco Vinhosa (FAFICH-UFMG) pelo incentivo, pois já havia desistido algumas vezes de fazer exame de mestrado e, se não fosse por sua insistência, acredito que não teria chegado até aqui.

Ao Prof. Dr. Teodoro Rennó Assunção, pela bondade, pelas críticas sinceras e desejo genuíno por meu aprimoramento profissional.

Ao Prof. Dr. Seung Hwan Lee, pelo incentivo e por ter me conduzido até meus orientadores.

Aos funcionários do POSLIT, pela paciência e boa vontade que sempre demonstraram para comigo.

Aos colegas Eduardo Cursino Faria Chagas, Mateus Rodrigues (FALE-UFMG) e Antônio Almeida (UFES), por suas preciosas sugestões no tocante a referências.

À CAPES, pelo apoio financeiro para conduzir este trabalho. Muito obrigado.

Ao meu sogro, Agostinho Silveira, pela compreensão e preciosa colaboração em momentos de dificuldades pessoais.

Aos meus irmãos Alessandro e Cesar pelas diversas formas de ajuda que não poderiam ser citadas aqui por falta de espaço.

Enfim, a todos que, anonimamente ou não, colaboraram para o sucesso deste trabalho. Gostaria de agradecê-los sinceramente.

“Não vemos as coisas como elas são, as vemos conforme estamos” (Anaïs Nin)

RESUMO

O presente trabalho levanta questionamentos quanto à questão interpretativa para um leitor hipotético de sânscrito, motivada pela leitura de uma tradução sânscrita do Evangelho de João.

Contrapomos os textos grego e sânscrito do *Evangelho de João*, o segundo vertido a partir do primeiro, levando em conta que o fazer tradutório pode oscilar entre uma tendência a privilegiar a alteridade do texto estrangeiro ou a buscar fluência (domesticação), explorando exemplos dessas duas possibilidades. Em seguida, concentramos nossa atenção nas possibilidades de ressignificação do texto sânscrito. Assim, a identificação das prováveis ocorrências de estrangeirização ou domesticação no texto sânscrito foi utilizada como critério para seleção dos exemplos. Quanto às possibilidades de ressignificação ou interpretação, tecemos considerações levando em conta a fusão de horizontes, um elemento do fenômeno interpretativo estudado por Hans Georg Gadamer.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelho de João em sânscrito; William Carey; Fusão de horizontes; Tradução de textos sagrados.

ABSTRACT

The present paper raises some questions about textual interpretation regarding a hypothetical Sanskrit reader. This interpretation is based on reading a Sanskrit translation of the Gospel of John, by comparing the Greek and Sanskrit versions to the *Gospel of John*, being the latter translated from the former

Bearing in mind that the resulting translation can oscillate between the tendency of giving focus to text alterity (foreignization) or, diametrically opposed, to the pursuit of fluency (domestication), we have examined samples from these two possibilities, viz., foreignization and domestication. Finally, as far as possibilities of re-signification of the Sanskrit text are concerned, which aimed at an implied reader, our assumptions took into account the notion of fusion of horizons, an element which belongs to the interpretative phenomena studied by Hans Georg Gadamer.

KEY-WORDS: Sanskrit Gospel of John; William Carey; Fusion of Horizons; Translation of Sacred Texts.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	12
CONVENÇÕES ADOTADAS	14
INTRODUÇÃO	16
Capítulo 1 – CONTEXTUALIZAÇÃO	20
1.1. William Carey: De Paulerspury à Serampore, Índia.	21
1.1.2. A Inglaterra William Carey.	21
1.1.3. A formação lingüística de Carey e a criação da Sociedade Batista Internacional.	22
1.1.4. Serampore, Índia.	29
1.2. Professor de sânscrito e tradutor	31
Capítulo 2 – AS OPÇÕES DO TRADUTOR	33
2.1. Tradução e hermenêutica	37
Capítulo 3 – O LÓGOS E O VĀDA	40
3.1. Procedimentos de estrangeirização	42
3.1.1. O λόγος divino	42
3.1.2. Os filhos de Deus	49
3.1.3. O filho unigênito	53
3.1.4. Batizar na água	56
3.1.5. Cordeiro de Deus	58
3.1.6. O espírito descendo como uma pomba	61
3.1.7. O filho do homem	63
3.1.8. Os sinais	65
3.1.9. Nascer de novo	69
3.1.10. A purificação	71
3.1.11. A circuncisão	73
3.1.12. Nascer em pecado	77
3.1.13. Satanás	70
3.2. Domesticação	82
3.2.1. Forma textual	82
3.2.2. O vinho	85

3.2.3. O pão vivo	88
3.2.4. Hosana	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	95
ANEXOS – Cópias dos capítulos dos textos gregos e sânscrito usados para seleção dos exemplos	99

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho – que aborda uma tradução sânscrita publicada em 1808, na Índia, pelo pastor batista William Carey – foi motivado por um interesse pessoal, como estudante e leitor de sânscrito, de propor uma leitura de um texto pouco conhecido e que, ao mesmo tempo, além de ter o sânscrito como objeto, remetesse também à língua grega. Tal iniciativa, seria uma resposta a um percurso que teve seu início nos primeiros anos da década de noventa, quando ainda arriscava meus primeiros passos pelos labirintos da gramática sânscrita, estudando por conta própria. A vivência com o sânscrito acabou me conduzindo ao curso de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, onde tive oportunidade de sistematizar um entendimento da língua sânscrita. Embora estivesse cursando Letras com vistas a conseguir habilitação em língua inglesa (licenciatura), meu passado sânscritítico permitiu que me fosse dada a oportunidade de atuar como monitor da disciplina “Introdução ao sânscrito”, oferecida na graduação, como optativa, pelo Prof. Dr. Carlos Gohn. A experiência como monitor na graduação pavimentou o caminho para que eu pudesse auxiliar no ensino do sânscrito na extensão universitária, onde tive oportunidade de atuar como docente para um curso introdutório que chegou a ser oferecido em dois níveis: sânscrito I e II, coordenado também por meu co-orientador Prof. Dr. Carlos Gohn. Em princípio, minha ocupação com o sânscrito na extensão universitária, bem como meu vínculo com a universidade terminariam com a conclusão do curso de graduação, pois, naquele momento, ainda não cogitava sequer a possibilidade fazer um mestrado. No entanto, após sucessivas conversas com meus professores, o trabalho com um texto sânscrito, na condição de mestrando, foi se tornando uma realidade cada vez mais próxima. Ainda assim, devido à peculiaridade de um futuro projeto que teria como objeto um texto sânscrito, para facilitar sua aprovação, optamos pela via da comparação. Ou seja, uma vez que o texto sânscrito de Carey poderia ter sido vertido a partir do grego, uma comparação dos dois textos poderia despertar algum interesse na academia.

Dessa forma, com a aprovação do projeto, que se desdobraria na presente dissertação, pudemos cumprir o duplo propósito de dar uma contribuição para ampliar os estudos comparativos no campo das línguas indo-européias, abrindo um precedente que possa viabilizar futuros estudos sânscritos, pois, até onde temos notícia, um pré-projeto de mestrado envolvendo um texto sânscrito como objeto de estudo foi um evento pioneiro na Universidade Federal de Minas Gerais.

Ao optarmos pela comparação, o passo seguinte foi aprender grego, pelo menos o suficiente para cotejar os textos em língua grega e sânscrita, pois meu conhecimento era praticamente nulo. Através da frequência de disciplinas optativas da língua grega veio o instrumental lingüístico para explorar o texto do Evangelho de João, com o qual já tinha alguma familiarização, pois, durante as aulas de sânscrito no curso oferecido na graduação, do qual fui monitor, tivemos oportunidade de utilizar em sala o prólogo de João em sânscrito (para felicidade de alguns alunos da habilitação em grego, que freqüentavam o curso como disciplina optativa, e já conheciam o texto naquela língua).

Sendo assim, ao examinarmos a tradução de William Carey, foi confirmado, através de nossos levantamentos, que o texto sânscrito do *Evangelho de João* foi vertido a partir do grego¹, dando respaldo a nossas suspeitas.

¹ “Brother Marshman and I compared with the Greek or Hebrew, and brother Ward reads every sheet. Three of the translations, - viz., the Bengalee, the Hindoostanee, and Sanscrit – I translate with my own hand; the two last immediately from the Greek (...)”. (MYERS, 107).

CONVENÇÕES ADOTADAS

TRANSLITERAÇÃO DO SÂNSCRITO

Para representação do *corpus* sânscrito do *Evangelho de João*, bem como para citações em sânscrito, empregamos a transliteração românica segundo a convenção criada pelo Congresso de Orientalistas de Viena (1894). Exemplo:

ādau vāda āsīt, sa ca vāda īśvarābhimukhas āsīt | sa ca vāda īśvara āsīt |
A representação devanāgarī corresponde para o trecho é:

आदौ वाद आसीत् , स च वाद् ईश्वराभिमुखसासीत् । स च वाद् ईश्वर आसीत् ।

QUADRO COM GUIA DE PRONÚNCIA PARA A TRANSLITERAÇÃO ROMÂNICA

Pronúncia dos grafemas distribuídos por pontos de articulação – possíveis correspondências				
Guturais	Palatais	Cerebrais	Dentais	Labiais
a = como “u” em <i>bu</i> , ā = conforme o “a” anterior, porém, com o dobro de tempo e = fechado, como em medo ai = “a” com adição de i k = como em <i>casa</i> kh= como em <i>work</i> hard g = como em <i>gato</i> gh = como <i>dig-hard</i> ṅ = como em <i>ângulo</i> h = como em <i>carro</i> ḥ = semelhante ao anterior, porém, com surdez	i = como em <i>amigo</i> ī = conforme o “i” anterior, porém, com o dobro de tempo c = como em <i>tchau</i> ch = aspirado, como em <i>staunch heart</i> j = como em <i>jail</i> jh = como em <i>hedgehog</i> ñ = como em <i>Pantcho</i> y = como em <i>yes</i> ś = como em <i>chave</i>	ṛ = como em <i>porta</i> (sul de minas, triângulo mineiro e interior de São Paulo) ṝ = como no exemplo anterior, porém com o dobro de tempo t = como em <i>porta</i> (sul de minas e áreas de influência) th = como no exemplo anterior, porém, com aspiração d = como em <i>tarde</i> (sul de minas e área de influência) dh = como no exemplo anterior, porém com aspiração n = como em <i>berne</i> (sul de minas e área de influência) r = (tepe) como em <i>raio</i> (pampa gaúcho)	ḷ = como lry em <i>revelry</i> - t = como em <i>terra</i> th = como em <i>at home</i> d = como em <i>dia</i> (capital pernambucana) dh = como em <i>red hot</i> n = como em <i>navio</i>	u = como em <i>uva</i> ū = como em <i>rule</i> o = como em <i>olho</i> au = “a” com adição de u l = como em <i>lá</i> s = como em <i>sal</i> p = como em <i>pai</i> ph = como em <i>paper</i> b = como em <i>bala</i> bh= como em <i>rub</i> hard m = como em <i>mãe</i> v = como em <i>ver</i>

ABREVIATURAS DE OBRAS CITADAS EM REFERÊNCIAS DE PÉ DE PÁGINA

AV. = Atharva-veda
BhP. Bhāgavata-purāṇa (dicionário de sânscrito MONIER-WILLIAMS)
BhĀG. = Bhāgavata-purāṇa (dicionário de sânscrito BÖHTLINGK/ ROTH)
BRAHMA-P. = Brahma-purāṇa
CHĀND. Up. = Chāndogya Upaniṣad
DaivBr. = Daivata-brāhmaṇa
DHŪRTAS. = Dhūrtasamāgama
Sch. AK. = Escoliasta Amarakośa
H. = Hemacandra
IW. = Indian Wisdom (Sir Monier-Williams)
M. = Macdonell
MBh. = Mahābhārata
MED. = Medinikośa
N. = Nalopākhyāna
Nir. = Nirukta (Yāska)
P. = Pāṇini
PAÑCAT= Pañcatantra
PĀR. GRHY= Gṛhyasūtrāṇi de Pārasmara
RAGH. = Raghuvamśa
RĀJA-TAR. = Rāja-taraṅgiṇī
RTL. = Religious Thought and Life in India (Sir Monier-Williams)
RV. = Ṛg-veda
TBr. = Taittiriya-brāhmaṇa
VARĀH. = Bṛhajjātaka de Varāhamihira
VOP. = Vopadeva
VS. = Vagasanejisamhitā

UMA ABREVIACÃO EMPREGADA EM TRECHOS CITADOS EM NOTA DE PÉ DE PÁGINA (°)

Em trechos citados de dicionário, mantendo a mesma convenção comumente empregada em textos sânscritos, também utilizamos o símbolo ° após uma palavra composta para indicar a parte restante.

Ex.: dhanam° (para dhanam-jaya), visto que dhanam-jaya é uma subentrada do verbete jaya, ° sendo utilizado para indicar a supressão de jaya.

INTRODUÇÃO

A tradução do Evangelho de João constitui apenas uma entre as muitas feitas pelo pastor William Carey. Como tradutor, ele tornou a Bíblia disponível para um número significativo de línguas vernáculas indianas, dentre as quais, o bengalês, o hindi, o oriá, e o marata. Entendia ele que, sua missão na Índia, era tornar a Bíblia acessível em tantas línguas vernáculas quantas fosse possível, o seu texto sânscrito sendo a matriz referencial para as versões subseqüentes em línguas vulgares². Porém, a publicação do texto sânscrito não constituía um expediente inocente de difusão do Evangelho em língua culta, mas parte de uma agenda proselitista, visando como leitores aos brâmanes da sociedade hindu, dele contemporânea. Ele acreditava que, se esses brâmanes dessem uma boa acolhida à sua tradução, a população mais simples ficaria mais favorável ao trabalho evangelizador. Além disso, sendo o sânscrito considerado por unanimidade a língua canônica para o povo hindu, uma tradução do *Novo Testamento* para ela atrairia a simpatia de pessoas educadas:

“Ele sabia que os brâmanes desdenhariam de um livro escrito na língua vulgar. ‘O que?’, disse um deles quando recebeu uma versão em hindi, ‘mesmo se esses livros tratassem do conhecimento divino, eles não representam nada para nós. O conhecimento de Deus contido neles, para nós, é como leite dentro de recipiente feito com couro de cachorro, completamente poluído.’ Mas, o analista da Biblical Translations na Índia escreveu que a versão sânscrita de Carey foi bem recebida pelos brâmanes.³

Se o objetivo da boa recepção fosse alcançado, a conversão do povo hindu ao cristianismo seria facilitada, conforme acreditava Carey. De fato, ele notou que o sânscrito

² "...the work could now be extended to all the languages of which Sanskrit is the parent" (NEILL, 1985:195).

³ "He well knew that the Brahmans would scorn a book in the language of the common people. "What," said one who was offered the Hindi version, "even if the books should contain divine knowledge, they are nothing to us. The knowledge of God contained in them is to us as milk in a vessel of dog's skin, utterly polluted." But, writes the annalist of Biblical Translations in India, Carey's Sanskrit version was cordially received by the Brahmans." (SMITH, 2004: 190).

possuía o mesmo *status* ocupado pelo latim na idade medieval, enquanto língua de cultura e até mesmo como língua coloquial, ainda que restrita a uma elite sacerdotal. Conforme observa Macdonell:

“Assim, embora o sânscrito clássico fosse, no princípio, um dialeto literário e, num sentido, artificial, seria errôneo descartar completamente seu caráter de língua coloquial. O sânscrito, conforme já mencionado, até mesmo nos dias atuais é falado na Índia, bem como escrito, por brâmanes eruditos inclusive para propósitos comuns do cotidiano. A condição do sânscrito, em resumo, tem sido (e continua sendo) semelhante à do hebraico entre os judeus à do latim na Idade Média.” (McDonell, 1900, introdução).⁴

Um fato curioso é que, até onde temos conhecimento, a difusão do evangelho cristão teria sido, desde seu início, um movimento popular e as traduções da Bíblia não se destinavam a uma classe social específica. De qualquer forma, o trabalho de Carey estabeleceu um modelo que grupos de missionários posteriores, na Índia, adotariam no trabalho de tradução de textos sagrados⁵.

Características gerais do Evangelho sânscrito de João

Em relação ao grego, que lhe serviu como texto referencial, o texto sânscrito traz algumas novidades⁶. Uma novidade inicial observável até mesmo por um leitor incipiente de sânscrito é a representação devanāgarī, cujo traço visual marcante é a disposição dos grafemas que dá a aparência de estarem pendurados em traços horizontais tais quais roupas penduradas num varal. Ainda no campo da forma, nota-se que o texto sânscrito, em relação

⁴ “Thus, though classical Sanskrit was from the beginning a literary and, in a sense, an artificial dialect, it would be erroneous to deny to it altogether the character of a colloquial language. It is indeed, as has already been mentioned, even now actually spoken in India by learned Brahmans, as well as written by them, for every-day purposes. The position of Sanskrit, in short, has all along been, and still is, much like that of Hebrew among the Jews or of Latin in the Middle Ages. (*A History of Sanskrit Literature*).

⁵ HOOPER: “A further consequence of the tradition established by Carey was the formation of the Bible Translation Society in 1840, as an important auxiliary of the Baptist Missionary Society.” – página 22, 2o. parágrafo.

⁶ O texto grego utilizado por nós é o de Westcott e Hort (1949). Embora não se trate de uma edição crítica, houve necessidade de consultar outra edição apenas com relação ao exemplo de número 3, devido a uma tradução inesperada de Carey, que discordava da edição grega utilizada por nós. Recorremos, então, à publicação que registra as variantes conhecidas de algumas passagens do Evangelho de João (SWANSON, 1995: 08). O texto sânscrito é o publicado por *The Bible Society of India*, em 1808, que utiliza o sistema de escrita devanāgarī, o qual tem sido o mais adotado para representação do sânscrito desde a segunda metade do século dezenove (HOOPER, 1963: 24).

ao grego, prima por uma sistematização maior no tocante à disposição estética. Frequentemente, Carey dá subtítulos a algumas seções que, no texto grego, aparecem sem um aviso de seu conteúdo. Assim, ele fragmenta o capítulo em subseções. Exemplo:

yīśuviṣaye yohanasya sāksyadānam |

“Apresentação do testemunho de João em relação a Jesus.”

Este subtítulo anuncia o versículo dezenove, sendo que, no texto grego, não há um anúncio. Ao acrescentar um subtítulo, Carey aparenta guiar o leitor para o teor da seção que se aproxima e, assim, antecipar um sentido através do anúncio “o testemunho de João”. O subtítulo, que poderia dar ao texto um charme de literatura indiana de expressão sânscrita, reorganiza o texto do Evangelho e o transcriba, por apresentar uma informação nova.

Carey também modifica, por vezes, a forma textual, criando ślokas – dísticos formados por 32 sílabas e que são típicos da literatura de expressão sânscrita – em vez de manter a forma prosaica do original, expediente de que tratamos no exemplo número 1 (ocorrências de domesticação). Além da mudança na forma de apresentação, nota-se uma sensível mudança estilística, relativa à ordem dos elementos constituintes da oração (SOV, sujeito-objeto-verbo) que, no sânscrito, é adotada de forma mais regular, diferentemente da koiné que prefere a ordem SVO. Dessa forma, ao passo que o texto grego tende a uma aproximação do português, pela semelhança na disposição dos sintagmas, o sânscrito se distancia de ambos – grego e português. Além disso, de um modo geral, Carey tende a apresentar um texto com uma aparência mais literária, com o emprego de construções participiais, característico do sânscrito clássico, o que colabora para tornar seu o texto mais formal. Finalmente, para dar conta de aplicar as desinências de caso, bem como eliminar combinações fonológicas não previstas para o sânscrito, Carey sanscritiza os nomes de origem hebraica, como exemplos: Yeśus (< Ἰησοῦς), para Jesus; Nikādīmas (< Νικόδημος), para Nikodemos; Mośin (< Μωϋσῆς), para Moisés. Às vezes, a sanscritização de nomes hebraicos chega a criar palavras que poderiam ficar ininteligíveis até mesmo para um leitor de sânscrito proficiente que não estivesse familiarizado com nomes bíblicos, conforme o adjetivo mośita, “mosaico” (exemplo número 11).

Finalmente, após uma leitura guiada por nosso critério de seleção, conforme exposto no próximo capítulo, isolamos 17 exemplos como amostra para realizar nosso

trabalho. Na realidade, o número de exemplos seria sensivelmente maior. No entanto, para evitar a repetição de casos semelhantes, optamos por não apresentar todos, o que estenderia sem necessidade esta dissertação.

CAPÍTULO 1. CONTEXTUALIZAÇÃO

Nesta seção objetivamos apresentar um panorama da trajetória de William Carey, tradutor de sânscrito e autor do texto sânscrito do *Novo Testamento*, objeto de estudo da presente dissertação. Embora o foco de nosso trabalho seja apresentar nossas reflexões a partir de um recorte do texto sânscrito de Carey, juntamente com sua matriz referencial, o texto grego, julgamos pertinente localizar o autor historicamente.

Uma apresentação de William Carey pode ser justificada pelo caráter pioneiro – até onde temos informação – de nosso trabalho de pesquisa. Por um lado, corremos o risco de cometermos um sacrilégio, do ponto de vista imanentista, por dispensar algum tratamento à figura do autor, quando, de fato, deveríamos concentrar nossa atenção na produção deixada por ele. Por outro, a iniciativa pode ser válida por estarmos lidando com um autor não muito conhecido e cuja produção ainda permanece carente de uma resposta crítica, sobretudo em língua portuguesa, pois não encontramos abordagem crítica alguma sobre a tradução sânscrita da Bíblia, embora o texto tenha sido publicado há mais de dois séculos (1808). Dessa forma, uma contextualização pode ajudar um leitor ainda não familiarizado com o trabalho de Carey, a conhecer as circunstâncias nas quais o texto foi produzido e a quem era destinado.

Além disso, é de se esperar que o anúncio de um texto sânscrito do *Novo Testamento* possa causar algum estranhamento, pois, quem tem uma noção do que é a literatura de expressão sânscrita, pelo menos em linhas gerais, poderia julgar que ela, assim como a grega ou outras literaturas clássicas, seria uma produção estagnada no tempo e limitada à apreciação de gerações futuras. Normalmente, as línguas clássicas, na academia, são abordadas sob a perspectiva de decodificação e de, no máximo, tradução e subsequente tratamento crítico. Partindo-se deste pré-juízo e levando-se em conta que a língua sânscrita

possui, também, seu caráter clássico, a ideia de uma produção de literatura de expressão sânscrita em pleno século dezenove poderia ser recebida, no mínimo, com alguma surpresa.

1.1. William Carey: De Paulerspury à Serampore, Índia

O trabalho de tradução de Carey era parte integrante de um plano missionário muito mais amplo, que incluía, até mesmo, a atuação missionária na implantação de profundas reformas sociais, uma necessidade que ele expressava abertamente em sua *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathens*⁷. Com efeito, sua trajetória é também marcada por sua atuação como educador e reformador social, pois, segundo sua visão, seria inevitável provocar profundas transformações sociais para sustentar o trabalho evangelizador.

Inicialmente, faremos uma apresentação do autor explicitando sua origem, orientação religiosa e formação lingüística. A apresentação desses fatores é importante para se ter uma noção das motivações de Carey. Centraremos nossa apresentação na construção da imagem do Carey como tradutor, evidenciando seu comprometimento com uma missão evangelizadora que objetiva, a transmitir, sobretudo, o modo de vida civilizado europeu, considerado modelar naquele momento.

1.1.2. A Inglaterra de William Carey

Era o final do século dezoito e o Império Britânico ocupava um lugar de destaque no cenário colonial, mantendo possessões na Ásia, África e América. A riqueza era racionalmente extraída das colônias, o império gozava de sólida prosperidade e havia suficiente matéria-prima, destinada a manter uma revolução nos meios de produção, a qual estava para começar. No entanto, a Inglaterra de Carey ainda mantinha-se essencialmente rural, pois não havia estradas de ferro, por exemplo, as quais se tornariam elementos

⁷ CAREY, William. In: *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathens*. Impresso e distribuído por Ann Ireland. Leicester. 1792.

corriqueiros, integrantes da vida moderna, somente na segunda metade do século dezenove. A Primeira Revolução Industrial, caracterizada pelas máquinas a vapor – ícones dessa etapa – estava em estado embrionário. A Inglaterra dependia sobremaneira de uma estrutura colonial a qual, no entanto, gradualmente, começa a se fragmentar, com a independência das colônias, cujo marco seria a independência dos Estados Unidos, em 4 de julho de 1776. Era um mundo que, visto desse modo, aos poucos, se desintegrava. Desintegrava-se, aos poucos, no plano político e também no religioso, pois, começam a ganhar relevância os dissidentes batistas, que exerceriam influência decisiva sobre Carey, contribuindo para que ele se envolvesse com a causa missionária.

William Carey nasceu em 17 de agosto de 1761, em Paulerspury, uma pequena vila no interior da Inglaterra, no Condado de Northamptonshire, durante o reinado de George III. Era o mais velho entre os cinco filhos de Edmund e Elizabeth Carey, que trabalhavam como tecelões na citada localidade, a qual se tornaria famosa, principalmente, por ter sido a terra natal de Carey, o homem que lançaria as bases de uma atividade missionária sistemática que tomaria proporções internacionais e lhe renderia o epíteto de “O Pai das Missões”. Portanto, tratava-se de um lugar singelo nas entranhas da Inglaterra de George III e, apesar da sensível transformação que os meios de produção sofreriam com a chegada da Revolução Industrial, ainda assim Paulerspury permaneceria como uma pacata vila de tecelões até a chegada da Segunda Guerra Mundial.

Desde então, não aconteceram sensíveis mudanças. Atualmente, Paulerspury mantém seu status de uma pequena vila, que conta com uma escola, um *pub* e um restaurante. Quem tiver a oportunidade de visitá-la, poderá conhecer a choupana onde Carey teria nascido, que foi demolida e substituída por um memorial construído em sua homenagem⁸.

1.1.3. A formação lingüística de Carey e a criação da Sociedade Batista Internacional

Carey recebeu uma educação básica em sua infância, o que era uma realidade comum para alguém oriundo de sua condição social e que vivia num momento histórico

⁸ <http://www.puryend.co.uk/history.html>

caracterizado, sobretudo, pela pouca mobilidade social. A tendência natural era que os filhos nascidos na vila de Carey reproduzissem o papel ocupado pelos pais no cenário profissional a que, normalmente, não exigia uma educação demorada. Se, por um lado, Carey estava limitado por um determinismo social e até mesmo histórico, sua condição de menino pobre foi compensada pelo esforço pessoal em adquirir mais educação. Ainda na infância, já demonstrava interesse pelas ciências naturais, sobretudo a botânica, uma inclinação que o acompanharia pelo resto de sua vida, e uma marca dela está na criação do Jardim Botânico de Serampore, na Índia, que, durante mais de meio século, foi um dos mais importantes da Ásia Meridional (SMITH, 2004: 06).

Em seu quarto ele mantinha uma modesta biblioteca formada com uma quantidade razoável de livros, se considerarmos as dificuldades daquele tempo, sendo muitos deles emprestados. Um exemplo de seu esforço é registrado por Smith:

"Eu preferia ler livros de ciências, história, expedições, etc., invés de outros. Romances e peças não me agradavam e eu os evitava assim como fazia com os livros de religião, talvez pelo mesmo motivo. Gostava mais de narrativas de aventuras e isso me fez ler o Progresso do Peregrino com avidez, embora sem um propósito definido."⁹

Naquela época, uma educação prolongada ainda era privilégio de poucos aristocratas que podiam, por exemplo, contratar algum tutor (ou alguns) para educarem seus filhos. Concomitantemente, a educação, de uma forma ou de outra, também era um encargo deixado para instituições religiosas, como as igrejas e mosteiros, os quais abriam uma possibilidade para quem desejasse alguma educação, embora limitada a noções de latim e treinamento para canto em coral, segundo Williams¹⁰. De qualquer forma, apesar de alguma facilitação oferecida pela igreja, a educação ainda continuava no limite do elementar e, em lugares afastados como a vila de Carey, quem possuía um treino acima da média, poderia ocupar a posição de professor de alguma escola da congregação local, o que deixava um espaço para a atuação de religiosos autônomos como educadores. De modo geral, a educação era marcada pela presença de instituições religiosas que contavam com clérigos

⁹ Para esta citação em português segue abaixo o texto referencial, em inglês. Assim como esta, as outras traduções a partir do inglês serão de nossa autoria: "I chose to read books of science, history, voyages, etc., more than any others. Novels and plays always disgusted me, and I avoided them as much as I did books of religion, and perhaps from the same motive. I was better pleased with romances, and this circumstance made me read the Pilgrim's Progress with eagerness, though to no purpose." (SMITH, 2004:07).

¹⁰ Williams, Raymond. In: *The Long Revolution*. Page 129. London, 1961.

educados para a função de *schoolmasters*, um papel social que Carey ocuparia durante doze anos, paralelamente ao seu trabalho como sapateiro, ofício em que se iniciou aos dezesseis anos, pela interferência do pai, e no qual se manteria até os vinte oito anos, dividindo o tempo entre o ensino, os sermões e o trabalho noturno na sapataria.

Aos vinte anos, após a morte de seu patrão, T. Old (o dono da sapataria), Carey se casa com Dorothy Placket, irmã da viúva de T. Old, acumulando a responsabilidade de sua nova família e o negócio da sapataria.

Ele não vivia mais em Paulerspury, tendo transferido seu negócio para a vila de Piddington, juntamente com sua família. Ao lado das responsabilidades, Carey mantinha seu estudo regular de grego, latim e hebraico na oficina onde trabalha, à qual Smith se refere como “Carey’s College”. Seu aprendizado de grego, por exemplo, era marcado por uma compreensão, talvez empírica, de que era necessário criar situações de exposição para melhorar sua proficiência e ele o fazia diligentemente. Antes de fazer seus sermões, por exemplo, ele tinha o hábito de estudar o mesmo trecho da escritura em grego, latim e, às vezes, em hebraico, o que causava grande impacto em sua audiência e dava um ar de autoridade ao seu discurso. Smith nota:

“O segredo de seu poder, que cativava aldeões e artesãos de Northamptonshire, vinha de seu hábito de estudar um trecho da Escritura, que era lido todas as manhãs em suas devoções diárias. Ele estudava cada trecho em hebraico, grego e latim. Esta era a ‘faculdade’ de Carey.”¹¹

Apesar de ser reconhecido e respeitado por sua erudição, Carey ainda passava por dificuldades pessoais, pois o que recebia da comunidade batista local para ensinar na escola da região onde morava, não era suficiente para manter sua família (SMITH, 2004: 30). Apesar disso, ele continuava aproveitando seu tempo na oficina para o estudo de idiomas. Ao sentar-se em sua mesa para trabalhar com calçados, tinha o costume de, segundo registra Smith, manter algum livro aberto à sua frente:

“Ele nunca se sentava em sua oficina sem um livro diante dele. Depois de carregar malas cheias com sapatos recém fabricados para entregar aos clientes nas cidades vizinhas, quando retornava, com mais couro para fazer sapatos, ainda retomava seus estudos, de forma organizada, no final do dia.”¹²

¹¹ The secret of his power which drew the Northamptonshire peasants and craftsmen to the feet of their fellow was this, that he studied the portion of Scripture, which he read every morning at his private devotions, in Hebrew, Greek, and Latin. This was Carey’s “college.” (SMITH, 2004:20).

No entanto, Carey não estudava absolutamente sozinho, porque, nos arredores onde vivia, ocasionalmente encontrava clérigos que possuíam uma educação mais avançada do ele e tirava proveito, dirimindo suas dúvidas. Entre esses homens educados, há a figura de Thomas Scott, famoso pelo trabalho intitulado *A Commentary On The Whole Bible*. Carey havia conhecido Thomas Scott no tempo em que trabalhava na sapataria de T. Old, seu segundo patrão. É pertinente notar que, foi sob a influência de nomes como Thomas Scott, que Carey aprofunda sua convicção de que deveria tomar para si o compromisso de usar seu talento lingüístico no serviço religioso.

No entanto, o trabalho missionário foi um campo de atuação no qual Carey foi se envolvendo apenas gradualmente, a partir de sua conversão, e a atuação como pregador marcando a fase inicial de sua vida. Na época, os membros da Igreja Batista eram conhecidos como “dissidentes” e, nascido em família calvinista, Carey não era um religioso ativo, até que aderiu ao grupo batista, aos dezoito anos, quando desenvolve interesse pelo serviço missionário. A partir daí e do conseqüente envolvimento com a Igreja Batista, ele passa a organizar sua vida intelectual considerando a possibilidade de atender a ao compromisso cristão de levar o Evangelho aos povos considerados pagãos. O compromisso de evangelização era uma responsabilidade que Carey freqüentemente colocava em pauta quando se reunia com seus colegas batistas. Para apoiar suas intenções, que eram assumidamente proselitistas, Carey costumava fazer referência à “Grande Comissão”¹³

¹² “He never sat on his stall without his book before him, nor did he painfully toil with his wallet of new-made shoes to the neighbouring towns or return with leather without conning over his lately-acquired knowledge, and making it for ever, in orderly array, his own.” (apud SMITH, 24 e 25).

¹³ Entende-se como “Grande Comissão” uma instrução que teria sido dada por Cristo no momento de sua aparição, após a ressurreição, aos seus discípulos. Tratar-se-ia de um apelo que se estenderia a todo membro da fé cristã para levar o Evangelho a todos os povos do mundo e tal apelo também tem se tornado um princípio essencial do evangelismo. (MCQUERRY, Maureen Doyle. In: *Some Terms of Evangelical Christianity*. American Speech, Vol. 54, No. 2 (Summer, 1979), pp. 148-151. Duke University Press.)

A passagem mais conhecida sobre a “Grande Comissão” aparece no Evangelho de Mateus:

16 Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, 17 καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίσταναν. 18 καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων, Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. 19 πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, 20 διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

“16 E os onze discípulos foram para uma montanha na Galiléia, que Jesus lhes havia indicado, 17 e vendo-o, o adoraram, mas ficaram em dúvida. 18 E se aproximando Jesus, disse-lhes, ‘foi dada a mim toda a autoridade

porque não havia consenso, até mesmo entre os religiosos dissidentes, os batistas ingleses daquele tempo, de que uma missão internacional, conforme Carey vislumbrava, deveria ter lugar. Tal ênfase num ativismo religioso, notadamente, proselitista, é uma marca característica de movimentos pós-milenaristas¹⁴. Carey costumava apresentar propostas, aos seus correligionários, de enviar missões de evangelização para além do mundo cristão, o que, no entanto, era recebido com ceticismo e freqüentemente era desencorajado. Uma declaração de um dos membros da Igreja Batista com influência hiper-calvinista, segundo Smith, dá uma ideia das dificuldades que Carey encontrava:

“És um pobre entusiasta por fazer tal pergunta. Com certeza, nada pode ser feito antes de outro Pentecostes, quando uma efusão de dons milagrosos, incluindo o dom das línguas, colocará em movimento a comissão de Cristo, assim como aconteceu na primeira vez.”¹⁵

No entanto, se, por um lado, a desaprovação por parte dos conservadores – paradoxalmente batistas dissidentes – causava desânimo, por outro, através da resistência da ala conservadora, Carey sentiu a necessidade de desenvolver uma argumentação e mostrá-la de forma elaborada, através de um documento que publicaria posteriormente, em 1792. Ele o apresentaria tão logo fosse oportuno, para conseguir alguma simpatia para uma causa que lhe parecia, até então, solitária, e atrair o interesse de membros influentes da sociedade batista, objetivando conseguir o apoio institucional para um trabalho missionário em terras estrangeiras. O documento foi intitulado *An Enquiry into the Obligations of*

que há no céu e sobre a terra. 19 Sendo enviados [por mim], portanto, ensinai a todos os povos, imergindo-os nas águas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. 20 Ensinando-os a manterem tudo que ordenei a vós: e eu estou entre vós todos os dias até a consumação do mundo.”

Optamos por fazer a tradução do grego com o propósito de mantê-la, tanto quanto possível, mais próxima do original. Outras traduções do texto grego, além dos exemplos do *corpus*, também serão de nossa autoria.

¹⁴ "Postmillennialists believe that the Kingdom of God will be realised in the present age by the preaching of the Gospel and by the saving influence of the Holy Spirit in the hearts of individuals, and that at an unknown time in the future, the whole world will be Christianised. They also believe that Christ will return at the end of the so-called Millennium, an epoch of unknown length, marked by justice and peace ... The Millennium, according to the Postmillennialist view, is a Golden Age at the end of the present dispensation, the Age of the Church " (BOETTNER, Loraine. *Die Sicht des Postmillennialismus*. In: *Das Tausendjährige Reich: Bedeutung und Wirklichkeit. Vier Beiträge aus evangelikaler Sicht*. Hg. von Robert Clouse. Margurg: Francke Buchhandlung, 95 ff. (retranslated from the German). 1984; similar Loraine Boettner, *The Millennium*, op. cit., pp. 4 (and 14). P & R Publishing 1957.

¹⁵ "You are a miserable enthusiast for asking such a question. Certainly nothing can be done before another Pentecost, when an effusion of miraculous gifts, including the gift of tongues, will give effect to the commission of Christ as at first." (Smith, 2004:31).

Christians to use Means for the Conversion of the Heathens, aborda, principalmente, três pontos.

O primeiro constitui um mapeamento do estado religioso do mundo, de acordo com fontes disponíveis. Os números sugeriam que havia considerável campo, sobretudo na Ásia – foco do interesse de Carey – para a conversão de novos adeptos. Como um missionário empenhado em sua convicção, era natural que, em momento algum, Carey considerasse que o povo em perspectiva de conversão estivesse numa condição melhor, diferente daquela que seria proporcionada pelo abrigo da fé cristã¹⁶. Ele escreve:

“Na verdade, o estado incivilizado dos pagãos, ao invés de ser uma objeção contra a apresentação do evangelho a eles, acaba sendo um argumento a favor. Nós podemos, como homens, como cristãos, ouvir que uma grande parte de nossos semelhantes – cujas almas são tão imortais quanto as nossas e capazes, assim como nós mesmos, de embelezar o evangelho e contribuir através do discurso, escrita ou prática para a glória do nome de nosso redentor e o bem de sua igreja – estão cobertos pela ignorância e o barbarismo? Podemos ouvir que eles estão sem o evangelho, sem governo, sem leis, sem artes, sem ciências, e não nos mobilizarmos para introduzir entre eles sentimentos de homens e de cristãos?”

O segundo ponto do documento recorda o sucesso obtido por evangelizadores do passado, o que poderia contribuir como uma fonte de motivação¹⁷. Finalmente, ressalta a viabilidade de futuros empreendimentos evangelizadores. Ele nota que, devido à intensa relação comercial existente entre a Inglaterra e as terras colonizadas, onde residiam “os bárbaros”, haveria toda possibilidade de conseguir passagens gratuitas em navios cargueiros. Afinal, havia uma relação comercial com a Índia viabilizada por navios construídos para serem cada vez mais velozes e bem equipados, proporcionando viagens seguras para terras cada vez mais distantes. Indiscutivelmente, já se tratava de um mundo que se globalizava lentamente e que, ainda marcado pelas relações coloniais, concomitantemente, oferecia facilidades também para um trabalho missionário nessas terras

¹⁶ “After all, the uncivilised state of the heathen, instead of affording an objection against preaching the gospel to them, ought to furnish an argument for it. Can we as men, or as Christians, hear that a great part of our fellow-creatures, whose souls are as immortal as ours, and who are as capable as ourselves of adorning the gospel and contributing by their preachings, writings, or practices to the glory of our Redeemer’s name and the good of his church, are enveloped in ignorance and barbarism? Can we hear that they are without the gospel, without government, without laws, and without arts, and sciences; and not exert ourselves to introduce among them the sentiments of men, and of Christians? (Smith, 2004: 36)

¹⁷ “SECONDLY, As to their uncivilised and barbarous way of living, this can be no objection to any, except those whose love of ease renders them unwilling to expose themselves to inconveniences for the good of others. It was no objection to the apostles and their successors, who went among the barbarous Germans and Gauls, and still more barbarous Britons!” (Smith, 2004: 34)

distantes. Para concluir, Carey cita um trecho de uma carta do apóstolo Paulo aos Romanos (Romanos, 12-15)¹⁸, no qual insiste na necessidade de enviar missionários a terras estrangeiras ainda não convertidas ao cristianismo, a citação constituindo um artifício que dava um ar de autoridade à proposta.

Havia, com efeito, inculcada no programa evangelizador, uma agenda civilizatória a ser implementada. Não se tratava de um trabalho inocente de salvação de almas. Este trabalho religioso tencionava, paralelamente, ao plano de conversão de nativos, uma transformação profunda no cenário social, pois a atuação noutras esferas daria legitimidade aos grupos missionários, gerando aceitação e algum poder político para eles entre os futuros convertidos. É pertinente notar que, nesse momento histórico, se acreditava que, de forma mais veemente, se comparada à contemporaneidade, que o homem branco europeu, sobretudo o homem branco cristão, possuía o compromisso de levar os valores considerados civilizados ao mundo não-cristão, que, por coincidência, incluía o mundo já colonizado e, portanto, já submetido a algum controle¹⁹. Assim, o estabelecimento de sistemas coloniais, certamente era um fator que facilitava o trabalho de expansão da fé cristã. Munidos desta convicção, que pressupunha também uma crença no compromisso civilizador do homem europeu, Carey e seus colegas estenderam seus trabalhos além do escopo religioso. Trataremos desse assunto mais adiante.

Enquanto a partida para a Índia não era uma realidade, Carey tratava de reunir o máximo de informação possível sobre aquela região, já possuindo um mapeamento considerado detalhado, levando em conta as facilidades disponíveis no final do século dezoito para produzir-se informação. Ao consultar a *Northampton Mercury*, provavelmente,

¹⁸ “For there is no difference between the Jew and the Greek...How shall they preach except they be sent?” (SMITH, 2004:32).

¹⁹ Thomas Macaulay, o então membro do Conselho do Governador Geral na Índia, teria exercido considerável influência no sistema de educação indiano, como pioneiro no estabelecimento da língua inglesa como língua de educação. Ele escreve: “In one point I fully agree with the gentlemen to whose general views I am opposed. I feel with them that it is impossible for us, with our limited means, to attempt to educate the body of the people. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect. To that class we may leave it to refine the vernacular dialects of the country, to enrich those dialects with terms of science borrowed from the Western nomenclature, and to render them by degrees fit vehicles for conveying knowledge to the great mass of the population.” (MACAULAY, Thomas. In: *Minute on Education*. 2nd February 1835. Bureau of Education. Selections from Educational Records, Part I (1781-1839). Edited by H. Sharp. Calcutta: Superintendent, Government Printing, 1920. Reprint. Delhi: National Archives of India, 1965, 107-117).

uma das revistas geográficas mais antigas de publicação semanal da Inglaterra²⁰, ele teria ficado ciente, através das representações gráficas, as quais destacavam a extensão do domínio cristão, que era sinalizado através de legendas de mapas políticos que apareciam na revista, o que ressaltava, naturalmente, um espaço ainda não dominado pelo cristianismo.

A essa altura, após a publicação de seu texto (*An Enquiry*), o próximo passo para concretização do plano missionário seria a criação de uma instituição para apoiar a empreitada. Embora o próprio Carey estivesse se preparando para conduzir o trabalho, ainda assim precisava de apoio institucional. Este apoio veio como resposta, principalmente, ao seu texto. A publicação do documento teria causado uma impressão considerável entre os membros de sua congregação e, em 2 de outubro de 1792, em Kettering, Northamptonshire, após uma reunião entre os “dissidentes batistas”, é formada a “The Particular [Calvinistic] Baptist Society for Propagating the Gospel among the Heathen”. Um passo significativo, que alavancaria a partida de Carey para a Índia²¹ havia sido dado.

1.1.4. Serampore, Índia.

Carey e John Thomas, um médico que também participava da missão de evangelização, conseguem passagens em um navio mercante dinamarquês e, em junho de 1793 partem de Copenhague, acompanhado o primeiro de sua esposa, Dorothy Plaket, e dois filhos, chegando em novembro do mesmo ano à costa indiana. Dessa forma, Carey foi o primeiro religioso da missão batista a dar início a um trabalho de expansão da fé cristã e não possuía um predecessor à sua espera. Apesar disso, ele já havia delineado alguns princípios, os quais foram minuciosamente apresentados em *An Enquiry* e seriam tomados

²⁰ WALKER, Frank Deaville. In: *William Carey*. Páginas 22-23, 50-51; Ernst A. Payne, "Introduction", op. cit., p. xii. 1980.

²¹ Seguem os dois parágrafos iniciais da ata da reunião: “1. Desirous of making an effort for the propagation of the gospel among the heathen, agreeably to what is recommended in brother Carey’s late publication on that subject, we, whose names appear to the subsequent subscription, do solemnly agree to act in society together for that purpose. “2. As in the present divided state of Christendom, it seems that each denomination, by exerting itself separately, is most likely to accomplish the great ends of a mission, it is agreed that this society be called The Particular [Calvinistic] Baptist Society for Propagating the Gospel among the Heathen. (SMITH, 2004:52).

como uma referência para outros empreendimentos missionários cristãos em todo mundo. Dentre esses princípios, dois são apontados por Smith como cardeais:

“Um missionário deve ser um companheiro e portar-se como um assemelhado do povo para o qual ele foi enviado; e (2) um missionário deve tornar-se, o mais depressa possível, nativo, autossuficiente, empreendedor e identificado com o serviço da missão e dos convertidos.”²²

A princípio, ele se estabelece com a família em Malda, uma área rural que ficava nas proximidades de Calcutá e era administrada pela Companhia Britânica das Índias Orientais. Porém, após cinco anos, retiram-se para Serampore, que ficava em território dinamarquês. Inicialmente, Carey tentara fixar-se com sua família em Malda, onde pretendia cultivar a terra e iniciar uma comunidade composta por famílias de missionários, um princípio que ele próprio apresentara em *An Enquiry*. Porém, a situação fundiária local – que se aproximava de moldes medievais europeus, devido à concentração da propriedade – o levou a ter um trabalho assalariado para assegurar sua manutenção²³. Sem alternativa para manter sua família, acaba aceitando o trabalho de administrador de uma fábrica de tintas para tecido. Assim, enquanto se encarrega da fábrica de tintas, seus colegas se dedicavam ao trabalho de evangelização, cujo principal ponto de apoio passou a ser a remuneração recebida por Carey. Chegam a fundar escolas que correm paralelas com alguma atividade de evangelização, onde era permitido.

Visto que poderia prejudicar as relações comerciais, o trabalho missionário era proibido na Índia britânica (HOOPER, 1963: 17). Afinal, uma mudança nas práticas religiosas da população nativa poderia implicar também uma mudança de hábitos de consumo, o que não era interessante para as relações comerciais. Assim, o empreendimento era feito em nome de um grupo religioso particular, sem nenhum apoio governamental ou de qualquer outra instituição, o que implica que deveria ser auto-sustentável e justifica, por

²²“A missionary must be one of the companions and equals of the people to whom he is sent; and (2) a missionary must as soon as possible become indigenou, self-supporting, self-propagating, alike by the labours of the mission and of the converts.” (apud SMITH, 2004: 79)

²³“Experience soon taught him that, however correct his principle, Malda is not a land where the white man can be a farmer. So he became, in the different stages of his career, a captain of labour as an indigo planter, a teacher of Bengali, and professor of Sanskrit and Marathi, and the Government translator of Bengali.” (SMITH, 2004: 80).

exemplo, o negócio com a fábrica de tintas, além da fundação de escolas que seriam pontos de apoio para manutenção da atividade missionária.

1.2. Professor de sânscrito e tradutor

Estabelecido em Serampore graças à hospitalidade dinamarquesa, em 1798 Carey já estava na Índia por tempo suficiente para ter um domínio satisfatório do idioma local, o bengalês, e havia contratado um pāṇḍita²⁴ para aprimorar sua proficiência no sânscrito, já sendo capaz de ler os textos no original e discuti-los com os brâmanes (SMITH, 2004: 220). Assim, conforme registra Smith, naquele ano Carey dedicava uma considerável parte de seu tempo ao aprendizado de sânscrito:

“Em 1798 escreve: ‘Constantemente, à tarde me ocupo de assuntos seculares; leitura à tarde, escrita, estudo de sânscrito, etc.; e, à noite, da tradução das escrituras, com o auxílio de uma lamparina... Às vezes, saio para pregar, o que é mais comum. Nunca me desvio dessa regra.’”²⁵

Dessa forma, no começo do século dezenove, ele já havia alcançado tamanha proficiência no idioma que, além de Colebrooke, segundo Smith, seria o único ocidental capaz de manter uma conversa em sânscrito com os brâmanes locais, um fato que chamou a atenção das autoridades britânicas da Bengala, de modo que, em meados de 1801, ele é convidado para preencher o posto de professor de sânscrito e bengalês no *Fort Williams College*,²⁶ um fato que lhe conferiu respeitabilidade e lhe permitiu focalizar seus esforços no campo lingüístico. Ele ocuparia esse posto por trinta anos, durante os quais se dedicaria também à tradução de clássicos da literatura sânscrita, como os épicos Rāmāyana e Mahābhārata, alvos de seu interesse por conterem fundamentos do imaginário hinduísta:

²⁴ Homem erudito ou professor.

²⁵ “In 1798 he wrote:--‘I constantly employ the forenoon in temporal affairs; the afternoon in reading, writing, learning Sanskrit, etc.; and the evening by candle light in translating the Scriptures...Except I go out to preach, which is often the case, I never deviate from this rule.’” (SMITH, 2004: 220).

²⁶ O Fort Williams College foi fundado pelo então Governador-geral da Índia. Objetivava o ensino das línguas indianas aos jovens cadetes do exército britânico e a projeção da Índia na modernidade através do avanço nas ciências e artes. (HOOPER, 1963: 15).

“Já li considerável parte do Mahābhārata, um poema épico escrito no mais belo estilo e, com toda razão, equiparado a Homero; como a Iliada deste, ele era considerado apenas uma grande conquista do talento humano – eu poderia tê-lo como uma das primeiras criações literárias do mundo; mas, infelizmente, ele é a base da fé de milhões dos filhos dos homens e, enquanto tal, só pode produzir o máximo de desgosto.”²⁷

Dessa forma, a nomeação para o posto de professor proporcionou-lhe um auxílio financeiro significativo e disponibilidade de tempo, permitindo que pudesse impulsionar o trabalho de tradução que também coordenava. Assim, atuava em duas frentes de trabalho que lidavam com tradução de textos. Uma era constituída por uma pequena equipe com base no Fort Williams, que se ocupava da tradução de textos clássicos sânscritos para o inglês e da elaboração de gramáticas e dicionários. Em Serampore havia outra equipe, formada por seus companheiros ingleses, que se concentrava na tradução da Bíblia. Ele também empregava paṇḍita(s) locais no trabalho de tradução e, embora o grupo de Serampore contasse também com elementos nativos, ele, pessoalmente, acompanhava a edição, revisando-a minuciosamente a partir dos originais (SMITH, 2004: 257). A principal conquista dos tradutores de Serampore foi a publicação da Bíblia em bengalês, no ano de 1801, e em sânscrito, em 1808, ambas realizadas por Carey (HOOPER, 1963: 25).

Embora o seu objetivo não tenha sido alcançado, a saber, uma conversão em massa do povo indiano, facilitada por uma boa recepção da tradução sânscrita, o texto teve uma boa repercussão e, em 1907, conforme registra Hooper, houve uma proposta para uma edição revisada, devido à crescente demanda, com permissão da Bible Translation Society (HOOPER, 1963: 24).

²⁷ “I have read a considerable part of the Mahabarata, an epic poem written in most beautiful language, and much upon a par with Homer; and it was, like his Iliad, only considered as a great effort of human genius, I should think it one of the first productions in the world; but alas! it is the ground of faith to millions of the simple sons of men, and as such must be held in the utmost abhorrence.” (SMITH, 2004: 101).

CAPÍTULO 2

AS OPÇÕES DO TRADUTOR

No processo tradutório podemos assumir que o tradutor lida constantemente com duas tendências: faz a tradução respeitando a alteridade do texto, deixando sinalizado que o texto em leitura trata-se de um texto estrangeiro e, quando houver necessidade, acrescenta informações extras, como notas de pé de página, por exemplo. Neste caso, segundo Venuti, o texto constitui uma “tradução estrangeirizante”. Outra tendência é privilegiar a fluência, que pode proporcionar um conforto ao leitor, diminuindo seu esforço intelectual e tornando, conseqüentemente, a presença da intermediação do tradutor, praticamente, imperceptível. As duas tendências têm provocado, ao longo da história da tradução, uma reação da crítica especializada e Venuti, por exemplo, ao criticar tradutores modernos, faz uma defesa de uma tradução estrangeirizante (Venuti, 1986: 190). Segundo Venuti, a estrangeirização do texto traduzido, evidenciada por escolhas lexicais ou por um recurso semiótico, pode permitir ao leitor identificar as peculiaridades culturais presentes no texto estrangeiro:

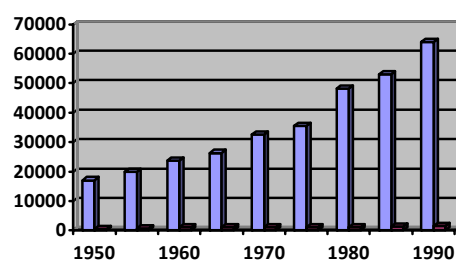
“A tradução deve ser vista como um *tertium datum*, que soa estrangeiro para o leitor, mas que possui uma qualidade opaca que a impede de aparentar como que uma janela transparente para o autor ou texto original: é esta opacidade – um uso da língua que resista à uma leitura fácil de acordo com padrões contemporâneos – que deixará visível a intervenção do tradutor, seu confronto com a natureza alienígena do texto estrangeiro.”²⁸

Dessa forma, uma tradução estrangeirizante pode demandar um esforço maior da parte do leitor, o que pode tornar a leitura menos confortável. Se, por vezes, a tradução

²⁸ “Translation must be seen as a *tertium datum* which sounds foreign to the read but has an opaque quality that prevents it from seeming as transparent window on the author or original text: it is that opacity – a use of language that resists easy reading according to contemporary standards – that will make visible the intervention of the translator, his confrontation with the alien nature of a foreign text.” (VENUTI, 1986: 190).

resulta na diminuição da transparência do texto no que tange ao acesso da informação rápida e disponível, ao mesmo tempo pode deixar transparente a figura do outro, permitindo uma apreciação de nunces culturais. Portanto, um texto tratado dessa forma pelo tradutor, conforme sustenta Venuti, pode permitir uma troca entre duas culturas, a saber, a cultura do autor e a cultura de um dado leitor. Por outro lado, uma tradução domesticadora, pode dificultar uma troca possível. Embora a domesticação, na contramão da estrangeirização, seja um recurso frequentemente utilizado para tornar o texto mais inteligível e, assim, abrandar os espaços vazios nele presentes, que são naturais no processo intercultural de tradução, pode servir à uma agenda ideológica mantida pela cultura domesticadora, a qual objetivaria evitar a interação com uma cultura estrangeira impregnada no texto. Dessa forma, embora, obviamente, a tradução seja um recurso de representação, e, como tal, pode correr o risco de beirar a condição de metáfora, quando domesticada, a distância entre o leitor e o texto pode ficar ainda maior. Afinal, um texto domesticado pode transmitir a impressão de que o texto estrangeiro deixou de existir, perdendo seu charme ou “ar de estrangeiro”, preteridos por uma suposta necessidade de conforto e transparência (VENUTI, 2002: 17).

A crítica de Venuti às traduções domesticadoras, no entanto, é direcionada, principalmente, às traduções feitas para o inglês a partir de línguas ditas minoritárias. Com efeito, em termos quantitativos, os números indicam uma desproporção entre o volume sensivelmente inferior de traduções feitas para o inglês a partir de línguas minoritárias e o caminho inverso, do inglês para línguas minoritárias, ficando evidente a predominância, segundo o volume traduzido, de uma indústria cultural anglófona. O quadro abaixo, que abrange a quantidade de títulos traduzidos em quatro décadas, ilustra essa desproporção (VENUTI, 1995: 13):



Neste trabalho, embora, tenhamos utilizado as noções de domesticação e estrangeirização propostas por Venuti, não percorremos o mesmo caminho em defesa de uma abordagem estrangeirizadora ou que ficasse sensível à dignidade do texto estrangeiro, uma vez que temos como objeto de análise um texto sânscrito traduzido no começo do século dezenove, a partir do grego e direcionado para um leitor específico. Dessa forma, os prováveis sinais de domesticação ou estrangeirização encontrados no texto sânscrito de Carey não aparentam servir a uma indústria cultural local, que ficaria vigilante em relação à entrada de valores estrangeiros pela leitura. Não nos parece haver tal monitoramento em relação ao texto de Carey.

Por outro lado, apesar de não haver uma vigília, da parte indiana, que interrompesse um fluxo de informações vindas de uma cultura estrangeira, ou que, melhor dizendo, articulasse uma filtragem ideológica do texto, há a presença, no entanto, de um espírito colonizador na figura do ativista religioso. Este pode, por vezes, conduzir o texto, de forma tendenciosa, para atrair empatia de um dado leitor. Nesse sentido, a tradução de Carey poderia mostrar sinais de domesticação que, conforme já explicamos, suavizaria a sensação da presença do tradutor.

No entanto, em nossa análise, não encontramos, exclusivamente, prováveis traços de domesticação voltada para, presumivelmente, atrair empatia do leitor. Apontamos nos exemplos selecionados prováveis traços de domesticação, como também de estrangeirização, os quais poderiam prejudicar a fusão de horizontes ou compreensão textual experimentada por um leitor de Carey. Dessa forma, constatamos a existência de uma força centrífuga que, provavelmente, impele o fazer tradutório a oscilar entre o privilegiar a fluência e a manter a alteridade do texto.

No entanto, nem sempre o fazer tradutório oscila entre a inevitável tendência de privilegiar a domesticação ou a estrangeirização. Tal oscilação seria uma característica da tradução que tem como objeto um texto literário. Para textos de natureza técnica é exigido, um tratamento domesticador. Por exemplo, espera-se que um manual de instrução de um eletrodoméstico seja o mais claro e fluente possível. Neste caso, uma apreciação da alteridade do texto estrangeiro não seria algo produtivo. Observa Venuti:

“A tradução técnica é fundamentalmente artificial, devido às exigências de comunicação: durante o período do pós-guerra, esse tipo de tradução serviu como apoio à pesquisa científica, negociação

geopolítica e transações econômicas, especialmente na medida em que corporações multinacionais procuravam expandir o mercado estrangeiro e, requerendo, assim, traduções fluentes, rapidamente inteligíveis de tratados internacionais, contratos, informação técnica e manuais de instrução.”²⁹

Ora, se com relação à tradução de obras literárias existe alguma liberdade que permite que se produza um texto que se aproxime ou se afaste do referencial, preservando ou não sua alteridade, quando se trata de um texto religioso, existe uma defesa da fluência, que implica na domesticação, como no caso do que se espera da tradução técnica. Nida, consultor da American Bible Society, defende que:

“O tradutor precisa ser uma pessoa que possa afastar as cortinas das diferenças culturais e lingüísticas, para que as pessoas possam ver claramente a relevância da mensagem original”³⁰

De uma perspectiva estritamente confessional, que privilegia a mensagem religiosa, o problema que a tradução desse tipo de texto levanta é comparável ao que cerca, por exemplo, a tradução de uma bula de remédio, pois é do máximo de transparência que decorre sua efetividade. No fundo, o “original” manifesta uma tão elevada importância que obscurece inteiramente a tarefa do tradutor.

Entretanto, considerando que as religiões são manifestações inseridas em culturas particulares, no contexto das quais ideias, práticas e símbolos ganham sentido, não se pode pretender que seja possível atingir um nível de transparência capaz de afastar “as cortinas das diferenças culturais”. Num certo sentido, as cortinas podem ser mais ou menos afastadas, mas jamais arrancadas, deixando o original inteiramente à vista.

No caso de culturas muito diferentes, ressignificar um texto religioso termina por ser um trabalho extremamente difícil. Tomando como exemplo o *Novo Testamento*, como fazê-lo em relação às práticas judaico-cristãs como o batismo e a circuncisão, ou conceitos como o de pecado? Se, de um lado, não se pode simplesmente domesticar todas as ideias e instituições estrangeiras presentes no texto de partida, sob o risco de descaracterizar a

²⁹ Technical translation is fundamentally constrained by the exigencies of communication: during the postwar period, it has supported scientific research, geopolitical negotiation, and economic exchange, especially as multinational corporations seek to expand foreign markets and thus increasingly require fluent, immediately intelligible translations of international treaties, legal contracts, technical information, and instruction manuals” (VENUTI, 1995: 41).

³⁰ “the translator must be a person who can draw aside the curtains of linguistic and cultural differences so that people may see clearly the relevance of the original message” (VENUTI, 1995: 21).

própria mensagem religiosa, a opção por uma estrangeirização radical seria igualmente inadequada, pois se revelaria prejudicial para o proselitismo, que se impõe como o objetivo da própria tradução.

Com relação à tradução sânscrita de Carey, acrescenta-se mais um desafio. Uma vez que ela se destina, como vimos, aos brâmanes, familiarizados com uma alta, arcaica e respeitável literatura religiosa, questões estilísticas também passam a ser relevantes, ou seja, o texto exige um tratamento especificamente literário, em que a “cortina” não pode simplesmente ser afastada, mas precisa ser igualmente trabalhada.

2.1. Tradução e hermenêutica.

O primeiro contato do leitor com o Evangelho sânscrito de João, levando em conta, por exemplo, o caráter polissêmico do λόγος joanino (traduzido como vāda, “ato fala, palavra”), pode apresentar uma considerável dificuldade que, inevitavelmente, leva ao terreno movediço da experiência hermenêutica. Hans Georg Gadamer, em sua *magna opus Verdade e Método*, parte da crítica a Schleimacher, por este último propor uma possibilidade de recuperar as condições nas quais o autor teria produzido um texto e, de posse destas condições, recuperar sua intenção. Segundo ele, a tentativa de recuperar a intenção autoral nesses termos implicaria na necessidade de criar uma condição para “comunhão mística de almas” (GADAMER, 1999: 437-438).

Para Gadamer, não haveria necessidade de recuperar a intenção do autor, o que também tornaria desnecessário recuperar uma possível interpretação de um leitor hipotético. Ele justifica sua posição defendendo que tanto autor como leitor estariam atados a uma historicidade e tanto que a produção do texto literário, bem como sua contraparte, a ressignificação ou produção de um novo sentido por parte do leitor, sofreriam influência da história. Ou seja, quando o leitor “fala” e faz perguntas ao texto, haveria uma historicidade ou uma conjuntura de fatores históricos que determina o pensar, o que, indiretamente, falaria através do leitor e, por conseguinte, influenciaria sua compreensão de um texto literário, uma peça teatral, uma escultura etc. Segundo esse ponto de vista, a capacidade

interpretativa humana – que valeria tanto para autor como para leitor – é historicamente afetada (GADAMER, 1999: 451):

“A consciência da história efetual é em primeiro lugar consciência da *situação* hermenêutica. No entanto, o tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa que em cada caso reveste uma dificuldade própria. O conceito de situação se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo.”

Portanto, o primeiro pressuposto que devemos ter em mente é o abandono da pretensão de tentar recuperar a intenção do autor e formular hipóteses quanto à recepção do texto por parte de um leitor hipotético – no caso de Carey, um indiano culto do início do século dezenove. Por conseguinte, cumpre considerar o texto como uma entidade transcendental, que poderia possibilitar leituras e releituras novas, ressignificando a si mesmo ao longo da história, além do domínio do autor e leitor. A par da possibilidade de ressignificação do texto ao longo da história – fator que o torna o uma propriedade comum – e legítima nossa condição de leitores de sânscrito do texto de Carey, não podemos deixar de considerar a função dos preconceitos como elementos da construção de significação e ressignificação, respeitando a alteridade ou até mesmo uma “dignidade” do texto. Entende-se pré-conceito, aqui, como um pré-entendimento sobre algo relativo ao texto, antes mesmo de iniciar sua leitura, o que implica em afirmar que um texto literário, uma escultura ou uma peça de teatro são compreendidos na medida em que existe uma pré-compreensão sobre o objeto de compreensão. Quando se compreende, dessa maneira, o papel positivo do pré-conceito no fenômeno da compreensão é possível asseverar que ela seria determinada ou até mesmo delimitada por nossos pré-conceitos. Embora, no senso comum, a palavra “preconceito” remeta a uma ideia negativa, Gadamer, recuperando o sentido do vocábulo, relaciona-o com a jurisprudência, que utiliza o pré-juízo em decisões jurídicas (GADAMER, 1999: 407):

“Uma análise da história do conceito mostra que é somente na *Aufklärung* que o *conceito do preconceito* recebeu o matiz negativo que agora possui. Em si mesmo, ‘preconceito’ (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa. No procedimento júris-prudencial um preconceito é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praejudicium*, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano.”

Na leitura do sânscrito de Carey, nos servimos de nossos pré-conceitos para tecermos considerações sobre as escolhas do tradutor e para agruparmos referências de literatura sânscrita que as corroborassem. De acordo com uma pré-leitura (ou familiaridade) dos termos, expressões sânscritas e forma textual empregados por Carey, houve momentos em que “concordamos” ou não com as suas escolhas. Entende-se aqui a noção de concordância como um momento durante o trato dialético – tomando a experiência da leitura como um diálogo com o texto –, em que os horizontes de intelecção de autor e leitor se fundem, produzindo a “fusão de horizontes”. Os horizontes, para Gadamer, constituem possibilidades do ver e a fusão deles, seria o momento feliz da compreensão, que pode tomar lugar durante a experiência de leitura: as possibilidades tanto do autor como do leitor se coincidem, ampliando a visão. Para Gadamer, o processo de compreensão se constitui num diálogo e, assim como fazemos nele, deixamos o texto falar por si mesmo e vamos lançando mão de nossos pré-conceitos ou pré-leituras, contrapondo-os à “fala” do texto, ficando à espera do momento da concordância (GADAMER, 1999: 555):

“A dialética de pergunta e resposta que descobrimos na estrutura da experiência hermenêutica nos permitirá agora determinar mais detidamente a classe de consciência que é a consciência da história efetual. Pois a dialética de pergunta e resposta que pusemos a descoberto permite que a relação da compreensão se manifeste como uma relação recíproca, semelhante à de uma conversação. É verdade que um texto não nos fala como faria um *tu*. Somos nós os que o compreendemos, os que temos de trazê-lo à fala, a partir de nós. No entanto, já vimos que este trazer-à-fala, próprio da compreensão, não é uma intervenção arbitrária, nascida de origem própria, mas está referida, enquanto pergunta, à resposta latente no texto.”

No próximo capítulo, nossas considerações dos exemplos selecionados, foram norteadas, principalmente, por: a) a possibilidade de ressignificação do texto através da história, o que pode legitimar nossa posição enquanto leitores do texto sânscrito, destinado inicialmente ao brâmane contemporâneo de Carey; b) o entendimento do papel dos pré-conceitos e c) a noção da fusão de horizontes. Esta última determinou, em alguns momentos, nossa avaliação se a escolha do tradutor teria ou não produzido um entendimento provavelmente apropriado.

CAPÍTULO 3

O LÓGOS E O VĀDA

Ao nos debruçamos sobre os textos grego e sânscrito do Evangelho de João, vislumbramos a possibilidade de levantar, obviamente, questionamentos na direção da questão interpretativa, pois, pelo fato do texto sânscrito ser uma tradução e, portanto, uma representação, seria natural que surgisse desconfiança quanto à viabilidade de uma interpretação produtiva, visto que William Carey, ao publicar o texto sânscrito, tentava fazer uma ponte entre dois mundos, a saber, o mundo cristão e o mundo da cultura hinduísta. Com efeito, o Evangelho de João, parte da literatura cristã de expressão grega, acarreta problemas devido às camadas de séculos desde sua produção e transmissão, interpretação, interpolações, além das possibilidades de ressignificação do texto através da história.³¹ O segundo, o mundo constituído pela cultura hinduísta, é carregado de peculiaridades que, por vezes, soariam exóticas ao olhar cristão, principalmente ao de Carey, a começar, inclusive, pelo próprio conceito de Deus.

O passo seguinte foi iniciar uma leitura detida da tradução sânscrita do *Evangelho de João*, sublinhando trechos que poderiam, segundo as noções de aproximação ou distanciamento da alteridade do texto – estrangeirização ou domesticação –, compor um *corpus* de análise.

Foi feita uma seleção inicial e isolamos possíveis objetos de consideração. Cada exemplo – que pode conter um período ou mais – do *corpus* grego e sânscrito foi editado em dois momentos. Num primeiro momento, dispusemos as sentenças, fragmentadas em sintagmas menores, dentro de tabelas, com tradução interlinear abaixo de cada sintagma.

³¹ “Toda atualização na compreensão pode compreender-se como uma possibilidade histórica do compreendido. Na finitude histórica da nossa existência está o fato de que sejamos conscientes de que, depois de nós, outros compreenderão cada vez de maneira diferente.” (GADAMER, 1999: 549).

Em seguida, dispusemos uma tradução para cada exemplo, que fosse a mais próxima possível dos textos grego e sânscrito, sem prejudicar a clareza.

Organizado dessa maneira, o *corpus* de que nos ocupamos ficou composto por dezessete ocorrências que nos parecem significativas dos problemas enfrentados por Carey. Evidentemente, trata-se de um conjunto limitado, que, todavia, aborda as questões que podem ser consideradas as mais difíceis do ponto de vista das diferenças culturais e das possibilidades de, na tradução, prover a referida “fusão de horizontes” interpretativos.

Neste ponto, portanto, passamos ao cerne de nossa proposta. Após a seleção, edição dos exemplos e isolamento dos objetos de consideração, procedemos ao levantamento de questionamentos quanto à questão interpretativa.

Cada objeto foi isolado do exemplo devido à aparente preservação ou não de uma alteridade do texto grego, percebida pelas escolhas do tradutor ao gerar o texto sânscrito. Partindo dessa premissa, procedemos à problematização que tange à questão interpretativa. Dessa forma, percorremos o momento grego que teria determinado o uso de um termo ou expressão pelo autor de João, acessando a literatura crítica que contextualiza o emprego desses termos ou expressões³². Em seguida, foi considerado o momento sânscrito, a partir das escolhas do tradutor Carey.

Em princípio, houve necessidade de delimitar, a partir do momento sânscrito – que implica propor possibilidades de leitura do texto –, as pretensões de nossa proposta, porque notamos que haveria dificuldade para coletar referências devido à insuficiência praticamente absoluta de material crítico sobre a tradução sânscrita ao *Evangelho de João*. Em vista dessa limitação, recorreremos aos pressupostos teóricos antes expostos da teoria interpretativa, para sustentar nossas considerações sobre escolhas de Carey.

³² Informação sobre a contextualização das escolhas do autor de João foi colhida, principalmente, do dicionário teológico do *Novo Testamento* (BROMILEY, Geoffrey W. In: *Theological Dictionary of the New Testament*. WM.B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1965.)

3.1. Procedimentos de estrangeirização

Os exemplos foram selecionados de acordo com prováveis ocorrências de estrangeirização, seguidos de considerações quanto a prováveis conseqüências no tocante à ressignificação do texto sânscrito por parte de um leitor de sânscrito.

3.1.1. O λόγος divino

Ἐν ἀρχῇ	ἦν ὁ λόγος,	καὶ	ὁ λόγος ἦν	πρὸς τὸν θεόν,	καὶ	θεὸς ἦν ὁ λόγος.
“No começo	era o logos	e	o λόγος estava	junto de Deus	e	o λόγος era Deus.”

“No princípio, havia o λόγος e o λόγος estava junto de Deus; e o λόγος era Deus.” (João, 1:1)

āḍau	vāda āsīt,	sa ca vāda	īśvarābhimukha	āsīt	sa ca vāda	īśvara āsīt
“No princípio	a fala era,	e esta fala	em harmonia Deus	estava;	e esta fala	Deus era.”

“No princípio, havia a fala e esta fala estava harmonizada com Deus; e a fala era Deus.”

Objeto de consideração: o sânscrito vāda (< vādas), “palavra, ato de fala”, em vāda āsīt, vertido a partir do grego λόγος.

Antes de adentrarmos na consideração do termo sânscrito e sua possibilidade de ressignificação, levando em conta o horizonte de um leitor de sânscrito, convém apresentar, um panorama do contexto no qual se encaixavam o discurso joanino e sua escolha lexical por λόγος.

Levando em conta a especulação helenística em torno do λόγος, a produção intelectual sobre seu emprego no Novo Testamento, faremos um resumo da noção predominante em Fílon de Alexandria, que, provavelmente teria influenciado o discurso joanino. Em seguida, apresentaremos pontos de distanciamento e aproximação entre o λόγος joanino e o de Fílon. Finalmente, analisaremos a proposta de tradução por vāda,

“palavra”, uma noção predominante na leitura cristã, e suas prováveis impressões para um leitor de sânscrito.

Ocorrências da palavra λόγος registram acepções de:

- a) “conjunto”, conforme σύλλογή;
- b) “contagem, cálculo”: λόγος λάμματος, “renda total”;
- c) “narrativa, fala”: τὸν ἔτερε λόγους “o satisfez com fala” (BROMILEY, 1965: 73, 74); e
- d) “catálogo” κατάλογος, [ὀπλίται] ἐκ καταλόγου “soldados de uma lista”³³.

Afora esses sentidos ordinários para λόγος, a especulação em torno deles encontra seu ponto de aproximação com o termo empregado pelo autor de João em Fílon de Alexandria, um judeu helenizado, que fartamente lança mão do termo para interpretar a *Torah*, a tal ponto que o uso de λόγος em sua obra ultrapassa a cifra de mil e trezentas vezes (BROMILEY, 1965: 88), o que faz de Fílon, provavelmente, o maior divulgador do λόγος entre judeus leitores de grego. Ao fazê-lo, Fílon rompe com a noção de λόγος predominante no mundo grego, que remetia ao movimento da razão humana que imprime seus efeitos no mundo, seja falando ou pensando. Assim, o λόγος grego tinha uma dimensão profana, em contraste com o de Fílon ou ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, enquanto a palavra de Deus que é dirigida ao ser humano (BROMILEY, 1965: 90).

Provavelmente, movido por uma necessidade de apresentar um modelo que desse conta de conciliar Deus com o mundo manifesto, material ou θεός ἐν τῷ κόσμῳ, Fílon encontra uma solução notadamente dualística, isto é, que ainda mantém Deus, o ser transcendente, como entidade impoluta, portanto, distinta e separada de sua criação, aceita por Fílon como inferior e inconciliável com a pureza de Deus. E a criação, que abrange todos os seres vivos (ὁ κόσμος), aceita como material e inferior a Deus, não poderia, segundo esse modelo, estar relacionada ao Deus transcendente e inatingível. Assim, a imanência de Deus manifestar-se-ia somente através de uma entidade em posição

³³ LIDDELL & SCOTT para o verbete καταλέγω.

intermediária, um elo entre Deus e ο κόσμος. Este elo é ο λόγος τοῦ θεοῦ, ο λόγος de Deus, uma forma de anjo ou mensageiro divino, mediador entre Deus e os homens. Ao mensageiro divino caberia manter a harmonia cósmica, o que coincide com a noção estóica de λόγος φύσεως (BROMILEY, 1965: 89). Porém, tanto no estoicismo, como no neoplatonismo, não há um λόγος personificado, conforme propõe Fílon. De fato, uma personificação do λόγος φύσεως que se aproximasse do antropomorfismo não era uma ideia grega e tampouco judaica. Ainda que se especulasse, no mundo grego, sobre um princípio harmonizador e integrador, este ainda era apresentado como difuso em muitos λόγοι. Tratava-se, pois, para os gregos, de um λόγος sem personalidade.

Para Fílon, ο λόγος deveria ser um ente intermediário, que unificasse todas as coisas criadas por Deus ao próprio Deus, o que sugere uma proposta de apresentar um unificador entre os mundos ideal e real. Provavelmente, ele teria sido influenciado pela ideia platônica que distinguia a matéria imperfeita da realidade ideal perfeita. Dessa forma, os anjos que aparecem no *Antigo Testamento* são reconhecidos por Fílon como ο λόγος τοῦ θεοῦ por Fílon³⁴.

Portanto, ο λόγος de Fílon, antes presente na especulação grega enquanto elemento unificador e responsável pela harmonia e integridade do κόσμος, sofre uma metamorfose quando se personifica no λόγος τοῦ θεοῦ, embora Fílon não cogitasse haver um “contato” do λόγος com ο mundo material e sensível. Ο λόγος τοῦ θεοῦ, que unificaria ο Deus transcendente e ο imanente, ainda permanece, paradoxalmente, transcendente ao mundo material sensível. Dito de outra forma, ο λόγος de Fílon ainda não “tocaria” no mundo sensível.

Fílon, no entanto, não estava isolado no mundo judaico ao especular sobre ο λόγος, pois a ideia da palavra divina, enquanto princípio criador que teria originado ο κόσμος, já era conhecida entre os judeus³⁵. Provavelmente, uma consideração tardia entre

³⁴ COPLESTON, Frederick. In: *A History of Philosophy*. Volume 1, Continuum, 2003, pp. 458–462.

³⁵ “Indeed, there is a third sphere of revelation, namely, in the creation of nature, which is everywhere attributed to the Word of God. This thought, though without the term, is present already in the P creation story (Gn. 1), where the world has origin in the divine Word.” (BROMILEY, 1965: 99 e 100).

os judeus, levando em conta que registros da palavra criadora de Deus aparecem no período pós-exílio. De qualquer forma, circulava no imaginário judaico a ideia de um λόγος, que, embora se distanciasse do λόγος grego, teria deixado um germe para posteriores pontos de contato entre a filosofia grega e o cristianismo (BROMILEY, 1965: 91). Provavelmente, o autor de João estava familiarizado com essas nuances quando emprega o termo, o que pode excluir a possibilidade de uma escolha fortuita.

Apesar de outras ocorrências ao longo do *Novo e Antigo Testamentos*, João emprega λόγος de forma peculiar ao identificá-lo com Jesus, o que confere ao Cristo joanino um caráter de pré-existente. Pela apresentação do Jesus pré-existente identificado com o λόγος, ao fazer referência à criação, o autor de João comunicaria ao leitor que o mesmo Jesus histórico também existia antes da criação. Finalmente, o λόγος joanino, diferentemente do λόγος de Fílon, além de ser uma entidade intermediária, paradoxalmente também seria o próprio Deus, pois, θεὸς ἦν ὁ λόγος, “Deus era o lógos”. Assim, embora o λόγος seja apresentado pelo autor de João como o próprio Deus e, assim como Fílon defendia, um λόγος separado da criação de Deus, o λόγος de João “tocaria” o mundo material sensível, ao mesmo tempo em que concilia o Deus transcendente com o mundo.

Quanto ao momento “sânscrito” ou aquele que tange à responsabilidade do leitor de sânscrito, em princípio, seria pertinente notar que o termo sânscrito vāda é derivado da raiz verbal vad, ‘falar’, e as ocorrências mais freqüentes na literatura apontam as acepções de “falar sobre ou a respeito de” (conforme brahma-vāda), ‘soar’, ‘tocar instrumento (vīṇā-vāda)’, ‘fala’, ‘discurso’, ‘conversa’ (Manu-saṁhitā, Mahābhārata) (MONIER-WILLIAMS, 1889).

Ao optar por vāda, é possível depreender que o tradutor estrangeirizante optou pela noção de λόγος enquanto discurso ou algum ato de fala. Ao fazê-lo, Carey também mantém a escolha lexical tradicional, normalmente adotada em edições modernas que, provavelmente, foram influenciadas pela *Vulgata* de São Jerônimo, o qual teria traduzido λόγος, em João 1:1, como *verbum*, “palavra” ou “breve declaração” (como um

provérbio)³⁶. No entanto, é pouco provável que Carey, sendo um pastor batista, tivesse sido influenciado pela escolha lexical da vulgata de São Jerônimo. É mais provável que sua escolha pelo sânscrito vāda tenha sido também influenciada pela *King James Bible*³⁷, a qual estava disponível na época e teria sido vertida a partir dos originais hebraico e grego³⁸. Sendo assim, a opção do sânscrito vāda por Carey, assim como o λόγος do autor de João, estaria longe de ser fortuita.

De um lado, o sânscrito vāda pode ser um correspondente, em sentido lato, se considerarmos o vāda como um ato de fala, ou, simplesmente ‘palavra’; porém, dificilmente corresponderia ao λόγος, levando-se em conta o teor que o λόγος joanino traz consigo. Com efeito, a julgar pela escolha lexical do autor de João, podemos supor a presença de um leitor helenizado, que fosse capaz de ressignificar o λόγος, o qual pouco provavelmente seria interpretado com um ato de fala ordinário. O λόγος τοῦ θεοῦ não é somente um ato de fala; ele implica uma razão divina suprema que, ao antropomorfizar-se, torna-se carne e transfere-se para o mundo humano, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, “o λόγος veio a ser carne”. Por outro lado, há um vāda específico que pode remeter ao mesmo conceito do λόγος cosmogônico de João. Trata-se da vāc, “fala divina”, um conceito presente na filosofia indiana³⁹ que se traduz como “o som enquanto eterno criador”. Esta vāc, em contraste com o λόγος cristão, age como causa eficiente da criação cósmica, ao passo que o Deus transcendente, Īśvara, permanece como causa imanifesta. Segundo a proposta de Carey, Īśvara estaria para a vāc assim como o λόγος estaria para o θεός, conforme apresentado no prólogo. Dessa forma, numa formação quádrupla poderíamos contrapor os quatro itens, em relação de correspondência direta. Dito de outro modo, Ἐν

³⁶ Sobre observação de Erasmo de Roterdã à escolha lexical de Jerônimo: “The Greek noun λόγος is polysemous, he explains, signifying in Latin: *sermo, verbum, oratio, ratio, sapientia*, and *computus*¹¹. Erasmus reports that Jerome himself thought that all of these applied to Christ. As for himself, he wonders why Jerome selected *verbum*¹².” (JOST e OLMSTED, 2004: 59).

³⁷ O λόγος joanino foi traduzido como *word* na *King James Bible*: “In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God.”

³⁸ *The Holy Bible*: containing the Old and New Testaments, translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised by His Majesty's Special Command, appointed to be read in churches / Authorized King James version. Iowa Falls, Iowa: World Bible Pub. 1997.

³⁹ BECK, Guy L. In: *Sonic theology: Hinduism and Sacred Sound*, pg. 53. 1995. Motilal Barnasidass.

ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος (...) καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, “no princípio havia o λόγος (...) e o λόγος era Deus”. No momento sânscrito, ādau vāda āsīt (...) sa ca vāda īsvara āsīt |

Para melhor visualização, repete-se o quadro:

Ἐν ἀρχῇ	ἦν ὁ λόγος,	καὶ	ὁ λόγος ἦν	πρὸς τὸν θεόν,	καὶ	θεὸς ἦν ὁ λόγος.
“No começo	era o logos	e	o logos estava	junto de Deus	e	o logos era Deus.”

“No princípio, havia o logos e o logos estava junto de Deus; e o logos era Deus.”

O leitor do sânscrito teria o papel de ressignificar a “fala” que “existia no princípio” e que “era Deus”, ādau vāda āsīt, sa ca vāda īsvara āsīt:

Portanto, há um λόγος/vāda pré-existente e ele é Deus.

Ainda levando em consideração a possibilidade de leitura do sânscrito vāda como o vāda criador ou vāc, que seria correspondente ao λόγος pré-existente, podemos explorar uma imagem de um verbo divino, a fala em pessoa, a vāc, que se faz presente na literatura do Veda, no evento da criação, que é similar àquela anunciada na abertura do prólogo de João:

“O Senhor que gera progênie decerto era ele
Este segundo, a vāc, pertencia a Ele
A vāc (fala) era o Espírito Supremo (Brahman)”⁴⁰

Assim como no prólogo de João, nesta declaração do Kaṭhaka-brāhmaṇa há de forma explícita a figura de um princípio criador acompanhado da palavra sagrada, a qual está em nível de igualdade com o próprio Deus. Segundo o texto citado, a vāc, assim, como o λόγος joanino, é a forma sonora primordial e, por anteceder à própria criação, pode ser um correspondente para o λόγος joanino, pois tem um caráter pré-existente, assim como o λόγος, que é associado ao Cristo joanino.

Além da função criadora, a palavra divina vāc também está relacionada à função soteriológica. Ou seja, paradoxalmente, a palavra que cria o mundo material sensível - que

⁴⁰ Citado a partir da obra “*The Garland of Letters*”, primeiro capítulo, “*Vak or the Word*” de Sir John Woodroffe. Ganesh and Co. Madras, 1955:
prajāpatir vai idam āsīt tasya vāg dvitīya āsīt vāg vai paramaṁ brahma | (Kaṭhaka-brāhmaṇa 15:5).

é apresentado na literatura de expressão sânscrita como uma forma de prisão - também atua como meio de libertação da prisão cósmica. Dessa forma, devido ao poder libertador atribuído a palavra divina, também é possível associá-la ao som que liberta. Libertando o “ser condicionado”, *jīva-bhūta*, o mesmo som primordial pode viabilizar também a experiência do ser vivo com o próprio Deus e promove o ser condicionado ao estado de beatitude, o *jīvan-mukta*, “emancipado, embora habitando o corpo”, pois, através da vocalização regular da sílaba sagrada *Om*, o ser humano torna-se liberado do condicionamento mundano, “*anāvṛtīḥ śabdāt*”⁴¹.

Uma dificuldade considerável de ressignificação do *λόγος* joanino para um leitor de sânscrito é que este primeiro encarnaria como um filho seleta de Deus, o qual se antropomorfiza exclusivamente na pessoa do Cristo histórico. Ou seja, o *λόγος* equivalente ao Deus transcendente possui apenas uma possibilidade de manifestação no cosmos como o filho seleta de Deus, o que coloca todos os demais seres vivos em condição de eterna não pertença filial em relação a Deus, estando a filiação divina dependente de uma conversão pela fé. Já o *vāc*, entendido como a sagrada sílaba *Om*, sendo *Brahman*, pode manifestar-se na forma de encarnações divinas ou como um ser vivo qualquer, sendo cada um desses também pré-existentes, assim como o *Brahman*:

“Com certeza, não houve jamais inexistência para mim, nem para ti e todos esses reis. Com certeza, não haverá inexistência para todos nós no futuro.”⁴² (*Bhagavad-gīta* 2.14).

Conforme a digressão acima, a *vāc* estaria próxima do conceito do *λόγος* joanino, com restrições. Por um lado, o *vāc* escolhido por Carey seria correspondente ao ato de fala em sentido lato, pois não é atribuído ao *vāc* um elemento pré-qualificador que o remetesse ao *vāc* ou fala divina. Carey não toma esse cuidado. Por outro, circunstancialmente, o *vāc* de Carey vem associado ao fenômeno cosmogônico ao ser inserido no início do prólogo, o que anuncia abertamente sua relação com o fenômeno cosmogônico, pois, *ādau (...)* *īśvarābhīmukha āsīt*, “no princípio (...) estava junto de Deus”. Portanto, é provável para um leitor de sânscrito fazer a relação entre palavra *vāc* - ainda que desprovida de um pré-

⁴¹ *Brahma Sūtras*, cap. 4, *adhikaraṇa* 4, *sūtra* 22. (ŚIVĀNANDA, 1996).

⁴² *na tvevāhaṁ jātu nāsaṁ/ na tvam neme janādhīpāḥ/ na caiva na bhaviṣyāmaḥ/ sarve vayamataḥ param* (BELVALKAR, 1941).

qualificador - e o princípio criador pré-existente, o λόγος joanino, pois na literatura do Veda também há menção de uma fala divina pré-existente associada ao fenômeno da criação, conforme citamos acima.

3.1.2. Os filhos de Deus

ὅσοι δὲ	ἔλαβον αὐτόν,	ἔδωκεν	αὐτοῖς	ἐξουσίαν	τέκνα θεοῦ	γενέσθαι,
“Mas os tantos	acolheram-no,	deu	a eles	poder	crianças de Deus	de tornarem-se,

τοῖς πιστεύουσιν	εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
àqueles que acreditam	no nome Dele.”

“Mas os tantos o acolheram, a esses deu o poder de se tornarem filhos de Deus, àqueles que acreditam no nome dele.” (João 1:12)

yāvantastu	taṁ jagṛhustebhyaḥ	sa	tat sāmārtham	dadau	yena	ta īśvarasya
“Mas tantos	a aceitaram;	ele	este poder	deu	pelo qual	de Deus

santānā bhavanti	yatas	te	’muṣya	nāmni	viśvasanti
tornassem-se filhos	desde que	eles	desse	no nome	confiassem

“Mas muitos a aceitaram. A eles deu o poder pelo qual pudessem tornar-se progênie desse Senhor, desde que confiassem no nome dele.”

Objeto de consideração: o sânscrito īśvarasya santānā (< santānās), em īśvarasya santānā, “filhos de Deus”, vertido a partir do grego τέκνα θεοῦ, “filhos de Deus”, quem apresenta filiação divina como consequência de fé.

Em princípio, faremos uma exposição da ideia de filiação divina no mundo cristão (porque esta era qualificada) e, em seguida, apresentaremos possíveis dificuldades de ressignificação para uma ideia de filiação divina para o leitor de Carey.

Conforme proposto aqui, a fé no nome de Deus é uma condição para a filiação divina. A filiação divina não seria uma condição inerente ao ser vivo, já adquirida com o nascimento humano. Assim, o nascimento neste mundo não garantiria a filiação divina, segundo o autor de João.

Além da necessidade de fé para a filiação, a fé também é registrada no Antigo Testamento como elemento integrante da condição de paternidade para os humanos. Ou seja, ser pai ou mãe também era um sinal de fé em Deus (Is. 45:9), o que é, obviamente, um incentivo à geração de filhos. Afinal, crianças eram consideradas como presentes de Deus e não tê-las poderia ser sinal de má sorte e até mesmo de vergonha religiosa (BROMILEY, 1965: 645).

Uma vez que o projeto da paternidade, ou gerar e criar filhos, implica em providenciar meios para sobrevivência da prole, incluindo-se também aí considerações sobre como enfrentar momentos difíceis, como doenças, desastres naturais, escassez, guerras, etc., tornar-se pai ou mãe também demandaria alguma fé em Deus, para ter uma coragem necessária que pudesse garantir sucesso na empreitada, levando-se em conta situações imprevistas cujo controle está além do poder humano. Nesse sentido, o impulso para assumir a responsabilidade de pai ou mãe implica uma sensibilização, por parte dos pais, em relação à sua condição humana de falibilidade e reconhecimento da dependência de um poder sobrenatural. Assim, a fé ou um suposto sentimento de dependência das dádivas divinas seria parte inseparável do compromisso da paternidade. Paralelamente, os filhos, por natureza, também são incutidos de um sentimento de dependência, ou uma forma de fé, em relação aos pais, o que contribui para uma sensação de tranquilidade por parte da criança. Em ambos os casos, as condições de paternidade e maternidade, numa relação vertical de subordinação a Deus, por parte do ser humano, e a condição filho em relação a um pai ou mãe humana estão ancoradas num sentimento de fé. Portanto, o sentimento de fé, que sustenta uma relação, no plano supra-humano, entre devotos e o próprio Deus, também sustenta uma relação no plano humano.

À guisa de analogia, a sensação de desamparo e um sentimento de dependência assimétrica em relação aos pais por parte da criança são tomados como referência para o estabelecimento de uma relação filial sobre-humana com Deus. Portanto, é possível assumir que existe neste excerto de João uma exaltação da inocência infantil, enquanto um elemento positivo que pode contribuir como um determinante de um comportamento. No entanto, a inocência infantil não aparenta ser uma ideia presente no *Antigo Testamento*⁴³. Embora não

⁴³ “The principle of the innocence of children is alien to the OT. Radical judgments and acts of revenge which do spare de child hardly lead to reflections of this kind, Is. 13:16; Jer. 6:11; 44:7; Ps. 137:9.” (BROMILEY, 1965: 646).

haja uma menção de uma inocência absoluta de crianças, seu estado de desamparo e sentimento de dependência pode facilitar o caminho da filiação divina (BROMILEY, 1965: 649). A respeito da referência à fé infantil como um ideal de estado de espírito, Bromiley acrescenta:

“A condição de filho implica liberdade completa e a condição adulta está relacionada com serviço e restrição.”⁴⁴

Antes de nos concentrarmos na consideração da proposta *īśvarasya santānās*, “filhos de Deus”, apresentada aqui pelo tradutor estrangeirizante, convém ilustrar que “tornar-se filho de Deus”, provavelmente, revela um Deus divorciado de sua criação no imaginário judaico-cristão. O fato de alguém estar contido na criação de Deus não ser garantia de filiação divina sugere que Deus e sua criação, no imaginário judaico-cristão, são elementos dissociados. Por outro lado, a filiação divina pode ser uma condição inerente a qualquer ser vivo, segundo a literatura indiana de expressão sânscrita que acessamos, o que também pode contribuir para a formação do horizonte intelectual do leitor de Carey. A *Bhagavad-gītā*⁴⁵, “A canção de Deus”, também conhecida como *Gītā*, que pode apresentar um recorte panorâmico da literatura indiana de expressão sânscrita, registra algumas ocorrências que remetem à ideia de filiação divina enquanto condição inerente ao ser vivo, que independe de uma mudança comportamental por meio da fé:

“Sou o pai deste universo bem como a mãe, o sustentáculo e o avô; sou aquele para ser conhecido, purificador e a sagrada sílaba Om. Com certeza, sou também o Ṛk, Sāma e Yajur Veda(s).” (cap. 9.18)

“És o pai dos seres vivos móveis e não móveis deste mundo, o maior mestre digno de honras; não há alguém como tu e como pode haver alguém superior a ti, ó poder incomparável?” (cap. 11.43)

“Ó Kaunteya, as formas de vida são aquelas que se juntam nas fontes de todos os seres vivos; o Brahman é o grande originador delas e eu sou o pai que dá a semente.” (cap. 14.4)

“O ser vivo condicionado no mundo mortal é eternamente parte de mim; ele leva consigo seis sentidos que são liderados pela mente.” (cap. 15.7)⁴⁶

⁴⁴ “The status of son implies full freedom and adulthood as compared with legal servitude and restriction. It means freedom from all cosmic powers, Gl. 3:25 ff.; 4:1 ff.; 9; R. 8:31 ff.” (BROMILEY, 1965: 653).

⁴⁵ “sometimes with *upaniṣad*; once *n(°)ta*. BhP.) “Kṛṣṇa's song”, N. of a celebrated mystical poem (interpolated in the MBh. where it forms an episode of 18 chapters from vi, 830-1532, containing a dialogue between Kṛṣṇa and Arjuna, in which the Pantheism of the Vedānta is combined with a tinge of the *sāṃkhya* and the later principle of *bhakti* or devotion to Kṛṣṇa as the Supreme Being; cf. IW. 122 &c)” (MONIER-WILLIAMS, 1889: 744).

⁴⁶ Esta e outras traduções de citações do sânscrito são de nossa autoria. Segue abaixo o texto referencial:
pitāham asya jagato mātā dhātā pitāmahaḥ |
vedyaṃ pavitram om̐ kāra ṛk sāma yajur eva ca ||18||
pitāsi lokasya carācarasya tvam asya pūjyaś ca gurur gariyān |

Provavelmente, a dificuldade que um leitor visado por Carey poderia encontrar não residiria precisamente na decodificação do texto. Um leitor de sânscrito poderia processar a leitura, num primeiro momento, entendendo o que o texto anuncia com o sentido pretendido por Carey e pela tradição. A dificuldade poderia vir num segundo momento, após a decodificação, o que poderia ser chamado de momento da interpretação ou ressignificação do texto, porque esta seria um produto do diálogo entre a mensagem que o texto transporta através da história e o pré-conceito do leitor. Para Gadamer, a responsabilidade do leitor não consiste em recuperar as condições resultantes da historicidade sob as quais o texto foi produzido, para, dessa forma, recuperar a intenção do autor e a verdadeira mensagem do texto. Um leitor ideal ou proficiente, neste caso, lançaria mão também de seus pré-conceitos, que constituem um horizonte formado por uma tradição, e travaria um diálogo com o texto. Assim, nesse movimento dialético, no qual o texto fala de si e o leitor interpretante contrapõe seus pré-conceitos positivos à fala do texto, surge a ressignificação do texto ou um significado novo (GADAMER, 1999: 405). O estranhamento do leitor não viria, aparentemente, da apresentação de uma relação filial entre o ser vivo que habita o mundo e Deus. Conforme exposto acima, através de estrofes da Bhagavad-gītā, o conceito de Deus enquanto pai de todos os seres vivos é uma ideia presente em todos os textos védicos e pós-védicos. Portanto, até este ponto não haveria dificuldade de familiarização. Um provável estranhamento da parte do leitor interpretante poderia estar relacionado ao fato de que a filiação divina seria uma condição produzida por uma mudança comportamental resultante da fé no nome de Deus. Em resumo, o tornar-se “filho de Deus”, *īśvarasya santānā*, conforme apresentado por Carey, por estar atrelado à necessidade de fé, pode não ser um correspondente adequado para o *τέκνα θεοῦ*, o que pode criar uma possibilidade de ressignificação diversa da pretendida por Carey para seu leitor.

na tvat-samo'styadhikaḥ kuto nu loka-traye'py apratima-prabhāvaḥ ||43||
sarva-yoniṣu kaunteya mūrtayaḥ sambhavanti yāḥ |
tāsāṃ brahma mahad yonir ahaṃ bija-pradaḥ pitā ||4||
mamaivāṃśo jīva-loke jīva-bhūtaḥ sanātanaḥ |
manaḥ-śaṣṭhānindriyāṇi prakṛti-sthāni karṣati ||7||
(apud BELVALKAR, 1941).

3.1.3. O filho unigênito

θεόν	οὐδεὶς	ἑώρακεν	πώποτε·	μονογενῆς θεός	ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς	ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.
“Deus	ninguém	viu	em tempo algum:	o unigênito Deus	que está no peito do pai	[é] aquele que declarou.”

“Ninguém, em tempo algum, jamais viu Deus: o Deus unigênito, que está no peito do pai, aquele o declarou.” (João, 1:18)

īśvaraḥ	Kadāpi	kenāpi	nādarśi,	pitṛkroḍastha	ekajātaḥ putra	eva taṁ vyācakhyau
“Deus	em tempo algum	por alguém de fato	não foi visto:	que permanece no peito do pai	unigênito filho	de fato o relatou ou anunciou em detalhe.”

“Deus não foi visto por ninguém de fato, em tempo algum: aquele que permanece no peito do pai, único filho gerado, relatou isso em detalhe.”

Objeto de consideração: o sânscrito ekajātaḥ putras, “único filho gerado”, vertido a partir do grego μονογενῆς θεός, “Deus unigênito”.

O texto grego apresenta nesta passagem duas variantes: μονογενῆς θεός “Deus unigênito” e μονογενῆς υἱός (“filho unigênito”) ⁴⁷. A escolha de Carey por ekajātaḥ putras correspondente ao μονογενῆς υἱός, que é a lição do texto majoritário, da vulgata latina (*unigenitus filius*) e da *King James Version* (“the only begotten son”), o que, mais uma vez, pode indicar que esses são os textos de referência para Carey.

O nome composto μονογενῆς aparece apenas em Lucas, João e Hebreus. Porém, João é o único autor neotestamentário a aplicá-lo para se referir a Cristo em sua relação filial exclusiva com Deus (BROMILEY, 1965: 739). Dessa forma, a expressão μονογενῆς υἱός qualifica Cristo como único privilegiado em relação filial com Deus, o que exclui a possibilidade da mesma relação entre Deus e outros seres vivos. O porquê de tal

⁴⁷ De acordo com Swanson, há quatro manuscritos que apresentam a variante μονογενῆς υἱός para μονογενῆς θεός. (SWANSON, 1995: 08).

exclusividade filial não é explicitamente revelado por João, visto que uma elaboração sobre o mistério da exclusividade, aparentemente, não fazia parte da sua proposta⁴⁸.

A expressão ekajātaḥ putras, “único filho nascido”, em princípio, levando-se em conta a ideia cosmogônica, no que tange especificamente à criação de seres vivos, conforme é apresentada em literatura indiana de expressão sânscrita, não pode ser tomada com exclusividade para uma relação filial que considere um único ser vivo ser o filho seletivo de Deus. A rigor, a literatura da cultura hinduísta apresenta uma noção de nascimento para os seres vivos que não pode ser colocada em relação de correspondência direta com a noção apresentada na literatura cristã. A criação de seres vivos, conforme é apresentada na literatura das upaniṣads e textos similares, por exemplo, remete à noção de manifestação, sarga (relacionada à √sṛj, “lançar”), relativa à construção de corpos para esses seres levada a cabo pela natureza. Não se trata, pois, de criação de corpos conjuntamente com almas ou princípios vitais. Dito de outra forma, corpo e alma não seriam criados juntos. Assim, apenas os corpos desses seres vivos são manifestados ou “lançados”, sendo o princípio de vida e sensação, o ātman, que pode ser traduzido de forma generalizada como “alma”, uma entidade pré-existente. A respeito da perenidade do ser vivo, seguem abaixo, excertos da katha Upaniṣad e da Bhagavad-gītā, respectivamente, sobre a perenidade do ser vivo:

“O sábio desperto não nasce ou morre jamais, não está existindo ou vai existir nem no futuro; este não nascido é um eterno contínuo já existente desde tempos antigos e não morre no corpo que está morrendo.”⁴⁹ (Katha Upaniṣad 1.2.18.)

“Ele não nasce ou morre jamais, não está existindo ou vai existir nem no futuro; este não nascido é um eterno contínuo já existente desde tempos antigos e não morre no corpo que está morrendo.”
“Ele é indivisível, não pode ser queimado, molhado nem seco na verdade; ele é eterno, em tudo habita, é de natureza imutável, imóvel e perene.”⁵⁰ (Bhagavad-gītā 2.20 e 24).

⁴⁸ “To be sure, Jn. does not lift the veil of mystery which lies over the eternal begetting. But this does not entitle us to assume that he had no awareness of it. Johannine preaching and doctrine is designed to awaken faith, 20:30f., not to give full and systematic knowledge. Hence it does not have to dispel all mysteries.” (BROMILEY, 1965: 741)

⁴⁹ na jāyate mriyate vā vipāścīn/ nāyaṁ kutaścīn na babhūva kaścit |
ajo nityaḥ śāsvato'yaṁ purāṇo/ na hanyate hanyamāne śarīre ||18||
(RADHAKRISHNAN, S. In: *The Principal Upaniṣads*. Harper Collins Publishers. India, 1994.).

⁵⁰ na jāyate mriyate vā kadācin/ nāyaṁ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ |
ajo nityaḥ śāsvato'yaṁ purāṇo/ na hanyate hanyamāne śarīre||20||
acchedyo' yam adāhyo'yam / akledyo śoṣya eva ca |
nityaḥ sarvagataḥ sthānūr/ acalo'yaṁ sanātanaḥ ||24|| (apud BELVALKAR, 1941).

Dessa forma, a literatura descreve o ser vivo como não criado e sempre existente, sendo a criação ou nascimento, unicamente, concernente ao corpo que está sujeito ao devir cosmogônico e o princípio da sempre existência do ser vivo se aplica a todos os seres vivos, inclusive Deus (evitaremos aqui a discussão se Deus é uma pessoa ou não)⁵¹. Portanto, a ideia de ekajātaḥ putras, “único filho gerado”, poderia soar alienígena para um leitor hipotético que pudesse fazer relações com outros textos do universo literário sânscrito que refletissem uma visão de mundo influenciada pela cultura hinduísta. Por outro lado, no limite da conjectura, ekajātaḥ putras poderia remeter à imagem do demiurgo Brahman. Brahman⁵², “o criador” do universo e fonte inspiradora no que tange ao conhecimento⁵³, teria sido o único e primeiro ser vivo gerado a partir da divindade Viṣṇu, “o preservador” do universo⁵⁴. Ainda que essa possibilidade fosse cogitada, a condição de criador do

⁵¹ “Um eterno ser consciente é aquele que supre os desejos de muitos seres conscientes e transitórios no ciclo de nascimentos e mortes; aqueles que são sóbrios percebem-no situado no ātman. É para eles que existe paz duradoura, não para outros.” (Katha Upaniṣad, 2.2.13)

nityo'nityānām cetanaścetanānām/ eko bahūnām yo vidadhāti kāmān |
tamātmaṣṭhaṁ ye'nupaśyanti dhīrās/ teṣām śāntiḥ śāsvatī netareṣām ||13||

(RADHAKRISHNAN, S. In: *The Principal Upaniṣads*. Harper Collins Publishers. India, 1994.).

⁵² “*m.* Brahmā or the one impersonal universal Spirit manifested as a personal Creator and as the first of the triad of personal gods (= prajā-patī q.v.; he never appears to have become an object of general worship, though he has two temples in India » RTL. 555 &c; his wife is Sarasvatī ib. 48) TBr. &c” (MONIER-WILLIAMS, 1889:737).

⁵³ “...the brahma or one self-existent impersonal Spirit, the one universal Soul (or one divine essence and source from which all created things emanate or with which they are identified and to which they return), the Self-existent, the Absolute, the Eternal (not generally an object of worship but rather of meditation and-knowledge.” (Apud MONIER-WILLIAMS).

⁵⁴ “*m.* (prob. fr. √viṣ, "All-pervader" or "Worker") N. of one of the principal Hindu deities (in the later mythology regarded as “the preserver”, and with brahmā "the creator" and Śiva "the destroyer", constituting the well-known tri-mūrtior triad; although Viṣṇu comes second in the triad he is identified with the supreme deity by his worshippers; in the Vedic period, however, he is not placed in the foremost rank, although he is frequently invoked with other gods [esp. with Indra whom he assists in killing Vṛtra and with whom he drinks the soma juice; cf. his later names Indrānuja and upendra]; as distinguished from the other Vedic deities, he is a personification of the light and of the sun, esp. in his striding over the heavens, which he is said to do in three paces [» Tri-vikrama and cf. Bali, Vāmana], explained as denoting the threefold manifestations of light in the form of fire, lightning, and the sun, or as designating the three daily stations of the sun in his rising, culminating, and setting; Viṣṇu does not appear to have been included at first among the Ādityas [q.v.], although in later times he is accorded the foremost place among them; in the brāhmaṇas he is identified with sacrifice, and in one described as a dwarf; in the mahā-bhārata and rāmāyaṇa he rises to the supremacy which in some places he now enjoys as the most popular deity of modern Hindu worship; the great rivalry between him and śiva [cf. vaiṣṇava and śaiva] is not fully developed till the period of the purāṇas: the distinguishing feature in the character of the Post-vedic Viṣṇu is his condescending to become incarnate in a portion of his essence on ten principal occasions, to deliver mankind from certain great dangers [cf. avatāra and IW. 327]; some of the purāṇas make 22 incarnations, or even 24, instead of 10; the vaiṣṇavas regard Viṣṇu as the supreme being, and often identify him with Nārāyaṇa, the Vaiṣṇava; he is usually represented with a peculiar mark on his breast called śrī-vatsa, and as holding a śaṅkha, or conch-shell called pañcajanya, a cakra or quoit-like missile-weapon called su-darśana, a gadā or club called

universo ocupada por um Brahman não é eterna, visto que a posição de “criador”, na cosmogonia védica, é mutável ou rotativa. Dito de outra forma, qualquer ser vivo, um brahma-bhūta, pode, em sua evolução no ciclo transmigratório, ocupar a posição do criador Brahman:

“Um homen virtuoso que cumpre os próprios deveres por cem nascimentos alcança a condição de Brahman (virīcatā) e, depois disso, alcança a mim (Śiva); um bhāgavata (devoto de Viṣṇu) alcança o mundo espiritual, ao passo que eu, bem como grandes sábios o fazemos após a destruição dos mundos.”⁵⁵

Portanto, a exclusividade filial eterna de um ser vivo em relação a Deus, aparentemente, não encontra lugar na literatura sânscrita.

3.1.4. Batizar na água

ἀπεκρίθη	αὐτοῖς	ὁ Ἰωάννης λέγων,	Ἐγὼ βαπτίζω	ἐν ὕδατι	μέσος ὑμῶν	ἔστηκεν
“Respondeu	lhes	João, dizendo,	“eu batizo	em água”:	entre vós	permanece

ὃν	ὕμεις	οὐκ οἶδατε,
quem	vós	não conheceis”

“Respondeu-lhes João, dizendo: eu batizo com água. Entre vós permanece quem não conheceis.” (João, 1:26)

yohanaḥ	pratibhāsamānas	tān avādīt,	ahaṁ	toyena	snāpayāmi	yūyantu
“João	retrucando	lhes disse	eu	com água	faço banhar	vós, porém

kaumodakī and a padma or lotus; he has also a bow called śārṅga, and a sword called nandaka; his vāhana or vehicle is garuḍa q.v.; he has a jewel on his wrist called syamantaka, another on his breast called kaustubha, and the river Ganges is said to issue from his foot; the demons slain by him in his character of “preserver from evil”, or by Kṛṣṇa as identified with him, are madhu, dhenuka, cāṇūra, yamala, and arjuna [see yamalārjuna], kāla-nemī, haya-grīva, śakaṭa, ariṣṭa, kaitabha, kaṁsa, keśin, mura, śālva, mainda, dvi-vida, rāhu, hiraṇya-kaśipu, bāṇa, kāliya, naraka, bali; he is worshipped under a thousand names, which are all enumerated in MBh. xiii, 6950-7056; he is sometimes regarded as the divinity of the lunar mansion called śravaṇa) RV. &c (cf. RTL. 44 IW. 324) personified puruṣa or primeval living spirit [described as moving on the waters, reclining on śeṣa, the serpent of infinity, while the god brahmā emerges from a lotus growing from his navel; cf. Manu i, 10]; the wives of Viṣṇu are Aditi and Śinivālī, later Lakṣmī or Śrī and even Sarasvatī; his son is Kāma-deva, god of love, and his paradise is called śravaṇa) RV. &c (cf. RTL. 44 IW. 324)” (apud MONIER-WILLIAMS, 1889:999).

⁵⁵ svadharmā-niṣṭhaḥ śatajanmabhiḥ pumān virīcatāmeti tataḥ paraṁ hi mām |

avyākṛtāṁ bhāgavato’tha vaiṣṇavaṁ padaṁ yathāhaṁ vibudhāḥ kalātyaye ||29|| (PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedānta. In: Śrīmad Bhāgavatam, 1.3.25. Bhaktivedānta Book Trust, Pindamonhangaba, São Paulo, 1995.).

yañ na jāñītha	tādṛśo	nara eko	yuṣmākañ	madhye	sthitvāste
aquele não conheceis	qualquer um	um homem	de vós	no meio	permanecendo, reside

“João, em resposta, disse-lhes, ‘eu banho com água. Porém, vós não conheceis um certo homem que vive no meio de vós.’”

Objeto de consideração: o sânscrito ahañ toyena snāpayāmi , “eu banho com água”, vertido a partir de Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι, “eu batizo com água”.

Apresentaremos um panorama sobre o emprego de βαπτίζω (βαπτίζω “mergulho em”) em João e, em seguida, trataremos de considerar a questão ressignificativa para o correspondente snāpayāmi.

Exceto poucas ocorrências para βαπτίζω em seu sentido ordinário de “mergulhar em”, no conjunto do Novo Testamento, o verbo aparece na dimensão do sagrado, ou seja, trata-se de mergulho ou imersão em água enquanto elemento de um ritual iniciático de conversão ou algo como um banho ritual. O uso da imersão em água, enquanto ritual iniciático, no *Novo Testamento*, assim como no mundo judaico, tem caráter principalmente proselitista (BROMILEY, 1965: 537) e não aparenta ser um princípio amplamente aplicado. Uma vez imerso de forma ritual na água de algum rio considerado sagrado, o recém-convertido faria ingresso na nova fé, tendo, por conseguinte, seus maus feitos simbolicamente lavados num banho de caráter purificador. Colocado dessa forma, nos é possível considerar, portanto, que o ritual da imersão em água era uma inovação que possuía como objetivo arrebanhar adeptos para uma religião emergente, que era, assim como a religião judaica, caracteristicamente messiânica (BROMILEY, 1965: 537). Sendo assim, βαπτίζω, no conjunto do *Novo Testamento*, seria mais do que um mergulho em água, seria um banho ritual que simbolizava o começo de uma nova vida na nova fé adotada pelo convertido.

Carey, ao verter o termo para o sânscrito, numa atitude estrangeirizadora, teria recuperado o sentido grego do verbo empregado em João. No entanto, ao produzir um correspondente sânscrito em snāpayāmi (1ª. pessoa do singular do presente do indicativo para a raiz verbal snā da conjugação causativa), teria criado uma dificuldade para a ressignificação que seria feita por seu leitor e tal dificuldade poderia ser provocada pela

talvez não correspondência de snāpayāmi com βαπτίζω, levando-se em conta a experiência de banho ritual no mundo hinduísta⁵⁶. Assim como no mundo judaico- cristão, havia a prática de banhos rituais em rios sagrados entre babilônios, persas e indianos (apud BROMILEY). Assim como para judeus e cristãos, a água também representa purificação e renovação, sendo um elemento integrante da sādhanā ou “prática diligente” da cultura hinduísta, estando presente, com diferentes nuances, em todo rito de passagem ou saṁskāra. A purificação com água pode se dar através de uma imersão completa do corpo num rio sagrado, com borrifos ou por sorver gotas d’água contidas na depressão da palma da mão, ācamana. Em todos os três casos, a ação purificadora da água é acompanhada pelo entoar de fórmulas, mantra(s), que são instrumentais para direcionar o pensamento para a ação em processo, que implica a invocação de uma divindade ou outro elemento sagrado. Entre os ritos de passagem, saṁskāra(s), existe a dīkṣā, “consagração”, que, com alguma restrição, poderia se aproximar da cerimônia de entrada na nova fé, apresentada em João. O uso da água como elemento de limpeza ritual aparece de forma discreta na cerimônia de dīkṣā, sob a forma de borrifos e do sorver de gotas d’água na depressão da palma da mão, produzindo um cenário que não lembraria o βαπτίζω joanino. Além disso, a cerimônia de dīkṣā constitui uma formalização do vínculo de um devoto a um sampradāya específico, uma “tradição”, que pode não implicar numa mudança para outra fé ou tradição. Portanto, o snāna, “banho”, em sentido amplo, conforme em snāpayāmi, dificilmente seria um correspondente apropriado que pudesse dar conta de expressar o βαπτίζω joanino.

3.1.5. Cordeiro de Deus

Τῇ ἐπαύριον	βλέπει	τὸν Ἰησοῦν	ἐρχόμενον	πρὸς αὐτόν,	καὶ λέγει,	Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ
“No dia seguinte	vê	o Jesus	vindo	na direção dele	e diz:	“eis o cordeiro de Deus

⁵⁶ Dificuldades criadas para apresentar um cognato para a palavra grega βαπτίζω “eu mergulho em”, em parte, motivaram a criação da *Bible Translation Society*, que se tornou um importante ponto de apoio para a *English Baptist Missionary Society*, criada por Carey (HOOPER, 1963:22).

ὁ αἴρων	τὴν ἁμαρτίαν	τοῦ κόσμου.
que tira	o pecado	do mundo.”

“No dia seguinte, vê Jesus se aproximando dele e diz, ‘eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo.’” (João, 1:29)

paradivase	yohanaḥ	svasamīpam	āgacchantam	yīśum	vilokya	babhāṣe,
“No dia seguinte	João	à proximidade (dele)	chegando,	Jesus.	Tendo notado,	disse:

paśya ayam	īśvarasya	me paśāvako	yo	jagataḥ	pāpabhāram harati
vê aquele	do Senhor	meu cordeiro	que	do mundo	fardo do pecado tira.”

“No dia seguinte, tendo notado que Jesus se aproximava dele, disse: vê meu cordeiro de Deus, que tira o peso do pecado do mundo.”

Objeto de consideração: o sânscrito *īśvarasya me paśāvako*(as), “meu cordeiro de Deus”, vertido a partir de ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ, “cordeiro de Deus”.

Conforme temos feito até aqui, supriremos um panorama do emprego de ἄμνός, “cordeiro”, no *Novo Testamento* e, feito isto, passaremos ao tratamento do correspondente sânscrito *paśāvako* (< *paśāvakas*), suprido por Carey, e seus possíveis efeitos no tocante à resignificação do leitor.

O uso da construção ἄμνός τοῦ θεοῦ para representar a figura do Cristo no texto do *Novo Testamento* é uma novidade cristã, visto que a representação do messias ou redentor através da imagem cordeiro (que remete à ideia de paciência e aceitação de seu destino, sendo o cordeiro uma oferenda sacrificial) era desconhecida no mundo judaico, pelo menos no judaísmo tardio (BROMILEY, 1965: 339). Além disso, a imagem do ἄμνός τοῦ θεοῦ, que está direta e exclusivamente relacionada a Cristo, no *Novo Testamento*, é responsável pela criação de um vínculo pactual entre Cristo e os convertidos que passavam a integrar à comunidade de uma fé emergente. Através do ἄμνός τοῦ θεοῦ, o convertido mantém a convicção de que seus pecados serão expurgados através do ato sacrificial do martírio de Cristo. Dessa forma, estabelecido um vínculo pactual, cria-se a base de uma comunidade messiânica. Além disso, ao vincular a imagem do ἄμνός τοῦ θεοῦ com Cristo, segundo Bromiley, a comunidade expressa três coisas:

1. A paciência do sofrimento de Cristo (Atos, 8:32);
2. Seu caráter livre de pecado (Pedro 1, 1:19); e
3. A eficácia de sua morte sacrificial (João, 1: 29, 36; Pedro 1, 1:19). Com a paciência de um

cordeiro sacrificial, o salvador que morre na cruz vai como um substituto para a morte e, pelo poder expiador de sua morte inocente, põe um fim à culpa – afinal, este é o significado de ἀμαρτία em João, 1:29 – da humanidade inteira. (BROMILEY, 1965: 340).⁵⁷

Quanto à escolha de Carey, paśāvako (< paśāvakas), tanto quanto nos é possível refletir sobre uma possibilidade de ressignificar o texto, através de recorte panorâmico da literatura indiana de expressão sânscrita, é pertinente levar em conta que, neste momento, ele transita entre dois mundos: um mundo cristão que é caracteristicamente messiânico, evidenciado pela construção ἀμνὸς τοῦ θεοῦ; e outro em que, pelo menos em seu conjunto, não há movimentos messiânicos. Há a figura do avatāra⁵⁸ de Kalki, que aparece no final do Kali-yuga com o propósito de destruir a população classificada como pecaminosa. No entanto, esta encarnação divina, predita também no Bhāgavata Purāṇa⁵⁹, não possui o papel de salvador de almas em seu programa. Kalki se limita ao papel de destruição parcial, que é parte de um processo cíclico de criação do cosmo⁶⁰. Visto que a construção ἀμνὸς τοῦ θεοῦ seria parte fundamental da formação de uma comunidade messiânica, em princípio, para fazer uma conexão entre ἀμνὸς τοῦ θεοῦ e Cristo, enquanto redentor de almas, o leitor em questão poderia encontrar dificuldade para criar um diálogo com o texto e estabelecer uma concordância que se aproximasse da pretendida por Carey e pela tradição na qual ele está inserido. Além disso, há dúvida se, no imaginário da cultura hinduísta, o cordeiro remeteria a uma imagem semelhante àquela ocupada no imaginário cristão, expresso em João.

⁵⁷ “1. the patience of His sufferings (Ac. 8:32); 2. His sinlessness (1Pt. 1:19); and 3. the efficacy of His sacrificial death (Jn. 1:29, 36; 1 Pt. 1:19). With the patience of a sacrificial lamb, the Savior dying on the cross went as a Substitute to death, and by the atoning power of His innocent dying He has cancelled the guilt – for this is the meaning of _____ in Jn. 1:29 – of the whole humanity.”

⁵⁸ Derivado de ava + √iṛ “cruzar” > avatāra, “aquele que desce”).

⁵⁹ athāsu yuga-sandhyāyām/ dasyu-prāyeṣu rājasu | janitā viṣṇu-yaśaso/ nāmnā kalkir jagat-patiḥ ||25|| “Posteriormente, no crepúsculo do [kali-] yuga, quando os reis, em sua maioria, são inimigos dos deuses, vai nascer [como filho] de Viṣṇu-yaśas [aquele] chamado Kalki, mestre do universo.” (PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedānta. In: Śrīmad Bhāgavatam, 1.3.25. Bhaktivedanta Book Trust, Pindamonhangaba, São Paulo, 1995.).

⁶⁰ “m. N. of the tenth incarnation of Viṣṇu when he is to appear mounted on a white horse and wielding a drawn sword as destroyer of the wicked (this is to take place at the end of the four yugas or ages) MBh. &c” (apud MONIER-WILLIAMS, 1889:262).

3.1.6. O espírito descendo como pomba

Καὶ ἐμαρτύρησεν	Ἰωάννης	λέγων ὅτι	τεθέαμαι	τὸ πνεῦμα	καταβαῖνον	ὡς περιστέρων
“E testemunhou	João	dizendo que:	vi	o espírito	descendo	como uma pomba

ἐξ οὐρανοῦ,	καὶ ἔμεινεν	ἐπ’ αὐτόν·
do céu,	e permaneceu	acima dele.”

“E testemunhou João dizendo que: ‘vi o espírito descendo do céu, na forma de uma pomba, que ficou sobre ele.’” (João, 1: 32)

api ca	Yohanaḥ	sākṣyam dattvā	avādīt,	pavitrātmā	kapota iva	svargād
“Além disso,	João,	testemunho dando,	disse,	um puro espírito	como se fosse um pombo	do céu

descendo	mayālakṣitaḥ,	sa cāmuṣyoparyy ⁶¹	avatasthe
avarohan	descrito por mim,	ele [e] acima dele	desceu.

“Além disso, João testemunhou dizendo, ‘um espírito santo, como se fosse um pombo, que é descrito por mim, desceu do céu e ficou acima da cabeça dele.’”

Objeto de consideração: o sânscrito pavitrātmā kapota iva svargād avarohan, “um espírito puro descendo como se fosse um pombo”, vertido a partir do grego τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστέρων, “o espírito descendo como uma pomba”.

O Espírito Santo, que desce sobre Cristo na forma de uma pomba, é outra imagem que está atrelada estreitamente à identificação de Cristo como ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, o exclusivo “filho de Deus”, e o trecho não faz uma descrição do pombo, mas da aparição do Espírito Santo na forma de uma pomba”, τὸ πνεῦμα ὡς περιστέρων. Embora o pombo seja apresentado, segundo João, como uma manifestação do Espírito Santo, não nos parece possível extrair da literatura uma conclusão a respeito da imagem do pombo, seja como ave considerada sagrada ou como um mensageiro, ou que fosse considerada primitivamente como ave mensageira – como o é, até mesmo, na contemporaneidade – mas que, circunstancialmente, fosse apresentado aqui como uma manifestação do Espírito. Poderia ser qualquer outro animal que voasse, porém, uma vez que a literatura o confirma

⁶¹ A forma prevista é cāmuṣyoparyyavatasthe, com um “y”, invés de cāmuṣyoparyyavatasthe, com dois “y”. Provavelmente, trata-se de uma falha na edição do sânscrito.

como uma manifestação do Espírito Santo, aparentemente a cena descrita emprega o pombo, que, a despeito de alguma sacralidade, é uma ave que traria uma (boa) mensagem (BROMILEY, 1965: 68). Com efeito, a aparição do pombo nesta cena pode sugerir um requinte de suavidade e simplicidade. Afinal, o pombo, se considerarmos sua função primitiva enquanto animal mensageiro e, portanto, doméstico, também era usado em tempos de escassez, quando faltava, por exemplo, um animal de porte maior para um sacrifício. Nessas circunstâncias, o pombo era o animal eleito para um sacrifício (BROMILEY, 1965: 69).

No entanto, levando em conta que símbolos podem não ser correspondentes, o que, frequentemente, dificulta a tarefa do tradutor no processo transcultural, podemos, naturalmente, inciar nossa leitura do *kapota iva*, “como um pombo”, com alguma expectativa ou *pré-conceito* (GADAMER, 1999: 416). A imagem do pombo aparece na literatura do Veda, na qual há menção ao pombo mensageiro do além-mundo. Apesar disso, haveria alguma dificuldade para fazer uma aproximação de sua aparição com a aparição do pombo do Espírito Santo, este último podendo ser tomado como algo análogo ao Brahman, “o Espírito Supremo”. Assim, para avançarmos nossa leitura, citamos um trecho do *Ṛg-Veda*:

“Ó deuses, um pombo mensageiro foi despachado e o que quer que ele esteja anunciando, veio com a destruição a este lugar; portanto, entoemos hinos, façamos expiação e que haja proteção para os seres bípedes e quadrúpedes que estão conosco.”

“Aquilo que uma coruja fala é malogrado quando um pombo visita o fogo sacrificial; visto que um mensageiro dele (de Yama) foi enviado, propiciemos Yama, que é a morte em pessoa.”⁶²

Se, por um lado, o Espírito Santo está relacionado com a pomba mensageira, τὸ πνεῦμα... ὡς περιστέρων, por outro, o espírito puro na forma de pombo, *pavitrātmā kapota iva* – embora também haja ocorrência no Veda do aparecimento do pombo como mensageiro do além-mundo – não é, exatamente, um mensageiro de boas novas. A aparição do *kapota* no Veda está normalmente relacionado à figura de Yama, o deus da morte ou

⁶² *devāḥ kapota iṣito yadicchan dūto nirṛtyā idamājagāma |
tasmā arcāma kṛṇavāma niṣkṛtiṁ śaṁ no astu dvipade śaṁ catuṣpade ||1||
yadulūko vadati mogham etad yat kapotaḥ padamagnau kṛṇoti |
yasya dūtaḥ prahita eṣa etat tasmai yamāya namo astu mṛtyave ||4||*

(MÜLLER, Friedrich Max. In: *The Hymns of Rig-Veda in the Samhita and Pada Texts*. Maṇḍala 10, hino 165, versos 1 e 4, respectivamente. Oxford University Press, 1877).

“a morte em pessoa”, o que pode fazer dele, portanto, uma ave de mau agouro, sobretudo, quando se trata de um pombo que traz uma mancha no pescoço⁶³.

3.1.7. O filho do homem

καὶ λέγει αὐτῷ,	Ἀμὴν ἀμὴν	λέγω	ὕμιν,	ᾧψεσθε	τὸν οὐρανὸν	ἀνεωγῶτα
“E diz-lhe,	de fato, de fato	digo	a vós,	vereis	o céu	aberto

καὶ τοὺς ἀγγέλους	τοῦ θεοῦ	ἀναβαίνοντας	καὶ καταβαίνοντας	ἐπὶ	τὸν υἱὸν	τοῦ ἀνθρώπου.
e os anjos	de Deus	a subir	e descer	sobre	o filho	do homem.”

“E diz-lhe: ‘de fato, de fato digo-vos, vereis o céu aberto e os anjos de Deus a subir e descer sobre o filho do homem.’” (João, 1:51)

anyacca	sa tañ vakti,	satyañ satyañ,	yuṣmānaḥaṁ	bravimi,	udghāṭitaḥ	svargo
“Além disso,	ele lhe diz,	“de fato, de fato”,	a vós eu	falo,	tendo sido aberto	o céu

manuṣyaputrasya	ūrdhvena	ca ārohanto’	vatarantaśca	svargadūtā	yuṣmābhīr	drakṣyante 1
do filho do homem	por cima	também subindo	e descendo	os mensageiros do céu	por vós	serão vistos”.

“Além disso, ele lhe diz, ‘de fato, de fato’ eu vos digo, vós vereis os mensageiros do céu descendo e subindo acima do filho do homem.”

Objeto de consideração: o sânscrito manuṣya-putrasya, “do filho do homem”, vertido a partir do grego τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, “[sobre] o filho do homem”.

Em princípio, apresentaremos uma consideração sobre o emprego da construção τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, usada pelo autor do Evangelho de João como um epíteto de Cristo, levando em conta a recepção feita pela literatura crítica, e, cumprida essa etapa, formularemos hipóteses sobre possíveis ressignificações feitas pelo leitor pretendido por Carey.

⁶³ “*m.* (√kav Un2. i , 63 ; fr. 2. ka pota?), a dove, pigeon, (esp.) the spotty-necked pigeon (in the vedas often a bird of evil omen) RV. AV. VS. MBh. &c.” (apud MONIER-WILLIAMS, 1889:251).

O υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, “o filho do homem”, de certa forma, pode ser lido como uma retomada da ideia do λόγος anunciada no prólogo. Tendo assumido essa proposição, seria pertinente levar em consideração as prováveis causas que motivaram a escrita do “Quarto Evangelho”. Dessa forma, a construção τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου considerada também como uma variação elegante para designar o nome “Cristo”⁶⁴, poderia ser lida levando-se em conta a ideia de conjunto que teria originado o Evangelho de João, ou seja, um texto que não se propõe esclarecer mistérios, mas sim despertar fé. Caso contrário, se a construção τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου fosse puramente tomada como uma variação elegante, sua análise perderia a relevância.

A causa principal que teria originado a escrita do Evangelho de João estaria relacionada com a necessidade de se apresentar um documento que fosse capaz de engendrar a fé em Cristo entre os primeiros cristãos e convencer judeus céticos, porque, após a partida de Cristo, sobretudo entre algumas seitas judaicas, se propagava a ideia de que ele não teria sido de fato uma pessoa histórica, mas sim algo como um espírito ou conceito⁶⁵. Visto que esses judeus educados eram leitores de grego, o Evangelho de João seria especialmente destinado a eles. Tendo em vista a necessidade de apresentar um Cristo histórico, o autor tece o Evangelho com a intenção de produzir um Cristo que teria sido, sobretudo, alguém que teria vivido entre os humanos, como um homem comum ou υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Assim, o autor do Evangelho, levando em conta a ampla ideia do λόγος anunciada no prólogo, teria a dupla tarefa de oferecer sua μαρτυρία, “testemunho”, através do texto literário, de que o λόγος teria de fato habitado entre os homens, apesar de manter um *status* divino, enquanto elemento unificador entre Deus e os humanos.

⁶⁴ “For one who attempts to fathom the enigmatic depths of the fourth gospel there is no problem, perhaps, so great as the literary style of the writer. A significant determining factor in the development of his style must have been an almost fanatical zeal for variation in both language and thought.” (FREED:1967, 402)

“It is the purpose of this article to present the Son of man passages in the fourth gospel in light of the writer's literary style. The evidence indicates that the title Son of man is only a variation for at least two other titles, namely, the Son of God and the Son. And this means, there-fore, that there is no separate Son of man christology in the fourth gospel.” (Apud FREED, 403).

⁶⁵ CROUSE, Colin G. In: *The Gospel According to John: An Introduction and Commentary*. Eerdmans (2004), page 21.

Segundo o autor de João, o λόγος (um λόγος joanino) teria se tornado homem encarnado, que produziria os σημεία, “sinais”, para engendrar a fé em seus seguidores e, sendo o λόγος, ou um elo entre Deus e os homens, também atuaria como seu redentor.

O manuṣya-putrasya privilegia a alteridade do texto grego, sem informação adicional para guiar um leitor que poderia encontrar dificuldade devido à falta de entendimento prévio, o que poderia prejudicar a ressignificação. Neste caso, uma impressão do leitor seria notada em sua “resposta” negativa no ato do diálogo com o texto de Carey. Dito de outro modo, uma “resposta” negativa no trato dialógico seria a sensação da própria dúvida de alguém que entende, mas não compreende. Pois, manuṣya-putrasya seria notado como um correspondente, somente semanticamente compatível, para υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. A dificuldade é que o υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου tem uma pré-existência, assim como o logos, e atua como um elo entre Deus e os homens, como seu redentor, seu advogado. Portanto, é provável que o leitor permaneça no limite da decodificação, sem assimilar o verdadeiro teor da expressão manuṣya-putrasya, “do filho do homem”.

3.1.8. Os sinais

Ταύτην	ἐποίησεν	ἀρχὴν	τῶν σημείων	ὁ Ἰησοῦς	ἐν Κανὰ	τῆς Γαλιλαίας
“Este	fez	princípio	dos sinais	o Jesus	em Caná	da Galiléia

καὶ ἐφανερώσεν	τὴν δόξαν	αὐτοῦ,	καὶ ἐπίστευσαν	εἰς αὐτὸν	οἱ μαθηταὶ
e manifestou	a glória	dele	e creram	nele	os discípulos

αὐτοῦ.
dele.”

“Este foi o começo dos ‘sinais’ que fez Jesus, em Caná da Galiléia, e manifestou sua glória e seus discípulos creram nele.” (João, 2:11)

gālilasthakānnāyām	yīsunā	abhijñānā nāma	yam	ārambho’kāri
Em Canaã da Galiléia	por Jesus	chamados sinais	aquele	um começo foi feito

svapratāpam ca	pratyakṣicakre	tacchīṣyāśca	tasmin vyaśvasan
seu esplendor também	testemunha ocular fez	discípulos dele	nele acreditaram.”

“Eram chamados de ‘sinais’ por Jesus e aconteceram em Caná da Galiléia. Aquilo era o começo e uma testemunha ocular presenciou aquele esplendor. Seus discípulos também acreditaram nele.”

Objeto de consideração: o sânscrito *abhijñānā* (< *abhijñānās*), “sinais”, em *abhijñānā nāma*, “chamados de sinais”, vertido a partir do grego *σημείων*, em *τῶν σημείων*, “dos sinais”

Este é o primeiro dos feitos sobrenaturais de Cristo, que o tornariam conhecido daí por diante, porque ele teria manifestado sua glória por uma interferência sobrenatural. Uma razão que justifica o registro desse primeiro feito é o surgimento da fé nos cristãos do futuro.

Conforme assinalamos antes, o Evangelho joanino não constituiria um texto para explicar mistérios. A proposta das narrativas em João seria despertar e alimentar a fé do ouvinte ou do leitor. Dessa forma, o autor, através da descrição do milagre da conversão da água em vinho, que seria considerado o primeiro entre os atos sobre-humanos de Cristo, tenta relacionar três elementos: *σημεία*, “sinais”, os atos sobre-humanos de Cristo que, obviamente, deixavam registrado sua *δόξα*, “glória”, que poderia produzir *πίστις*, “fé”, naqueles que o aceitassem como o messias ou *υἱὸς τοῦ θεοῦ* (BROMILEY, 1965: 253).

Os atos sobre-humanos de Cristo, registrados em João como *σημεία*, “sinais” podem dar uma indicação de sua relação com Deus, como o *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, por ter ele superado a natureza, pois, naturalmente, ou pela força de uma reação química ordinária prevista, não é de se esperar que a água vá se transformar em vinho de boa qualidade. Uma transformação de água para vinho extrapola a jurisdição de fenômenos naturais. Além disso, ao transformar água em vinho, pode-se admitir que Cristo teria superado a natureza, e uma superação da natureza é tida como algo que causa espanto por romper com uma expectativa natural, tal como aquela percebida pela aparição de um monstro, *τέρας* (BROMILEY, 1965: 230). Portanto, a conversão da água para vinho não seria algo para passar despercebido, não notado. Assim, João registra, de forma peculiar, os atos sobre-humanos de Cristo como *σημεία*, “sinais”. Dito de outro modo, a superação da natureza,

conforme sugere João, indicaria uma interferência direta de Deus através de Cristo, ou seja, Cristo não estaria só na empreitada, estando acompanhado pelo próprio Deus.

Dessa forma, o σημεῖον seria um recurso que atuaria pela força da imagem ou como um fenômeno que salta aos olhos, causando um maravilhamento, superando o ordinário, o natural. À primeira vista, para nós, leitores de português, por exemplo, a palavra grega σημεῖον nos parece distante da palavra portuguesa milagre, à qual estamos acostumados pela influência das traduções. No entanto, “milagre” está relacionada com a sensação visual, com o ato de reconhecer o extraordinário pela experiência visual, conforme sugere o termo latino, *miraculum*, relacionado com o verbo *mirari* (“maravilhar-se”). O *miraculum*, no entanto, segundo Le Goff, aplica-se, especificamente, ao maravilhoso no mundo cristão, em relação ao maravilhamento originado de um fenômeno profano qualquer:

“A Igreja, que pouco a pouco repelia grande parte do maravilhoso para o domínio da superstição, necessitava de separar dele o miraculoso... Uma das características do maravilhoso é, bem entendido, o facto de ele ser produzido por forças ou seres sobrenaturais, mas que, precisamente, são múltiplos. Encontramos algo disso no plural *mirabilia* da Idade Média. É que o maravilhoso não somente encerra um mundo de objectos, um mundo de acções diversas, como por trás dele há uma multiplicidade de forças. Ora, no maravilhoso cristão e no milagre há um autor, mas único – Deus (...)”⁶⁶

Embora o *miraculum* seja empregado aqui de forma restrita por Le Goff, a contribuição dada pela sua análise do fenômeno sobrenatural pode lançar luz em nossa consideração quanto às possibilidades de entendimento do σημεῖον grego. Portanto, o *miraculum* remete à constatação do maravilhoso ou do extraordinário que impressiona o olhar e pode ser entendido como a superação do curso natural das coisas pela intervenção divina. Dito de outra forma, o *miraculum* vem de Deus.

Passemos à consideração do sânscrito *abhijñānā* (< *abhijñānās* – nominativo plural masculino de *abhi-jñāna*), “sinais, traços distintivos”, proposto por Carey para τῶν σημεῖων (genitivo plural neutro de τὸ σημεῖον), “dos sinais”. Em princípio, levando em conta que o fenômeno do σημεῖον é reconhecido como a manifestação do extraordinário, enquanto superação do natural pela intervenção divina, sendo também, caracteristicamente, uma experiência visual, o sânscrito *abhijñānās*, “sinais, traços distintivos”, poderia criar

⁶⁶ LE GOFF, Jacques. In: *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994, pág. 50.

uma situação de aproximação que fosse produtiva para a ressignificação. No entanto, os abhijñānās, “sinais ou traços distintivos” podem não aparentar produzir um efeito favorável que possa viabilizar o trato dialético que envolve o leitor. Afinal, num primeiro momento, o texto “falaria” de si e o leitor idealizado por Carey contraporaria seus preconceitos. Se entendermos τὸ σημεῖον como *miraculum*, pois ambos implicam, segundo a definição de Le Goff, uma intervenção divina, ao optar pelo sânscrito abhijñānās, “sinais, traços distintivos”, Carey teria apresentado uma tradução estrangeirizadora, por se aproximar do texto grego. Embora σημεῖον seja freqüentemente traduzido por “milagre”, compreensível como uma interferência sobre-humana, ao suprir o abhijñāna sânscrito, fica a dúvida sobre se, para um leitor de sânscrito, abhijñāna poderia ser ressignificado como “milagre”, enquanto ato sobre-humano que indica uma superação da natureza por interferência divina e que constitui um fenômeno percebido visualmente ou que salta aos olhos, *miraculum*.

Ocorrências do abhijñāna, “sinal, traço distintivo”, na literatura indiana de expressão sânscrita possibilitam uma leitura generalizada de “sinal” ou “prova”, conforme abhijñāna-śakuntalā⁶⁷. Dessa forma, aparentemente, o sânscrito abhijñāna não expressa uma ideia precisa de milagre ou de um ato de superação da natureza pela intervenção divina. Retomando, até mesmo o σημεῖον destituído de acompanhamento crítico também correria o mesmo risco, ou o risco de poder ser interpretado como um sinal generalizado.

Finalmente, é pertinente notar que a escolha de Carey, provavelmente, teria sido influenciada pela *vulgata*, divergindo da *King James Version*, pois elas registram, respectivamente, *signorum* e *miracle*⁶⁸.

⁶⁷ O Abhijñāna-śakuntalā “Śakuntalā ‘sinal’ (reconhecida)” é uma peça teatral atribuída a Kalidas.

⁶⁸ “hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ et manifestavit gloriam suam et crediderunt in eum discipuli ejus” (COLUNGA et TURRADO). In: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

“This beginning of miracles did Jesus in Cana of Galilee, and manifested forth his glory; and his disciples believed on him.” (KJV)

3.1.9. Nascer de novo.

ἀπεκρίθη	Ἰησοῦς	καὶ εἶπεν	αὐτῷ,	Ἀμὴν ἀμὴν	λέγω σοι,	ἐὰν	μή τις
“Retrucou	Jesus	e disse-	lhe,	‘de fato, de fato	digo-te,	se	alguém não

γεννηθῆ ἄνωθεν,	οὐ δύναται	ιδεῖν	τὴν βασιλείαν	τοῦ θεοῦ.
for gerado novamente	não [é] capaz	[de] ver	o reino	de Deus.”

“Retrucou Jesus e disse-lhe, ‘de fato, de fato digo-te, se alguém não for gerado novamente, não é capaz de ver o reino de Deus.” (João, 3:3)

yīśuḥ	pratibhāsamāṇas	tam	abravīt,	satyaṁ satyaṁ,	tvām	ahaṁ	bravīmi,	punar
“Jesus	retrucando	lhe	disse	‘de fato, de fato’	te	eu	digo	novamente

adīto	na	janitvā	manuṣya	īśvarasya	rājyaṁ	draṣṭum	na
desde o começo,	não	tendo nascido	o homem	de Deus	reino	ver	não

śaknoti
é capaz.”

“Jesus retrucando, disse-lhe, ‘de fato, de fato, falo a ti que, desde o princípio, um homem que não nasceu novamente, não é capaz de ver o reino de Deus.”

Objeto de consideração: o sânscrito punar ādīto na janitvā, “não tendo nascido novamente”, vertido a partir do grego γεννηθῆ ἄνωθεν.

O “nascer novamente” era uma metáfora presente na literatura judaica que estava relacionada à filiação divina através da conversão a uma nova fé⁶⁹. Portanto, o já conhecido emprego do nascimento metafórico teria influenciado, sobremaneira, a escrita do autor de João, que lança mão da ideia de que, tendo “nascido novamente”, o prosélito começaria uma nova vida e seu passado de ἀμαρτία ou “transgressões” seria desconsiderado pela força da filiação divina através no batismo ἐν ὕδατι, “na água”.

A hipótese da μετεμψύχωσις, “transmigração de almas”, no contexto do Evangelho de João, não seria absolutamente confirmada pelo autor, levando-se em conta o conjunto do texto. Uma não confirmação da hipótese pode ser percebida ao longo do

⁶⁹ “A proselite just converted is like a child just born.” (BROMILEY, 1965:666).

diálogo entre Cristo e Nicodemos. O renascimento estaria relacionado ao nascimento “a partir do espírito”, que seria selado ou formalizado por meio da cerimônia de imersão em água (BROMILEY, 1965: 671). Em vez de afirmar que o Si-mesmo ou a alma, de fato, transmigraria de um corpo para o outro, Cristo, durante o diálogo com Nicodemos, reforça a necessidade de se estabelecer um vínculo com Deus através de um “renascimento” pela conversão.

Naturalmente, Nicodemos não entende a metáfora expressa na forma de γεννηθῆναι ἄνωθεν, “gerado novamente”, o que, aparentemente, não poderia ser uma indicação do seu desconhecimento quanto à transmigração. Levando em conta que Nicodemos era um judeu educado e, provavelmente, teria informação sobre outras religiões cujas literaturas registravam a μετεμψύχωσις, seu estranhamento, ao ouvir a declaração de Cristo, não poderia ser tomado como ignorância da possibilidade do “nascer novamente”. Provavelmente, o estranhamento se teria dado devido a uma crença comum entre judeus quanto ao destino pós-morte do ser vivo.

Posteriormente, era natural, que Cristo entendesse a surpresa de Nicodemos e esclarecesse o que seria o “nascer novamente”, o que corresponderia ao batismo ou banho iniciático. Conforme São Cipriano de Cartago:

“Mas, depois, quando a sujeira de minha vida passada foi lavada através da água do renascimento, uma luz de cima veio sobre meu coração que agora é casto e puro; por conseguinte, através do espírito que sopra do céu, um segundo nascimento fez de mim um homem novo”. (carta a Donato, 246 d.C.).⁷⁰

Pode-se conjecturar sobre a possibilidade de que Jesus faria menção à transmigração, embora o diálogo com Nicodemos seja inconclusivo. Por um lado, embora o diálogo seja inconclusivo para, de fato, assumirmos que Cristo estaria falando sobre a transmigração, por outro, a possibilidade de a transmigração ter sido mencionada não ficaria de todo descartada. Segundo o texto de João, Cristo não teria negado a possibilidade da transmigração – e poderia até mesmo estar familiarizado com o assunto. Porém, no diálogo, ele dá outro direcionamento colocando ênfase na necessidade de “nascer novamente” através do banho iniciático:

⁷⁰ CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. Edição: Bayard, Le Chanoine. In: *Correspondance/ Saint Cyrien* ; texte établi et traduit par Le Chanoine Bayard. Paris: Societe d'Edition Les Belles Lettres, 1962.

“Respondeu Jesus, ‘de fato, de fato digo a ti, se ninguém for gerado da água e do espírito não é capaz de ir para o reino de Deus.’”⁷¹

Assim sendo, visto que o diálogo deixa uma abertura, há a possibilidade de ressignificar o sânscrito, punar ādito na janitvā, “não tendo nascido novamente”, como uma referência à transmigração, ainda que o enfoque do “nascer novamente”, dado pelo interlocutor de Cristo, tenha ido na direção de uma metáfora para o banho iniciático. Afinal, a existência da transmigração seria conhecida por um leitor de sânscrito e poderia ser aceita com naturalidade, pois há registros na literatura indiana de expressão sânscrita que admitem abertamente a possibilidade do ser vivo ter múltiplas existências. Conforme a Bhagavad-gītā:

“A morte é certa para quem nasce e o nascimento também o é para quem morre. Portanto, para cumprir o inevitável dever, não debes te lamentar.”⁷² (Bhagavad-gītā, 2.27)

3.1.10. A purificação

Ἐγένετο	οὖν	ζήτησις	ἐκ τῶν μαθητῶν	Ἰωάννου	μετὰ Ἰουδαίου	περὶ καθαρισμοῦ.
“Surgiu,	então	questão	entre os discípulos	de João	com um judeu	sobre purificação

“Então, surgiu uma discussão entre os discípulos que estavam com João e um judeu sobre purificação.” (João, 3:25)

atha	śucitva-sādhanam adhi	yohanasya	keṣāñcic chiṣyāṇām	kasyacid	yihūdiya-narasya
Então	em relação ao meio de purificação	de João	entre alguns discípulos	de algum	homem judeu

ca mitho	vādānuvādo	babhūva
também mutuamente	disputa	houve.

⁷¹ ἀπεκρίθη Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. (João, 3:5).

⁷² jātasya hi dhruvo mṛtyur/ dhruvaṁ janma mṛtasya ca tasmād aparihārye'rthe na tvaṁ śocitumarhasi (BELVALKAR, 1941).

“Então houve uma discussão entre alguns discípulos de João e um homem judeu sobre um meio de purificação.”

Objeto de consideração: o sânscrito śucitva-sādhanamadhi, “sobre os meios de purificação”, vertido a partir do grego περὶ καθαρισμοῦ, “sobre purificação”.

Em princípio, podemos considerar se a noção de purificação em περὶ καθαρισμοῦ (“a respeito de purificação”) coincidiria com a noção de śucitva-sādhanam, “meio de purificação”. Na literatura do Novo Testamento, o καθαρισμός, “limpeza ou purificação”, está relacionado com o banho iniciático⁷³. Portanto, o καθαρισμός não é empregado neste exemplo como uma limpeza ritualística em sentido lato e seria uma prática que formalizaria a entrada do neófito numa seita judaica. Sendo assim, surgiria, de imediato, uma dificuldade, ao verter o καθαρισμός da literatura neotestamentária para o sânscrito. Embora nosso trabalho não se proponha apresentar possíveis opções do sânscrito para uma versão que viabilizasse o entendimento do texto por parte do leitor hindu, um caminho possível seria apresentar no sânscrito uma construção que remetesse à ideia de purificação enquanto um ritual iniciático.

O śucitva-sādhanam, “meio de purificação”, se, por um lado, remete à ideia de purificação, o que poderia ser recebido pelo leitor como um ritual religioso destinado a tornar o sujeito, de alguma forma, mais próximo do divino, por outro, aparentemente, não possui a especificidade do grego καθαρισμός. Afinal, śucitva-sādhanam constitui uma “purificação” ou qualquer expediente destinado à purificação, em sentido lato, visto que, na literatura indiana de expressão sânscrita, o evento da purificação é um tema vasto, possuindo variadas nuances. Seja como for, não encontramos referência crítica no tocante à purificação especificamente relacionada à cerimônia da dīkṣā, “iniciação”, que seria a correspondente à “purificação” em João 3:25, relacionada com o sacramento batismal. Portanto, levando em conta o que a expressão sânscrita empregada por Carey nos permite extrair, no tocante à noção de purificação, uma possibilidade seria que o “meio de purificação”, śucitva-sādhanam, fosse tomado em sentido amplo.

⁷³ BROMILEY, 1965:429.

3.1.11. A circuncisão

διὰ τοῦτο	Μωϋσῆς	δέδωκεν ύμῖν	τὴν περιτομήν	– οὐχ ὅτι	ἐκ τοῦ	Μωϋσέως
Por isso	Moisés	deu-vos	a circuncisão	não porque	de	Moisés

ἐστὶν	ἀλλ’	ἐκ τῶν πατέρων	– καὶ	ἐν σαββάτῳ	περιτέμνετε	ἄνθρωπον.
é	mas	dos pais	- e	no sábado	circuncidais	um homem.

“Por isso Moisés deu-vos a circuncisão – não porque ela é de Moisés, mas porque vem dos pais – e no sábado circuncidais um homem.” (João, 7:22)

tatkāraṇād	(vadāmi,)	mośir	yuṣmabhyaṁ	tvakchedasya	vidhiṁ dattavān,	so’pi
Por essa razão	(digo,)	Moisés	vos	‘do corte de pele’	deu a injunção	ele, porém

na mośita	utpannaḥ	pratyuta	pitṛbhyaḥ;	yūyañca	viśrāmaṅvāre	manuṣyasya
não mosaico	tendo surgido	pelo contrário	dos pais	e vós	no dia do descanso	de um homem

tvakchedaṁ	kurutha
corte de pele	fazeis.

"Por essa razão (digo) Moisés vos deu a injunção do corte de pele. Esta, no entanto, não é uma injunção mosaica; pelo contrário, ela vem dos pais e vós fazeis o ‘corte de pele’ de um homem no ‘dia do descanso’."

Objeto de consideração: o sânscrito tvakchedaṁ, “corte de pele” vertido a partir do grego περιτομήν “‘cortar em volta’ ou ‘circuncisão’”.

Consideraremos: a) a περιτομήν joanina a partir do mundo judaico; b) a περιτομήν joanina em si; c) finalmente, a questão da resignificação pelo leitor de sânscrito.

Embora no mundo judaico o verbo περιτέμνω tenha um escopo amplo⁷⁴, interessa-nos considerar o περιτέμνω, “cortar em volta”, relacionado à cerimônia que envolvia meninos recém-nascidos. Portanto, em relação ao presente excerto, o submeter-se ao corte do prepúcio, por envolver crianças recém-nascidas, não é uma escolha pessoal,

⁷⁴ “Circumcision is partly a puberty rite and partly a marriage rite. But circumcision of the newly born is also widespread. All three forms occur in the OT, though, apart from converts, the circumcision of newly born boys gains the upper hand.” (BROMILEY, 1965: 75).”

pois a prática é transmitida por uma tradição, conforme o Cristo joanino diz aos judeus com quem argumentava, – οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ’ ἐκ τῶν πατέρων, “não porque é de Moisés, mas porque vem dos pais”. Dessa forma, ele também confirma que a περιτομήν, “corte em volta”, pode atar o indivíduo, desde a tenra idade, à tradição judaica. De modo geral, a circuncisão (um correspondente latino para περιτομήν) aparece na literatura do *Antigo Testamento* como um sinal de identificação para homens judeus, constituindo uma identificação tribal que funcionava como elemento distintivo em relação a outros grupos tais como os filisteus, por exemplo (BROMILEY, 1965: 76).

A prática da circuncisão era justificada, basicamente, por duas razões: uma estava relacionada à redenção espiritual e a outra ao ato pactual. De acordo com Bromiley (BROMILEY, 1965: 76), o registro mais antigo sobre a circuncisão, enquanto recurso que promove a redenção espiritual, está numa narrativa que envolve o patriarca Moisés:

“É embasada numa tradição selvagem atrelada à crença pré-javística em demônios. Moisés e Zípora, obviamente, queriam se casar num lugar sagrado (...). A entidade do lugar disputa com Moisés o *ius primae noctis* e possui Moisés. De forma vigorosa, Zipora circuncida Moisés com uma faca feita de pedra e com um grito de exorcismo (...), ‘deste-me um noivo de sangue!’, ela deixa o demônio envergonhado a fim de que ele possa deixar Moisés. A circuncisão de Moisés denota sua redenção, cf. a antiga raiz semita ocidental **hatana* = “casar-se”, “circuncidar”.⁷⁵

Ainda em relação à redenção espiritual ou ao aspecto “mágico” da circuncisão, a literatura registra uma analogia ligada à agricultura que abona essa prática (BROMILEY, 1965: 75):

“É pré-determinado que os frutos dos três primeiros anos de uma árvore nova sejam considerados como se fossem o prepúcio (...) e não devem ser usados como comida. No quarto ano os frutos são dedicados a *Yahweh* como uma oferenda de gratidão.”⁷⁶

⁷⁵ “The basis is a wilderness tradition rooted in the pre-Yahwistic belief in demons. Moses and Zipporah obviously want to get married at a holy place (...). The numen of the place disputes with Moses for the *ius primae noctis* and seeks his life. Spirited Zipporah circumcises her husband with a stone knife,²¹ and with the apotropaic cry (...), ‘a bridegroom of blood art thou to me!’ she puts the demon to shame, so that he leaves Moses.²² The circumcision of Moses thus denotes his redemption, cf. the ancient West Semite root **hatana* = ‘to marry’, ‘to circumcise.’”

⁷⁶ “This lays down that for the first three years the fruits of newly planted trees are to be regarded as a foreskin (...) and are to not be used as food. In the fourth year these fruits are to be dedicated to *Yahweh* as thank-offering.”

“Acc. to this practice the first fruits were to be devoted to the demons of fertility and spirits of the Field to redeem later harvests and secure the protection of de numina.” (apud BROMILEY, 1965: 75)

Segundo essa analogia, assim como os frutos são dedicados a Yahweh em forma de oferenda, selando um pacto entre Deus e os humanos, de forma similar, o prepúcio também é dedicado a Deus como forma de retirar do menino recém-nascido um “véu” que o separaria de Deus.⁷⁷

Além de ser justificada como expediente de redenção espiritual, a circuncisão era também um expediente pactual que poderia ser entendido de duas formas. Em primeiro lugar, sinalizava a pertença a uma etnia ou grupo tribal e, em última análise, sinalizava também a pertença a Deus através de um pacto.

Finalmente, havia a justificativa higiênica, pois a remoção do prepúcio também facilitava a limpeza para os meninos. Porém, esta justificativa é posterior (BROMILEY, 1965: 75).

A περιτομήν apresentada aqui pelo Cristo joanino é um componente de uma *reductio ad absurdum*, “redução ao absurdo” (BROMILEY, 1965: 82), que pretendia apontar a não validade de um julgamento por parte dos rabinos em relação a uma suposta quebra do Sabbath por parte de Cristo, pois o interlocutor rabino o acusava de fazer com que alguém quebrasse o Sabbath por carregar uma cama⁷⁸. Cristo, no entanto, desvia o foco da discussão ao argumentar que a insatisfação era devida a uma cura que ele teria feito e expõe que, se é válido circuncidar um menino no dia do sábado, curar um homem no mesmo dia também o seria. Dessa forma, ele, aparentemente, confunde seus interlocutores ao desviar a atenção para a cura, invés de para o fato de o curado carregar a cama, que teria dado origem à discussão.

Aparentemente, a circuncisão era um ponto de tensão entre rabinos e cristãos primitivos e o autor de João parece estar familiarizado com essas discussões (BROMILEY, 1965: 82).

⁷⁷ “And men of truth are to circumcise in the community the foreskin of desire and obduracy,”⁵ 1cf. also 5, 28, where there is ref. To the uncircumcisions of heart (...) which is hardened against a member of the community.” (BROMILEY, 1965: 79).

⁷⁸ A discussão na qual aparece a περιτομήν aconteceu após a cura de um peregrino paraplégico que esperava para entrar numa fonte d’água considerada sagrada que, segundo a tradição local, teria o poder de curar quem nela entrasse num dado momento. Cristo teria curado esse homem paraplégico e após curá-lo, pediu que mantivesse uma esteira consigo, a qual usava como cama para deitar próximo à fonte d’água. Ao ser visto pelos rabinos, o ex-paraplégico, que portava a esteira debaixo do braço, num claro sinal de quebra do Sabá (pois proíbe-se que se faça algum trabalho no “dia do descanso”), foi coagido a revelar quem dera autorização para a quebra do Sabá evidenciada, segundo os argüidores rabinos, pelo porte de uma esteira que era usada como cama.

Passemos à consideração do sânscrito *tvakchedaṁ*, “corte de pele”, vertido a partir do grego *περιτομήν*.

Classificamos a escolha de Carey como uma tradução estrangeirizante, no sentido de que ela pode não facilitar a fluência do texto – o que se oporia, claramente, a uma proposta domesticadora, que privilegiaria a fluência –, o que é diferente de afirmar que a proposta sânscrita *tvakchedaṁ* (composto determinativo *tat-puruṣa*, *tvak-chedaṁ*, “corte de pele”) seja estrangeirizante porque, fiel ao texto grego, seja uma tradução literal. Embora nosso objetivo não seja apresentar soluções, mas, sim, considerar possibilidades de interpretação, se a proposta de Carey fosse privilegiar a alteridade do texto grego e, conseqüentemente, grecizar o sânscrito, uma possibilidade seria traduzir *περιτομήν*, “corte em volta”, por *lingatvacah parichedaṁ*, “corte em volta da pele genital”, o que se aproximaria do grego e facilitaria o trabalho interpretativo do leitor de sânscrito. De qualquer forma, a escolha de Carey, sendo considerada estrangeirizante, poderia dificultar uma ressignificação do texto pelo fato de que um pré-conceito, por parte de seu leitor, poderia ser praticamente inexistente, se considerássemos que tal leitor desconhecesse a circuncisão e suas implicações, podendo nem mesmo considerar que *tvak-chedaṁ*, “corte de pele” se trataria de “circuncisão”. Depreender que *tvak-chedaṁ*, “corte de pele” faria referência à “circuncisão” seria extrair do texto mais do que o próprio texto oferece, o que não poderia ser resultado de uma operação lingüística.

Um leitor com alguma familiaridade com a tradição da circuncisão desde já começa sua leitura com um “preconceito legítimo” (GADAMER, 1999: 416) ou um pré-conceito que poderia ser útil na compreensão do texto de João. Se o conhecimento do leitor sobre a circuncisão for superficial e desprovido de informações sobre suas funções e origem, de qualquer forma, para o leitor, existe algum pré-conceito ou alguma ideia formada sobre o assunto. No entanto, não é esperado que um leitor de sânscrito, sem alguma pré-leitura sobre circuncisão, considerando os elementos lingüísticos insuficientes para a ressignificação, fosse capaz de depreender que o composto *tvak-chedaṁ*, “corte de pele”, seria “circuncisão peniana”.

3.1.12. Nascer em pecado

ἀπεκρίθησαν	καὶ	εἶπον αὐτῶ,	Ἐν ἁμαρτίαις	σὺ ἐγεννήθης	ὅλος,	καὶ
Responderam	e	disseram-lhe:	em pecados	tu nasceste	todo	e

σὺ διδάσκεις	ἡμᾶς;	καὶ	ἐξέβαλον	αὐτὸν	ἔξω.
tu ensinas	a nós?	e	lançaram	no	para fora

“Responderam e disseram-lhe: ‘nasceste inteiramente em pecados e ensinas a nós?’ E o empurraram para fora.” (João, 9:34)

te taṁ	pratyavādiṣuḥ,	sarvvaṅgaḥ ⁷⁹	pāpāviṣṭo'	janiṣṭhā	yastvaṁ	tvaṁ
Eles a ele	retrucaram	cada membro	penetrado pelo pecado	nasceste	tu és aquele	tu

kimasmān	śikṣyasi?	ityuktvā	te taṁ vahiścakruḥ
o que nos	ensinas	assim dizendo	eles o puseram para fora.

“Eles retrucaram-lhe: ‘tu és aquele que nasceu com cada membro penetrado pelo pecado e tu és o que nos ensina?’ Assim dizendo, o puseram para fora.”

Objeto de consideração: o sânscrito pāpāviṣṭo' (< pāpāviṣṭas), em pāpāviṣṭo'janiṣṭhā (< pāpāviṣṭas ajaniṣṭhās), “nasceste penetrado pelo pecado” vertido a partir do grego

Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης, “tu nasceste em pecados”.

Embora uma consideração do grego ἁμαρτία mereça um tratamento exaustivo devido às nuances apresentadas tanto na literatura grega quanto na judaico-cristã, nos limitaremos a considerar a ἁμαρτία grega em relação ao judaísmo tardio, ou seja, atrelada ao conceito de νόμος, “lei”. Dessa forma, o conceito joanino de ἁμαρτία – relacionado com o verbo ἁμαρτάνω “não atingir” (um objetivo), “perder” – assim como o conceito judaico (BROMILEY, 1965: 289), remete ao conceito de lei. De modo que:

“Todo aquele que pratica ἁμαρτία, (‘pecado’)⁸⁰, pratica também um ato ilegal e a ἁμαρτία é um ato ilegal.” (João1 3:4)⁸¹

⁷⁹ Embora a forma prevista para o pronome adjetivo seja sarva (com um “v”), a edição impressa apresenta frequentemente a forma com dois “v”. Provavelmente, ocorreu uma falha na edição.

⁸⁰ Grifo nosso.

⁸¹ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. (WESTCOTT/HORT,1949).

Ao definir ἁμαρτία como um ato ilegal, o autor de João aparenta-nos indicar que a literatura religiosa é uma forma de legislação que expressa uma vontade divina. Assim, Deus seria aquele cuja vontade é expressa através do νόμος, “lei”, e a lei é transmitida por patriarcas que estariam na condição de legisladores. Sendo assim, quem acata os princípios religiosos, evitando a ἁμαρτία, estaria agindo em harmonia também com a ideia grega de ὀρθόν⁸², ou agindo de forma reta ou corretamente. Porém, sutilmente diferente da ideia grega de ὀρθόν, quem age corretamente, segundo o autor de João, o faz em relação a Deus. Além disso, para ele, a prática da ἁμαρτία ata o sujeito à culpa e, conseqüentemente, provoca uma separação de Deus (BROMILEY, 1965: 306). Uma infração religiosa é considerada como uma ofensa aos códigos da religião, sendo, por extensão, uma ofensa a Deus e, em conseqüência, o ofensor ficaria sujeito à culpa ou ao desconforto psicológico por ter cometido uma falha (apud BROMILEY, 295). Portanto, não haveria uma correspondência direta entre o conceito joanino de ἁμαρτία e o conceito grego, embora o primeiro tenha sido uma apropriação do segundo.

O excerto Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης, “nasceste em ἁμαρτία (‘pecado’)”, ainda apresenta outra nuance: a questão da responsabilidade pelo ato. Conforme foi anunciado no princípio, o conceito de ἁμαρτία está atrelado ao de νόμος ou “lei”, que pressupõe um infrator. No entanto, o infrator ou quem comete ἁμαρτία, não seria exclusivamente responsável pelo próprio ato ou exclusivamente responsável por uma infração religiosa, pois, somente pelo fato de ter nascido, sobre ele é depositada uma carga criminal ou pecaminosa extra. Dito de outro modo, o próprio nascimento já engendra uma ἁμαρτία e, por extensão, uma culpa que seriam herdadas, provavelmente, dos pais.

Quanto ao sânscrito pāpāviṣṭo' janiṣṭhā, “nasceste penetrado pelo pecado”, um caminho para iniciar uma consideração seria fazê-lo a partir do conceito de pāpam, “crime, vício, pecado”, tanto quanto a literatura indiana de expressão sânscrita nos permite alcançar. Assim como o conceito joanino de ἁμαρτία é construído a partir do de νόμος,

⁸² “ἁμαρτάνειν came to be a purely negative term for doing something which is → ὀρθόν, the word ὀρθόν being used in the sense of morality, of formal law, or indeed of that which is intellectually or technically correct.” (BROMILEY, 1965:297).

provavelmente o sânscrito pāpam, “pecado”, é construído a partir do conceito de dharma, um equivalente possível para “lei”. Ou seja, pāpam – assim como a ἀμαρτία é uma desarmonia em relação ao νόμος – pode ser entendido como uma desarmonia em relação ao dharma⁸³. Embora dharma seja um conceito abrangente que oscila, semanticamente, desde o dharma enquanto um princípio de ordem cósmica até o dharma enquanto desempenho de uma função específica dentro de um corpo social (sva-dharma), etimologicamente entende-se como “aquilo que sustém” ou o princípio que preserva algum tipo de ordem ou harmonia (KOLLER, 1972: 134). Dessa forma, levando-se em conta que, assim como a ἀμαρτία, pāpam constituiria uma infração de uma lei, pode haver um ponto de aproximação entre os dois conceitos. Na Bhagavad-gītā há registro de pāpam enquanto transgressão do dharma:

“Se, no entanto não lutares neste exército de acordo com o dharma, abandonando o próprio dever bem como teu renome, cometerás um ato vil.” (Bhagavad-gītā, 2.34)⁸⁴

Neste verso, Krishna diz a Arjuna que, se esse cometesse pāpam, “uma transgressão” do dharma, além de abandonar o próprio dever (sva-dharmam), abandonaria também sua própria reputação (kīrtim). Entendido dessa forma, pāpam, enquanto abandono da própria responsabilidade, seria uma transgressão de uma lei (dharma) que, como consequência, ataria o sujeito à vergonha devido à perda da própria reputação. Em contraste com o conceito joanino de ἀμαρτία, que ata o sujeito à culpa devido a uma suposta ofensa cometida contra Deus, o conceito de pāpam, enquanto um descumprimento do dharma, ataria o sujeito à vergonha, no caso da Bhagavad-gītā, como consequência da negligência em cumprir uma função na sociedade⁸⁵. No tocante à negligência do dharma que expõe o sujeito à vergonha, Krishna adverte:

⁸³ A palavra dharma é formada com o acréscimo do sufixo formador de nomes ma à raiz verbal, em grau forte, dhṛ, “sustentar, manter”. Portanto, dhar-ma ou “aquilo que sustém”, um “sustentáculo”.

⁸⁴ atha cet tvamimaṁ dharmyaṁ/ saṁgrāmaṁ na kariṣyasi |
tataḥ svadharmam kīrtim ca/ hitvā pāpamavāpsyasi ||34|| (BELVALKAR, 1941).

⁸⁵ “To maintain one's own being and the order of the universe, one must act in accord with one's own peculiar nature. In fact, acting according to one's own nature, and thereby contributing to the order and maintenance of society and the entire universe, is regarded as a form of worship of God. ‘By worshipping Him from whom all beings proceed and by whom the whole universe is pervaded-by worshipping Him through the performance of dharma does a man obtain perfection.’” (KOLLER, 1972: 143-144).

tataḥ svadharmam kirtim ca/ hitvā pāpamavāpsyasi, “abandonando dever bem como reputação, cometerás pāpam (‘um ato vil’)”.

Portanto, é possível admitir que há um provável ponto de distanciamento entre a ἀμαρτία joanina e o pāpam de Carey: a primeira estaria associada à culpa e o segundo, conforme uma ocorrência literária, estaria associado à vergonha.

3.1.13. Satanás

καὶ	μετὰ	τὸ ψωμίον	τότε εἰσῆλθεν	εἰς ἐκεῖνον	ὁ Σατανᾶς.	λέγει
e	depois	do bocado	então entrou	nele	o Satanás.	diz

οὖν αὐτῷ	ὁ Ἰησοῦς,	Ὅ ποιεῖς	ποίησον τάχιον.
portanto, a ele	o Jesus,	o que quer que fazes	faze rapidamente.

“E depois do bocado, então Satanás entrou nele. Jesus diz a ele: ‘o que tiveres de fazer, faze-o rapidamente.’” (João, 13:27)

tasmāt	pūpakhaṇḍāt	param	śaitānas	taṁ	prāveksīt	yīśustadā	tamāha
Portanto,	a partir de um pedaço de pão	depois	Satanás	nele	entrou	Jesus, então	lhe disse

tvaṁ	yat	karōṣi	tat	satvameva	kuru.
tu	aquilo que	fazes	isso	imediatamente	faze.

“Portanto, depois de um pedaço de pão, Satanás entrou nele. Jesus, então, lhe disse: ‘o que quer que tiveres de fazer, faze-o imediatamente.’”

Objeto de consideração: o sânscrito śaitānas, “Satanás”, vertido a partir de Σατανᾶς⁸⁶ será nosso objeto de consideração.

Esta é a única ocorrência do grego Σατανᾶς, “o acusador”, em João (BROMILEY, 1965: 156)⁸⁷ e, aparentemente, escolhida criteriosamente pelo autor de João, pode estar relacionada com a carga semântica do próprio nome, pois, neste momento, uma entidade

⁸⁶ Originário do aramaico ܣܬܢܐ *satana*, “acusador, adversário” (BROMILEY, 1965:158).

⁸⁷ “In the johanine writings four terms are used for the devil. a. διάβολος is not a proper name but is the true designation (7 times); the children of God and the children of the devil stand opposed to one another, 1 Jn. 3:10. b. (...) ὁ πονηρός, which cannot always be distinguished for certain from the neuter τὸ πονηρόν, occurs in Jn. Only at 17:15 but then 6 times in 1 Jn. (→ VI, 559, 6 ff.)” (BROMILEY, 1965:162).

teria entrado no discípulo Judas para acusá-lo ou apontá-lo como traidor de Cristo. Este incidente desencadeia uma série de eventos dos quais os próprios discípulos de Cristo participariam, um drama que culmina no desfecho trágico do assassinato do próprio mestre. Sendo assim, a “entrada” de Σατανᾶς no corpo de Judas nos dá a impressão de que o desencadear desta cena e das seguintes é, aparentemente, regido pelo próprio “acusador”.⁸⁸

O grego Σατανᾶς também aparece na literatura do *Novo Testamento* como um anjo caído que desempenha um papel de elemento depurador entre os discípulos de Cristo, separando-os como se estivesse expondo suas fraquezas. No entanto, a figura do anjo caído não encontra eco na literatura judaica e, por isso, a ocorrência de Σατανᾶς como anjo caído é um elemento que já aponta um distanciamento entre o judaísmo e a emergente religião cristã (BROMILEY, 1965: 157). Afora um olhar maniqueísta, segundo o qual um leitor poderia entender a figura de Σατανᾶς como um espírito do mal e que veio para trazer o infortúnio, neste excerto, o Σατανᾶς joanino aparentemente participa da narrativa trágica relativa à morte Cristo porque estaria cumprindo um roteiro estabelecido pelo próprio Deus. Portanto, ele não aparenta ser um “inimigo” que age sem o controle de Deus, e, provavelmente, um elemento “acusador”.

Considerando prováveis dificuldades para um leitor de sânscrito, a primeira a ser considerada seria de caráter semiótico, pois o sânscrito araimaicizado śaitānas não é representado com inicial maiúscula, – diferente do grego – o que deixaria dúvida se se trata de um nome próprio ou não. Nesse caso, a limitação grafológica seria uma dificuldade inevitável, porque não há distinção no alfassilabário devanāgarī entre maiúsculas e minúsculas, assim como não havia distinção entre maiúsculas e minúsculas nas escritas gregas da Antigüidade e Idade Média. Assim sendo, o leitor poderia, processando as relações sintáticas, entender que “śaitānas havia entrado nele”; mas, provavelmente, não iria além da decodificação para uma ressignificação bem sucedida. Apesar da alteridade do texto ter sido preservada pela tradução estrangeirizante, neste caso provavelmente criou-se

⁸⁸ “Yet, as Raymond Brown (1961) points out, its author has replaced it with analogous conflict stories that do, indeed, depict Jesus and his followers engaged in conflict with persons whom John depicts as fulfilling the devil's will.” (PAGELS, Elaine. In: *The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels*. Journal of the American Academy of Religion, Vol. 62, No. 1 (Spring, 1994), pp. 17-58. Oxford University Press.)

uma dificuldade de interpretação que dificilmente seria transposta sem uma nota explicativa, que poderia ter sido dada pelo tradutor.

3.2. Domesticação

Os exemplos foram selecionados de acordo com prováveis ocorrências de domesticação, seguidos de considerações quanto a prováveis conseqüências no tocante à ressignificação do texto sânscrito por parte de um leitor de sânscrito.

3.2.1. Forma textual

ἔφη,	Ἐγὼ φωνή	βοῶντος	ἐν τῇ ἐρήμῳ,	Εὐθύνατε	τὴν ὁδὸν
Disse:	eu a voz	de quem grita	no deserto:	endireitai	o caminho

κυρίου,	καθὼς εἶπεν	Ἰσαΐας ὁ	προφήτης.
do Senhor,	conforme disse	Isaías,	o profeta.

“Disse: eu sou a voz do que grita no deserto: ‘Endireitai o caminho do Senhor’, conforme disse Isaías, o profeta.” (João 1:23)

स उवाच, भाववादी यिशायाहो यथोक्तवान् तथैव ।	
Ele disse, o profeta Isaías conforme disse, dessa forma.	
अस्म्यहं कस्यचिद्वाणी	प्रोच्चैर्घोषयतो मरौ ।
Sou eu de quem uma voz	por altos sons que soa no deserto;
भो युष्माभिः प्रभोर्मार्गः	समानी क्रियतामिति ॥
Ó, por vós, do Senhor o caminho	endireitado seja feito.

“Ele disse dessa forma, conforme havia dito o profeta Isaías, ‘sou a voz de quem brada no deserto e que o caminho do Senhor seja endireitado por vós!’”

A seguir, visto que faremos considerações sobre a forma textual, suprimos as versões grega e sânscrita, representada no sistema de escrita devanāgarī, para apreciação do efeito visual, evidenciando o contraste:

ἔφη, Ἐγὼ φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, Εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου,
καθὼς εἶπεν Ἰσαΐας ὁ προφήτης.

स उवाच, भाववादी विशायाहो यथोक्तवान् तथैव ।
अस्म्यहं कस्यचिद्वाणी प्रोच्चैर्घोषयतो मरौ ।
भो युष्माभिः प्रभोर्मार्गः समानी क्रियतामिति ॥

Até o presente momento, temos apresentado nossa análise dos exemplos utilizando a Convenção de Genebra para a Transliteração do Sânscrito, que utiliza o alfabeto românico com sinais diacríticos, para facilitar o acesso de leitores não familiarizados com a representação da escrita devanāgarī, embora o leitor hipotético em questão, idealizado por Carey, leria o texto devanāgarī impresso. Dessa forma, ao invés de considerarmos questões relacionadas à escolha lexical e suas conseqüências para interpretação, conforme procedemos para análise da maioria dos exemplos, neste caso, no qual Carey constrói um śloka, a escolha da forma textual é que foi objeto de nossa consideração.

O trecho em verso toma uma forma domesticada, contrastando sobremaneira com outras opções estrangeirizadoras, nas quais Carey heleniza o texto sânscrito. Se, por vezes, Carey poderia ter provocado um distanciamento entre o texto e seu leitor, quando mantém a alteridade do texto grego, que é depreendida, principalmente, pelas escolhas lexicais do sânscrito, por outro, cria uma aproximação, como neste exemplo relacionado com uma atitude domesticadora. Neste caso, não é por uma escolha lexical ou construção sintática que a sensação do familiar, do doméstico teria sido produzida, mas por meio do elemento imagético. Carey surpreende ao lançar mão do recurso visual e rompe com uma tendência de apresentar um texto que seja imagem da escrita em prosa⁸⁹. No processo de leitura, o aparecimento de um śloka poderia ser um estímulo para provocar uma sensação de familiaridade e mesmo, metaforicamente, provocar uma sensação de que este texto – embora apresente uma religião estrangeira repleta de nomes, topônimos e conceitos provavelmente desconhecidos de um leitor de sânscrito – tem algo de familiar.

No momento em que um leitor hipotético de sânscrito iniciasse seu “diálogo” com o texto, influenciado pela força da experiência da tradição na qual está inserido, poderia ter a impressão de que o presente trecho em sânscrito traz algo mais do que grafemas em escrita

⁸⁹ A literatura sânscrita é composta em sua grande maioria de textos versificados, incluindo não somente literatura considerada sagrada, mas também outros textos, como os de arquitetura, matemática, filosofia, epistemologia, teoria gramatical, teatro, dança, etc. (MACDONELL. In: A Sanskrit Grammar for Students, 190).

devanāgarī, por estar carregado com traços marcantes da estética visual dos textos sânscritos, ao vir na forma de um śloka ou um dístico formado por oito sílabas em cada pé. O çloka é um desenvolvimento posterior do modelo métrico védico chamado anuṣṭubh⁹⁰ (“que segue invocando”), sendo mais comumente empregado na literatura indiana de expressão sânscrita⁹¹.

Assim, enquanto se dedica à decodificação do texto, sem mesmo levar em conta a questão seu sentido, pela força de um expediente semiótico o horizonte intelectual do leitor poderia se fundir com o do autor, produzindo um feito de concordância, que é característico de um trato dialético bem sucedido, o que poderia ser um fator positivo para continuar o fluxo da leitura. Afinal, o leitor interpretante acaba travando um diálogo com o texto, o que implica desencadear uma operação de leitura que consiste em pergunta e resposta, na qual o leitor apreciaria o texto permitindo que este fale por si mesmo, enquanto o leitor contrapõe seus pré-conceitos legítimos sobre o assunto – neste caso, um pré-conhecimento da literatura composta em ślokas. Em princípio, um leitor idealizado ou um leitor que, antes de fazer perguntas ao texto, permitiria que este último se revelasse a si mesmo.

⁹⁰ “A kind of metre consisting of four pāda(s) or quarter-verses of eight syllables each (according to the DaivBr., quoted in Nir. vii, 12, so called because it anuṣṭobhati, i.e., follows with its praise the gāyatrī, which consists of three pāda(s) RV. x, 130, 4, &c [L=7474.2] (in later metrical systems, the anuṣṭubh constitutes a whole class of metres, consisting of four times eight syllables).” (Apud MONIER-WILLIAMS, 1889:40).

⁹¹ Segue abaixo o esquema métrico previsto para um çloka, que é a forma estrófica *par excellence* da literatura indiana de expressão sânscrita:

•••• | ∪ — — • | •••• | ∪ — ∪ • ||

Conforme a representação acima, o primeiro e terceiro pés não são pré-determinados, exceto que o terceiro pé não admite a forma • ∪ ∪ •, e quando o segundo pé não apresenta a combinação mais recorrente ∪ _ _ •, o primeiro pé deve sofrer as seguintes modificações:

1°.	2°.	3°.	4°.
• — ∪ —	∪ ∪ ∪ •	••••	∪ _ ∪ •
• ∪ — —			
• — ∪ —	— ∪ ∪ •		
• — ∪ —	—, — — •		

Já o quarto pé sempre será um iambo: ∪ — ∪ • ||

Consequentemente, possíveis pontos de aproximação poderiam surgir entre leitor e o texto, podendo-se chegar à uma situação de concordância (GADAMER, 1999: 542).

3.2.2. O vinho

καὶ	ύστερήσαντος	οἴνου	λέγει	ἡ μήτηρ	τοῦ Ἰησοῦ	πρὸς αὐτόν,	Οἶνον
E	faltado	vinho,	diz	a mãe	de Jesus	a ele,	‘vinho

οὐκ ἔχουσιν.
eles não têm.”

“E faltado vinho, diz a mãe de Jesus a ele, ‘eles não têm vinho’”. (João, 2:3)

jāte	tadā	drākṣārasasya	nyūnatve	yīśor mātā	tamavādīt,	amiṣāṁ
produzida	então	do suco de uva	falta,	a mãe de Jesus	lhe disse,	para eles

drākṣāraso	nāsti
suco de uva	não há.

“Então, na falta do suco de uva, a mãe de Jesus lhe disse: não há suco de uva para eles.”

Objeto de consideração: o sânscrito drākṣārasasya nyūnatve, “devido à falta de suco de uva”, vertido a partir do grego καὶ ύστερήσαντος οἴνου, “e faltado vinho”.

De modo geral, o consumo de vinho era um elemento integrante do mundo antigo, normalmente associado a sacrifícios nos quais era oferecido, juntamente com outros artigos, a uma divindade. Posto dessa forma, pode-se afirmar que o vinho era um elo entre o mundo divino e mundo dos homens, selando a união entre ambos nos rituais (BROMILEY, 1965: 162). Além de sua função como elemento nos rituais religiosos, o vinho também estava presente em ocasiões festivas, como na cena de casamento em pauta.

No mundo judaico, embora seu consumo fosse regulado pelos textos religiosos, não havia uma condenação absoluta quanto a beber vinho em ocasiões festivas. Pelo contrário, o vinho era considerado uma dádiva divina e um sinal da boa vontade de Deus para com os homens⁹². Posteriormente, o beber vinho se deslocaria da dimensão ritual e ficaria restrito ao ambiente festivo, conforme relatado na literatura neotestamentária. Provavelmente, a compartimentação do beber vinho, limitando-o a um componente de festas, seria uma

⁹² “Wine was specifically mentioned as an integral part of the passover meal no earlier than Jub. 49:6 but there can be no doubt that it was in use long before.” (BROMILEY, 1965:162).

característica de ruptura entre a tradição judaica e a cristã, que marcaria o beber vinho em si como divorciado de uma dimensão ritualística, embora ainda sobreviva uma concessão quanto ao vinho da eucaristia.

Louvido por um lado, o vinho era condenado também pela religião judaica, levando-se em conta o resultado não desejado da embriaguez. Dessa forma, apesar de haver permissão para o consumo, há também advertências para moderação. Com efeito, em sentido amplo, não nos parece haver uma permissão generalizada para se beber vinho, essa permissão, quando ocorre, aparentando sofrer modalizações⁹³. Cristo, no entanto, pelo fato de ter compartilhado da bebida durante a festa de casamento, conforme a presente narrativa, argumentou que, tratando-se de uma ocasião festiva, na qual os participantes ostentam que estão felizes (sendo o vinho um facilitador), não seria irreligioso fazê-lo⁹⁴.

Apesar dos argumentos pró e contra, entre os batistas prevalece a prescrição de abstinência de vinho. Partindo deste dado, uma característica comportamental, provavelmente, poderia ter influenciado a escolha lexical de Carey por *drākṣārāsa*, “suco de uva”, o que pode ser entendido como uma domesticação da tradução, visto que *οἶνος*, conforme aparece no texto, se refere a uma forma de bebida alcoólica. Neste caso, um provável interesse de apresentar uma tradução que fosse atraente para seu leitor coincidiu com uma leitura batista do texto grego, favorável à abordagem domesticadora.

No universo da literatura indiana de expressão sânscrita, há também ocorrências de bebidas alcoólicas feitas a partir da fermentação de frutas, ou vinhos, tais como *kattoya*, n.; *kādambara*, n.; *klaitakika*, n.; *gostanīśava*, n.; e, finalmente, *drākṣārāsa*. Embora *drākṣārāsa* seja um dos termos possíveis para designar “vinho”, em sentido primevo, seria, literalmente, traduzida como “suco de uva” (*drākṣā*, f. = vinha ou a fruta da vinha e *rasa*, n. = suco) (MONIER-WILLIAMS, 1889). Portanto, ao ler o texto, na ausência de uma certeza para escolha lexical, um caminho possível seria o leitor fazer uma interpretação generalizadora e tomar *drākṣārāsa* no sentido amplo de “suco de uva”. Se este for o caso,

⁹³ “... those dedicated to God in the OT refrained from wine or intoxicating drinks (Nu. 6:3; cf Ju. 13:4, 7), so John, fully consecrated to God, must be controlled solely by the fulness of the Holy Spirit.” (apud BROMILEY, 1965:163).

⁹⁴ “In distinction from the Batist Jesus drank wine, as may be seen from Mt. 11:19; Lk. 7:34 (Jesus *οἶνον*). According do Mk. 2:18-22 and par. Jesus justified His conduct on the ground that the time when the bridegroom is present is one of festivity. Jesus is more than a Nazirite; hence the corresponding OT regulations do not apply to Him.” (BROMILEY, 1965: 163).

assumimos que Carey, ao propor uma tradução domesticadora, teria, provavelmente, logrado seu objetivo, ao optar por *drākṣārasa*, apesar de ter disponível um leque considerável de possibilidades para apresentar o mesmo sentido que οἶνος, “vinho”.

Para sustentar uma hipótese de que o tradutor domesticador teria criado uma condição apropriada para atrair a empatia de seu leitor sânscrito, podemos considerar, de passagem, algumas prescrições direcionadas, sobretudo, aos membros da ordem social brâmane, visto que o leitor objetivado por Carey seria um brâmane. Seleccionamos abaixo um trecho da *Manu-saṁhitā*, código de leis cuja autoria é atribuída a Manu, um patriarca dos tempos védicos, no qual se faz restrição a beber vinho, assim como na literatura canônica dos judeus e, por extensão, dos cristãos, isso estando incluído entre os desvios comportamentais considerados graves ou *pātaka*, literalmente, “aquilo que provoca queda”:

“São considerados desvios graves: assassinar um brâmane, beber *surā* (“vinho”), roubar e manter relações sexuais com a esposa do mestre. Ter contato com aqueles que se envolvem nesses desvios também está incluído.”⁹⁵

Cāṇakya Paṇḍita, ministro da corte do rei *Candragupta* (315 a.C.), autor do *Nīti-śāstra*, “Códigos de prudência”, também emite um juízo desabonador em relação ao consumo do vinho:

“Comedores de carne, bebedores de vinho, bocas que abandonam a palavra, embora humanos na aparência, são animais que sobrecarregam a Mãe Terra.”⁹⁶ (*Nīti-śāstra* – 8.22)

De fato, embora o vinho fosse conhecido e apreciado na civilização indiana desde a Antigüidade, havia restrição a seu consumo, sobretudo em uma classe social da qual se esperava alguma postura exemplar. Estes homens eram, normalmente, os brâmanes e um recorte que pode ilustrar o que se espera deles aparece na *Bhāgavad-gītā*:

“tranqüilidade, autocontrole, austeridade, paciência, honestidade, conhecimento, sabedoria e fé em Deus são inerentes ao brâmane.”⁹⁷

95

brahmahatyā surāpānaṁ steyaṁ gurvaṅganāgamah |
mahānti pātakāny āhuḥ saṁsargaś cāpi tais saha || *Manu-saṁhitā*, 11.54. (APTE, 1965).

⁹⁶ māṁsa-bhakṣyaiḥ surā-pānair mukhaiś cākṣara-varjitaiḥ |
paśubhiḥ puruṣākārair bhārākrāntā hi medinī ||22|| (MANN, Gian Singh. In: *Chanakya: His Religion, Moral Ethics, Social Conduct and Politics*. Shree Durga Printing Press. Nai Sarak, Delhi. 1867.)

⁹⁷ samo damastathā śaucam kṣāntir ārjavam eva ca |

O sânscrito *āstikya*, “fé em Deus”⁹⁸, sugere que os brâmanes ideais eram naturalmente religiosos e, sendo assim sendo, também deveriam ser, pelo menos em termos ideais, homens resistentes ao vício ou dotados de tapas, “austeridade”. Dessa perspectiva, um brâmane ideal se aproximaria da figura do judeu ou, por extensão, do cristão ideal, conforme a leitura dos batistas, justificando-se a abstinência de vinho e, por extensão, a escolha lexical de Carey.

3.2.3. O pão vivo

ἐγώ εἰμι	ὁ ἄρτος ὁ ζῶν	ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ	καταβάς·	ἐάν τις φάγη	ἐκ τούτου	τοῦ ἄρτου
Eu sou	o pão que vive	que do céu	desceu	se alguém comer	deste	pão

ζήσῃ	εἰς	τὸν αἰῶνα·	καὶ ὁ ἄρτος	δὲ ὄν	ἐγὼ δώσω	ἢ σὰρξ
viverá	para	o eterno	e o pão	o qual	eu darei	a carne

μού	ἐστίν	ὑπέρ	τῆς	τοῦ κόσμου ζωῆς.
minha	é	para	a	vida do mundo.

“Eu sou o pão vivo que desceu do céu. Se alguém comer deste pão, viverá para sempre e o pão que darei é minha carne para a vida do mundo.” (João, 6:51)

aham̄	svargādatīrnam̄	jīvanamayam̄	khādyam	khādyamidam̄	yena	bhujyate
Eu	que desceu do céu	feito de vida	alimento	este alimento	por aquele	é comido

sa	śāsvatam̄	jīviṣyati	yacca	khādyam	aham̄	dāsyāmi	tanmama
o	eternamente	viverá	que também	comestível	eu	darei	esta minha

māmsam̄	yaddātavyam̄	jagato	jīvanārtham
carne	que será dada	do mundo	para vida.

“Eu sou o alimento ‘feito de vida’ que desceu do céu e quem comer dele viverá para sempre. Este alimento que darei é minha carne, que será dada para a vida do mundo.”

jñānam vijñānam āstikyam brahma-karma svabhāvajam ||42|| (apud BELVALKAR, 1941).

⁹⁸ A palavra *āstikya* (“relativo ao *āstika*”) é formada a partir do adjetivo *āsti-ka* ou “que tem fé em algo que *āsti* (< *asti*), ‘existe’”. (apud MONIER-WILLIAMS, 1889).

Objeto de consideração: o sânscrito svargādatīrṇam̐ jīvanamayam̐ khādyam, “alimento ‘feito de vida’ que desceu do céu”, vertido a partir do grego ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς; “o pão vivo que desceu do céu”.

De modo geral, na literatura neotestamentária e anterior o pão representa nutrição e vida (BROMILEY, 1965: 477). Além de representar fonte de vida, na expressão ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ implica um tipo de pão divino que teria vindo do céu e é citado na Torah. Dessa forma, além de estar ligado à nutrição e à vida, também permanece como um sinal da graça divina que indica uma aliança sagrada entre Deus e os homens.

Provavelmente, levando em conta o que ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ representa e que ele dificilmente encontraria um paralelo na literatura indiana de expressão sânscrita, através de um recurso domesticador, Carey opta pela construção svargādatīrṇam̐ jīvanamayam̐ khādyam. Como um correspondente para ἄρτος, Carey escolhe o khādyam, “comestível”, uma forma de particípio futuro passivo para a raiz verbal khād, “comer”. Portanto, khādyam significa, literalmente, “para ser comido”. Ao construir a sentença na ordem canônica para a prosa sânscrita, Carey emprega dois pré-modificadores, svargādatīrṇam̐ jīvanamayam̐, para esclarecer que não se trata de um khādyam qualquer, mas de um svargādatīrṇam̐ jīvanamayam̐, um khādyam “que, além de ser feito de vida, desceu do céu”. Na ausência de uma palavra que fosse capaz de transmitir o teor de ἄρτος, Carey opta por uma generalização.

Em resumo, poderíamos considerar que o leitor de Carey ficaria privado de dar uma resposta no sentido de ressignificar ὁ ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, com toda carga cultural que ele contém. Por outro lado, existe a possibilidade de ressignificar o svargādatīrṇam̐ jīvanamayam̐ khādyam como alimento divino em sentido amplo.

3.2.4. Hosana

ἔλαβον	τὰ βᾶϊα	τῶν φοινίκων	καὶ ἐξῆλθον	εἰς ὑπάντησιν	αὐτῷ,	καὶ
Pegaram	os ramos	de palmeiras	e saíram	ao encontro	com ele,	e

ἐκραύαζον,	Ωσαννά·	εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος	ἐν ὀνόματι	κυρίου,	καὶ
bradavam	“Hosanna”	bendito o que vem	em nome	do Senhor	e

ὁ βασιλεὺς	τοῦ Ἰσραήλ.
o rei	de Israel.

“Pegaram os ramos de palmeiras e saíram ao encontro dele. Bradavam, Hosanna! ‘Bendito o que vem em nome do Senhor e rei de Israel.’” (João, 12:13)

atha	paradine	yīśur	yirūsālemam	āyāti	iti	śrutvā	parvvārtham ⁹⁹
Então	no dia seguinte	Jesus	à Jerusalém	foi	assim	tendo ouvido	para o festival

āgato	mahān	jananivahaḥ	kharjjarapallavān ¹⁰⁰	ādāya	yīśoḥ
foi	grande	multidão	ramos de palmeira	tendo pego	de Jesus

pratyudgamanārtham	niryayāb ¹⁰¹	uccair	avadacca,	jaya,	prabhōr
para ir no encontro	saiu	aos brados	e anunciava	viva!	do Senhor

Nāmnā	ya āyāti	dhanyaḥ	sa isrāyelasya rājā
pelo nome	aquele que vem	auspicioso	o rei de Israel

“Uma grande multidão, pegando ramos de palmeira para o festival, foi ao encontro de Jesus. A multidão saiu e anunciava aos brados, ‘jaya!’ (“que haja vitória!”). Auspicioso é o rei de Israel, aquele que vem em nome do Senhor.”

Objeto de consideração: o sânscrito jaya, “que haja vitória”, vertido a partir de Ωσαννά (um hebraísmo).

O uso primitivo de Ωσαννά sugere uma postura de dependência assimétrica da parte do devoto em relação a Deus, o qual era invocado na condição de uma divindade que supre as necessidades do ser humano e o acode em momentos de aflição. Ocorrências de Ωσαννά na literatura apontam o interesse por prosperidade ou qualquer outra satisfação de necessidades materiais por parte daquele que faz suas preces. Portanto, não era uma palavra

⁹⁹ A forma prevista para “rumo ao festival” ou “visando o festival” é parvārtham, com um “v, invés de parvvārtham, com dois “v”.

¹⁰⁰ A forma prevista para “ramos de palmeira” é kharjūra-pallava. Provavelmente, uma falha de edição.

¹⁰¹ Levando em conta o grego ἐξῆλθον (3ª. pessoa do plural da voz ativa, aoristo II, ἐξέρχομαι, “vou”), uma forma provável, no sânscrito, seria um aoristo como o ayāsiṣus (3ª. pessoa plural da voz ativa, aoristo 5, da raiz yā, “ir”). No entanto, Carey opta pelo composto verbal nir-yayāb (nis + 3ª. p. sing. a. ind. perf. √yā “ir”), uma forma no singular que concorda com a opção jananivahaḥ “multidão”. No entanto, a forma prevista é niryayau, que, ao unir-se com a palavra seguinte, uccair (< uccais), por acomodação fonética (saṁdhī), resultaria na forma niryayāv uccair, invés de niryayāb uccair. Visto que os grafemas v e b da escrita devanāgarī são parecidos, sendo que a única distinção visual é um traço diagonal, provavelmente, ocorreu uma falha de edição.

laudatória usada com o propósito exclusivo de agradar ou tornar propícia uma divindade. Porém, o uso do brado litúrgico tomou outro significado, modificando sua carga emocional, no processo evolutivo da prática religiosa judaica, uma transformação que já era percebida antes de 70 d.C., quando o Segundo Templo é destruído por Tito. Dessa forma, Ὡσαννά já aparecia na literatura como manifestação de júbilo ou de alegria devota (BROMILEY, 1965: 682). Conseqüentemente, usada aqui como um brado litúrgico em relação a Cristo, foi incorporada à liturgia cristã (BROMILEY, 1965: 682).

Quanto ao sânscrito jaya, que é formado a partir da raiz verbal ji “conquistar”, é lido, portanto, como ‘ato de conquistar, vitória, triunfo’ (MONIER-WILLIAMS, 1889). Ora tomado separadamente, como palavra flexionada, ora como parte de um composto nominal, ocorrências na literatura indiana de expressão sânscrita tendem a apontar o termo como “vitória” em sentido lato¹⁰². Usado como palavra indeclinável, deslocado sintaticamente do restante da frase, pode ser entendido como um brado litúrgico que também tem um apelo religioso, aproximando-se, semanticamente, de Ὡσαννά. Com efeito, assim como o Ὡσαννά no judaísmo tardio, jaya também aparece na literatura indiana de expressão sânscrita posterior como brado litúrgico ou de louvor, como se verifica no seguinte excerto do poema Gīta-govinda¹⁰³, de Jayadeva:

pralaya-payodhijale dhṛtavān asi vedam
vihita-vahitra-caritram akhedam |

¹⁰² (Von jaya) 1) adj. f. A am Ende eines comp. gewinnend, besiegend; s. kṛtamjaya, dhanam°, puram°, śatamjayā, śatrum°. -- 2) m. a) oxyt. Sieg, Besiegung, Gewinn, das Gewinnen (im Kampf, Spiel, Streit, Process) P. 3, 3, 56, Sch. AK. 2, 8, 2, 78. 3, 3, 12. H. 803. an. 2, 360. MED. y. 24. AV. 7, 50, 8. ŚAT. BR. 6, 7, 3, 5. M. 7, 183. 197. 10, 115. N. 14, 19. RAGH. 3, 57. PAÑCAT. I, 236. jayakṛta Sieg verleihend VARĀH. BRĪH. S. 43 (34), 20. 62, 2. 87, 25. 93, 13. jayagata siegend, siegreich 17, 12. jayada Sieg verleihend 17, 18. 42 (43), 27. pratyarthino dattajayaiḥ RĀJA-TAR. 6, 25. jayaparājayam DHŪRTAS. 92, 2. PAÑCAT. 167, 4 (wo so zu lesen ist). ādityasya das Gewinnen, Erlangung der Sonne CHĀND. Up. 2, 10, 6. dyu° BhĀG. P. 5, 19, 22. kalpāyusāsthānajayātpunarbhavātkṣaṇāyusām bhāratabhūjayo varam 23. indrayānām Sieg über die Sinne, Bezähmung der Sinne M. 7, 44. kāmakrodha° R. 1, 64, 12. ātma° Selbstbesiegung BRAHMA-P. 58, 9. ein Sieg den man selbst davonträgt N. 26, 11. jayakāle tu sattvasya als das wahre Wesen die Oberhand hatte BhĀG. P. 7, 1, 8. sadāsana° das Ueberwinden eines bequemen Sitzes so v. a. schmerzloses Entsagen 3, 28, 5. prāṇam° ebend. rugjaya Heilung einer Krankheit VOP. 8, 103. -- b) ein zum Sieg helfender Spruch PĀR. GRHY. 1, 5. Dieses ist viell. Das jayaḥ karaṇam P. 6, 1, 202.” (BÖHTLINGK, Otto von/ ROTH, Rudolph. In: *Sanskrit Wörterbuch Part 3*. St. Petersburg, 1861.).

¹⁰³ (“Um Govinda (Kṛṣṇa) celebrado em canção”). “... A lyrical drama by Jayadeva (probably written in the beginning of the twelfth century ; it is a mystical erotic poem describing the loves of Kṛṣṇa and the gopis , especially of Kṛṣṇa and Rādhā, who is supposed to typify the human soul.” (MONIER-WILLIAMS, 1889).

keśava dhṛta-mīna-śarīra
jaya jagadīśa hare ||1||

“És o que resgatas o Veda nas águas do oceano durante a devastação do mundo. Assim, o Veda se comportou como um barco que não desvia de seu curso. Ó Keśava, em forma de peixe, ó Hari, que haja vitória para ti.”¹⁰⁴

O excerto acima é conhecido como Daśāvatārastotra (“um hino em louvor às dez encarnações divinas de Viṣṇu”). Nele, o poeta usa o indeclinável jaya para dirigir-se à divindade Viṣṇu, que aparece na forma de mīna (“encarnação de peixe”) e essa palavra não nos aparenta ser empregada pelo poeta-devoto com o propósito de suprir alguma necessidade pessoal imediata ou para aliviar algum desconforto material. Pelo contrário, ele celebra o aparecimento do avatāra de Viṣṇu de forma imotivada, com o propósito de agradar a divindade. Nesse sentido, jaya pode aproximar-se de Ὠσαννά com a carga semântica que lhe era própria tanto no judaísmo tardio como no cristianismo primitivo.

¹⁰⁴ (RAO, M.V. Krishna. In: *Gita Govinda of Jayadeva with and English Introduction*. Satsangha seva samithi, Gandhi Bazar, Bangalore, 1900.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, após um trajeto marcado pela seleção de exemplos, cotejo dos textos grego e sânscrito, delimitação dos objetos de comparação e considerações interpretativas, foram alcançadas experiências que nos permitiram concluir:

a) William Carey produziu um texto sânscrito com vistas a ter uma apresentação mais literária possível, o que poderia ter causado uma boa recepção da parte de seu leitor;

b) o texto sânscrito mantém uma harmonia entre as tendências de preservar a alteridade ou a fluência;

c) embora Carey fosse um pastor batista, suas escolhas lexicais também foram influenciadas pela *vulgata latina*;

e) por vezes, a tradução fica estrangeirizada, o que torna o significado eclipsado pelas “cortinas” das diferenças culturais, mas, em contrapartida, há também exemplos de domesticação, o que pode facilitar a comunicação e levar a mensagem original ao leitor, ainda que carregada pelas limitações inseparáveis das “cortinas” das diferenças culturais;

f) o texto regularmente subverte seu referencial grego, produzindo formas versificadas onde não havia, o que modifica a forma textual e o ritmo, conferindo ao texto um estilo peculiar de “sânscrito bíblico”;

g) o texto sânscrito possui uma organização que supera seu referencial grego, evidenciada pelo uso de subtítulos acrescentados por seu autor.

Uma dificuldade percebida por nós durante a análise das propostas de ressignificação para o texto foi a tendência de tentar recuperar as circunstâncias nas quais o texto teria sido compreendido por seu leitor-alvo, o que inevitavelmente acompanhou a tarefa interpretativa, dificultando-a. A esse respeito, a contribuição de Hans Georg Gadamer foi essencial para nosso estudo. Em primeiro lugar, porque o pressuposto de que o texto literário pode apresentar significados diferentes ao longo da história legitimou nossa

posição como leitores e, por extensão, ressignificadores do texto de Carey. Sem esse passo inicial, dificilmente teríamos feito algum progresso. Assim, nos foi possível lançar mão de nossos pré-conceitos como leitores de sânscrito para travar um diálogo como o sânscrito bíblico, deixando-o “falar” e respondendo à sua “fala”. Finalmente, o entendimento do mecanismo da fusão de horizontes também nos permitiu conjecturar se uma escolha do autor teria sido apropriada ou não. Além da contribuição de Gadamer, a obra de Bomiley também foi de grande valia quando se impunha transitar pelo imaginário judaico e cristão, a fim de termos uma compreensão mais clara das escolhas de Carey.

Ao final do percurso, temos a sensação de termos trilhado o mesmo caminho que Carey fez há dois séculos, na tentativa, porém, de dar uma resposta, ainda que tardia, a seu texto. A diferença que nos separa pode ser resultante de nossa posição privilegiada como leitores do futuro, amparada pelo aparato crítico que nos permite ler seu texto com maior liberdade.

REFERÊNCIAS

1. Fontes primárias (textos grego e sânscrito para seleção dos exemplos):

WESTCOTT, Brooke Foss; HORT, Fenton John Anthony. *The New Testament: in the original Greek*. New York: MacMillan, 1949. 213p.

_____. **नूतननियमः** (*Nūtananiyamah*). The Bible Society of Índia – 206 Mahatma Gandhi Road – Bangalore – 560 001.

2. Fontes secundárias (dicionários e gramáticas):

APTE, Shivram. *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Barnasidas. Patna, Bihar (India). 1965.

BROMILEY, Geoffrey W. *Theological Dictionary of the New Testament*. WM.B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan, 1965.

BÖHTLINGK, Otto von/ ROTH, Rudolph. *Sanskrit Wörterbuch Part 3*. St. Petersburg, 1861.

FONSECA, Carlos Alberto da/ FERREIRA, Mário. *Introdução ao Sânscrito Clássico*. 1978. Edusp.

LIDDELL, H. G. and SCOTT, R. *Greek English Lexicon* – with a revised suplement. Oxford University Press. 1996 (9th edition).

MACDONELL, Arthur A. *A History of Sanskrit Literature*. D. Appleton and Company, New York. 1900.

_____. *A Sanskrit Grammar for Students*. Motilal Barnasidass Publishers. Delhi. 1974.

MAURER, Walter H. *The Sanskrit Language*. Curzon, 1995. Padstow, Cornwall – United Kingdom.

MONIER-WILLIAMS, Sir Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Motilal Barnasidass, 1889. Indian Institute, Oxford.

SMYTH, Herbert W. *Greek Grammar*. Harvard University Press. 1920.

3. Fontes terciárias (estudos):

BECK, Guy L. *Sonic theology: Hinduism and Sacred Sound*, pg. 53. 1995. Motilal Barnasidass.

BELVALKAR, Krishna. *Śrīmad Bhagavad-gīta (With the Jñānakarmasamuccaya Commentary)*. Bilvakunja Publishing House. Poona, 1941.

BOETTNER, Loraine. *The Millennium*, op. cit., pp. 4 (and 14). P & R Publishing 1957.

CAREY, William. *An Enquiry into the Obligations of Christians to use Means for the Conversion of the Heathens The Enquiry*. Impresso e distribuído por Ann Ireland. Leicester. 1792.

CIPRIANO, Santo, Bispo de Cartago. Edição: Bayard, Le Chanoine. *Correspondance/ Saint Cyprien*; texte établi et traduit par Le Chanoine Bayard. Paris: Societe d'Edition Les Belles Lettres, 1962.

(COLUNGA, Alberto et TURRADO, Laurentio). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

COPLESTON, Frederick. *A History of Philosophy*, Volume 1, Continuum, 2003, pp. 458–462.

CROUSE, Colin G. *The Gospel According to John: An Introduction and Commentary*. Eerdmans (2004), page 21.

FREED, Edwin D. *The Son of Man in the Fourth Gospel*. Journal of Biblical Literature, Vol. 86, No. 4 (Dec., 1967), pp. 402-409. Published by: The Society of Biblical Literature. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3262794>.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis. Editora Vozes, 1999.

_____. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Petrópolis. Editora Vozes, 1999.

HOOPER, J.S.M. *Bible Translation in India, Pakistan and Ceylon*. Oxford University Press. 1963.

JAMES, King. *The Holy Bible*: containing the Old and New Testaments, translated out of the original tongues and with the former translations diligently compared and revised by His Majesty's Special Command, appointed to be read in churches / Authorized King James version. Iowa Falls, Iowa: World Bible Pub. 1997.

JOST, Walter; OLMSTED, Wendy. *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. 2004. Blackwell Publishing Ltda. Oxford.

KOLLER, John M. *Dharma: Expression of Universal Order*. In: *Philosophy East and West*, Vol. 22, No. 2, On Dharma and Li (Apr., 1972), pp. 131-144.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994, pág. 50.

MACAULAY, Thomas. *Minute on Education*. 2nd February 1835. In: *Bureau of Education. Selections from Educational Records, Part I (1781-1839)*. Edited by H. Sharp. Calcutta: Superintendent, Government Printing, 1920. Reprint. Delhi: National Archives of India, 1965, 107-117).

MANN, Gian Singh. *Chanakya: His Religion, Moral Ethics, Social Conduct and Politics*. Shree Durga Printing Press. Nai Sarak, Delhi. 1867.

MCQUERRY, Maureen Doyle. *Some Terms of Evangelical Christianity*. *American Speech*, Vol. 54, No. 2 (Summer, 1979), pp. 148-151. Duke University Press.

MYERS, John Brown. *The Shoemaker who became The Father and Founder of Modern Missions*. New York and Chicago, 1887, pg. 107.

NEILL, Stephen. *A History of Christian Missions*. Viking Press, 1985.

PAGELS, Elaine. *The Social History of Satan, Part II: Satan in the New Testament Gospels*. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 62, No. 1 (Spring, 1994), pp. 17-58. Oxford University Press.

(PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedānta. Śrīmad Bhāgavatam, 1.3.25. Bhaktivedanta Book Trust, Pindamonhangaba, São Paulo, 1995.).

RADHAKRISHNAN, S. *The Principal Upaniṣads*. Harper Collins Publishers. India, 1994.

RAO, M.V. Krishna. *Gita Govinda of Jayadeva with and English Introduction*. Satsangha seva samithi, Gandhi Bazar, Bangalore, 1900.)

SMITH, Georg. *Life of William Carey*. Kessinger. Publishing. 2004.

SWANSON, Reuben J. *New Testament Greek Manuscripts. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus*. William Carey International University Press. 1995.

ŚIVĀNANDA, Śrī Swami. *Brahma Sutras: with text, word-for-word translation, english rendering, comments according to the commentary of Sri Sankara, and index*. Delhi, Advaita Ashrama, 1996.

VENUTI, Lawrence; PELEGRIN, Laureano. *Escândalos da tradução : por uma ética da diferença / 2002 - Livros*. Bauru, SP: EDUSC, 2002. 394 p.

VENUTI, Lawrence. *The Translator's Invisibility*. 1995. London, Routledge.

_____. *The Translator's Invisibility*. 1986 In: *Criticicism*, vol XXVIII, no. 2, Spring, 1986: 190, Wayne University Press.

WALDER, R. Deaville. *William Carey, Missionary, Pioneer and Statesman*. Chicago: Moody Press. 1951.

WALKER, Frank Deaville. *William Carey*. páginas 22-23, 50-51; Ernst A. Payne, "Introduction", op. cit., p. xii. 1980.

WILLIAMS, Raymond. *The Long Revolution*. London, 1961.

WOODROFFE, Sir John. *The Garland of Letters: Varnamala, Studies in the Mantra-Shastra*. Ganesh and Co. Madras, 1955.

ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

1 EN APXH ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
2 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ
3 πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ
4 ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὁ γέγονεν ἐν' αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ
5 ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
6 καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Ἐγένετο ἄνθρωπος
7 ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν
8 εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες
9 πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα
10 μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ
11 φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν
12 τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος
13 αὐτὸν οὐκ ἔγνω. Ἐἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ
14 παρέλαβον. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν
15 τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
16 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελή-
17 ματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. Καὶ
18 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασά-
19 μεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
20 πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας· (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ
21 αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων — οὗτος ἦν ὁ εἰπών — Ὁπί-
22 στω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου

3, 4 ἐν ὃ γέγονεν. ἐν 11 εἰς 15 λέγων Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὃ
2: λέγων Οὗτος ἦν ὃν εἶπον Ὁ

ἦν) ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβο- 16
μεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωυσέως 17
ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένε-
το. θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν 18
εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου ὅτε ἀπέστει- 19
λαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ
Λευεῖτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· Σὺ τίς εἶ; καὶ ὡμολόγη- 20
σεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ
ὁ χριστός. καὶ ἠρώτησαν αὐτόν· Τί οὖν; [σὺ] Ἠλείας εἶ; 21
καὶ λέγει· Οὐκ εἰμὶ. Ὁ προφήτης εἶ σὺ; καὶ ἀπεκρίθη
Οὐ. εἶπαν οὖν αὐτῷ· Τίς εἶ; ἵνα ἀποκρισιν δώμεν τοῖς 22
πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ; ἔφη Ἐγὼ 23
φωτὴν βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· Εὔθύνετε τὴν ὁδὸν
Κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἠσαίας ὁ προφήτης. Καὶ ἀπεσταλ- 24
μένοι ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων. καὶ ἠρώτησαν αὐτόν καὶ 25
εἶπαν αὐτῷ· Τί οὖν βαπτίζεις εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ χριστὸς οὐδὲ
Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφήτης; ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰωάνης 26
λέγων· Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν στήκει ὃν
ὑμεῖς οὐκ οἴδατε, ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ [ἐγὼ] 27
ἄξιός ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. Ταῦ- 28
τα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ
Ἰωάνης βαπτίζων. Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν 29
Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν, καὶ λέγει· Ἴδε ὁ ἄμνος
τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. οὗτός ἐστιν 30
ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· Ὁπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπρο-
σθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν· καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν 31
αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ διὰ τοῦτο ἦλθον
ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων. Καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάνης 32
λέγων ὅτι· Τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περισσε-
ρὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν· καὶ γὰρ οὐκ ᾔδειν 33
αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με βαπτίζει ἐν ὕδατι ἐκεῖνός μοι
εἶπεν· Ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον

21 οὖν σὺ; Ἠλείας

εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. ἀπεκρίθη 50
 Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ "Ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑπο-
 κάτω τῆς συκῆς πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψη. καὶ λέγει 51
 αὐτῷ Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνε-
 φγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ
 καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ¹ γάμος ἐγένετο ἐν Κανὰ τῆς 1
 Γαλιλαίας, καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ· ἐκλήθη δὲ καὶ 2
 ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὸν γάμον. καὶ ὑστερή- 3
 σαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν Οἶνον
 οὐκ ἔχουσιν· καὶ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς Τί ἐμοὶ καὶ σοί, 4
 γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου. λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς 5
 διακόνοις "Ὅτι ἂν λέγη ὑμῖν ποιήσατε. ἦσαν δὲ ἐκεῖ 6
 λίθιναι ὑδρῖαι ἕξ κατὰ τὸν καθαρισμόν τῶν Ἰουδαίων κεί-
 μεναι, χωροῦσαι ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς. λέγει αὐτοῖς 7
 ὁ Ἰησοῦς Γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος· καὶ ἐγένισαν
 αὐτὰς ἕως ἄνω. καὶ λέγει αὐτοῖς Ἀντλήσατε νῦν καὶ 8
 φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ· οἱ δὲ ἤνεγκαν. ὡς δὲ ἐγεύσατο 9
 ὁ ἀρχιτρικλίνος τὸ ὕδωρ οἶνον γεγεννημένου, καὶ οὐκ ᾔδει
 πόθεν ἐστίν, οἱ δὲ διάκονοι ᾔδεισαν οἱ ἠντληκότες τὸ ὕδωρ,
 φωνεῖ τὸν νυμφίον ὁ ἀρχιτρικλίνος καὶ λέγει αὐτῷ Πᾶς 10
 ἄνθρωπος πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν, καὶ ὅταν μεθυ-
 σθῶσιν τὸν ἐλάσσω· σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως
 ἄρτι. Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν 11
 Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ
 ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

ΜΕΤΑ ΤΟΥΤΟ κατέβη εἰς Καφαρναοὺμ αὐτὸς καὶ ἡ 12
 μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ
 ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας.

Καὶ ἐγγὺς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη εἰς 13

¹ τρίτη ἡμέρα

14 Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς. καὶ εὗρεν ἐν τῷ ἱερῷ τοὺς πω-
 λούντας βόας καὶ πρόβατα καὶ περιστερὰς καὶ τοὺς κερ-
 15 ματιστὰς καθημένους, καὶ ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων
 πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τά τε πρόβατα καὶ τοὺς
 βόας, καὶ τῶν κολλυβιστῶν ἐξέχεεν τὰ κέρματα καὶ τὰς
 16 τραπέζας ἄνέστρεψεν, καὶ τοῖς τὰς περιστερὰς πωλοῦσιν
 εἶπεν Ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιείτε τὸν οἶκον τοῦ
 17 πατρός μου οἶκον ἐμπορίου. Ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ
 αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστίν Ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου
 18 καταφάγεται με. Ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι καὶ
 εἶπαν αὐτῷ Τί σημεῖον δεικνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς;
 19 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς Δύσατε τὸν ναὸν τοῦ-
 20 τον καὶ [ἐν] τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. εἶπαν οὖν οἱ
 Ἰουδαῖοι Τεσσεράκοντα καὶ ἕξ ἔτεσιν οἰκοδομήθη ὁ ναὸς
 21 οὗτος, καὶ σὺ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερεῖς αὐτόν; ἐκεῖνος δὲ
 22 ἔλεγεν περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ. Ὅτε οὖν
 ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο
 ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν
 ὁ Ἰησοῦς.

23 Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ
 ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, θεωροῦντες
 24 αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει· αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν
 25 αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας καὶ ὅτι οὐ
 χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, αὐτὸς
 γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.

1 Ἦν δὲ ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φαρισαίων, Νικόδημος ὄνομα
 2 αὐτῷ, ἀρχῶν τῶν Ἰουδαίων· οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυ-
 κτὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ Ῥαββεί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλή-
 λυθας διδάσκαλος· οὐδεὶς γὰρ δύναται ταῦτα τὰ σημεῖα
 3 ποιεῖν ἃ σὺ ποιεῖς, ἐὰν μὴ ἦ ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ. ἀπεκρίθη
 Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις
 γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.
 4 λέγει πρὸς αὐτὸν [ὁ] Νικόδημος Πῶς δύναται ἄνθρωπος

15 ἀνέστρεψεν

ἔστιν εἰργασμένα.

22 Μετὰ ταῦτα ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς
 τὴν Ἰουδαίαν γῆν, καὶ ἐκεῖ διέτριβεν μετ' αὐτῶν καὶ ἐβά-
 23 πτιζεν. ἦν δὲ καὶ [ὁ] Ἰωάνης βαπτίζων ἐν Αἰνῶν ἐγγὺς τοῦ
 Σαλείμ, ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, καὶ παρεγίνοντο καὶ
 24 ἐβαπτίζοντο· οὐπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν
 25 Ἰωάνης. Ἐγένετο οὖν ζήτησις ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάνου
 26 μετὰ Ἰουδαίου¹ περὶ καθαρισμοῦ. καὶ ἦλθαν πρὸς τὸν
 Ἰωάνην καὶ εἶπαν αὐτῷ Ῥαββει, ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν
 τοῦ Ἰορδάνου, ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, ἴδε οὗτος βαπτίζει καὶ
 27 πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν. ἀπεκρίθη Ἰωάνης καὶ εἶπεν
 Οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲν ἐὰν μὴ ἦ δεδομένον
 28 αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. αὐτοὶ ὑμεῖς μοι μαρτυρεῖτε ὅτι εἶπον
 [ἐγώ] Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ χριστός, ἀλλ' ὅτι Ἀπεσταλμένος
 29 εἰμὶ ἔμπροσθεν ἐκείνου. ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν·
 ὁ δὲ φίλος τοῦ νυμφίου, ὁ ἐστηκὼς καὶ ἀκούων αὐτοῦ, χαρᾶ
 χαίρει διὰ τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου. αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἣ
 30 ἐμὴ πεπλήρωται. ἐκείνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἔλαττου-
 31 σθαι. Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων
 ἐστίν. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστίν καὶ ἐκ τῆς γῆς
 λαλεῖ· ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἔπάνω πάντων ἐστίν·
 32 ὁ εἶδεν καὶ ἤκουσεν τοῦτο¹ μαρτυρεῖ, καὶ τὴν μαρτυρίαν
 33 αὐτοῦ οὐδεὶς λαμβάνει. ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν
 34 ἐσφράγισεν ὅτι ὁ θεὸς ἀληθὴς ἐστίν. ὃν γὰρ ἀπέστειλεν
 ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν
 35 τὸ πνεῦμα. ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, καὶ πάντα δέδωκεν
 36 ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ. ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν
 αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ
 τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

1 Ὡς οὖν ἔγνω ὁ κύριος ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι
 Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει [ἦ] Ἰωά-
 2 νης,¹ — καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μα-

31, 32 ὁ εἶδεν καὶ ἤκουσεν

1 †...†

22 Τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος ὁ ἐστηκὼς πέραν τῆς θαλάσσης
 εἶδον ὅτι πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ εἰ μὴ ἓν, καὶ ὅτι οὐ
 23 συνεισηλθεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὸ πλοῖον
 ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπῆλθον· ἀλλὰ ἦλθεν πλοῖα
 ἐκ Τιβεριάδος ἐγγὺς τοῦ τόπου ὅπου ἔφαγον τὸν ἄρτον
 24 εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου. ὅτε ὁὖν εἶδεν ὁ ὄχλος ὅτι
 Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, ἐνέβησαν
 αὐτοὶ εἰς τὰ πλοῖα καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοὺμ ζητοῦν-
 25 τες τὸν Ἰησοῦν. καὶ εὐρόντες αὐτὸν πέραν τῆς θαλάσσης
 26 εἶπον αὐτῷ Ῥαββεί, πότε ὧδε γέγονας; ἀπεκρίθη αὐτοῖς
 ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ζητεῖτέ με
 οὐχ ὅτι εἶδετε σημεῖα ἀλλ' ὅτι ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ
 27 ἐχορτάσθητε· ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρώσιν τὴν ἀπολλυμένην
 ἀλλὰ τὴν βρώσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς
 τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει, τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγι-
 28 σεν ὁ θεός. εἶπον οὖν πρὸς αὐτόν Τί ποιῶμεν ἵνα ἐργα-
 29 ζώμεθα τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς καὶ εἶπεν
 αὐτοῖς Τοῦτό ἐστίν τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἵνα πιστεύητε εἰς
 30 ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. εἶπον οὖν αὐτῷ Τί οὖν ποιεῖς σὺ
 31 σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ; οἱ
 πατέρες ἡμῶν τὸ μάννα ἔφαγον ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς ἐστίν
 γεγραμμένον ἌΡΤΟΝ ΕΚ ΤΟΥ ΟΥΡΑΝΟΥ ἔΔΩΚΕΝ ΛΥΤΟΙΣ
 32 ΦΑΓΕῖΝ. εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Ἀμὴν ἀμὴν λέγω
 ὑμῖν, οὐ Μωσῆς ἔδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ,
 ἀλλ' ὁ πατὴρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
 33 τὸν ἀληθινόν· ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστίν ὁ καταβαίνων
 34 ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδούς τῷ κόσμῳ. εἶπον οὖν πρὸς
 35 αὐτόν Κύριε, πάντοτε δὸς ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον. εἶπεν
 αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος
 πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ
 36 διψήσῃ πώποτε. ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἐωράκατέ [με]
 37 καὶ οὐ πιστεύετε. Πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ
 38 ἧξει, καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω, ὅτι

22 ἴδων ὅτικυρίου— ὅτε

32 δέδωκεν

νόμου; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. τί με ζητεῖτε
 20 ἀποκτεῖναι; ἀπεκρίθη ὁ ὄχλος Δαιμόνιον ἔχεις· τίς σε
 21 ζητεῖ ἀποκτεῖναι; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ὁ ἐν
 22 ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. διὰ τοῦτο Μωυσῆς
 δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν, — οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωυσέως
 ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων, — καὶ [ἐν] σαββάτῳ περιτέμνετε
 23 ἄνθρωπον. εἰ περιτομήν λαμβάνει [ὁ] ἄνθρωπος ἐν σαβ-
 βάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωυσέως, ἐμοὶ χολᾶτε ὅτι
 24 ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ; μὴ κρίνετε
 25 κατ' ὕψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνετε. Ἐ-
 λεγον οὖν τινὲς ἐκ τῶν Ἱεροσολυμειτῶν Οὐχ οὗτός ἐστιν
 26 ὃν ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι; καὶ ἶδε παρρησία λαλεῖ καὶ
 οὐδὲν αὐτῷ λέγουσιν· μὴ ποτε ἀληθῶς ἔγνωσαν οἱ ἄρχον-
 27 τες ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός; ἀλλὰ τοῦτον οἶδαμεν πόθεν
 ἐστίν· ὁ δὲ χριστὸς ὅταν ἔρχηται οὐδεὶς γινώσκει πόθεν
 28 ἐστίν. Ἐκραξεν οὖν ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων [ὁ] Ἰησοῦς καὶ
 λέγων Καμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί· καὶ ἀπ' ἐμαυ-
 29 τοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐστὶν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με, ὃν
 ὑμεῖς οὐκ οἴδατε· ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμί κα-
 30 κείνός με ἀπέστειλεν. Ἐζήτησαν οὖν αὐτόν πιάσαι, καὶ
 οὐδεὶς ἐπέβαλεν ἐπ' αὐτόν τὴν χεῖρα, ὅτι οὐπω ἐηλύθει
 31 ἡ ὥρα αὐτοῦ. Ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς
 αὐτόν, καὶ ἔλεγον Ὁ χριστὸς ὅταν ἔλθῃ μὴ πλείονα ση-
 32 μεία ποιήσει ὢν οὗτος ἐποίησεν; Ἦκουσαν
 οἱ Φαρισαῖοι τοῦ ὄχλου γογγύζοντος περὶ αὐτοῦ ταῦτα, καὶ
 ἀπέστειλαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ὑπηρέτας ἵνα
 33 πιάσωσιν αὐτόν. εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς Ἔτι χρόνον μικρὸν
 34 μεθ' ὑμῶν εἰμί καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. ζητή-
 σετέ με καὶ οὐχ εὐρήσετετέ με, καὶ ὅπου εἰμί ἐγὼ ὑμεῖς οὐ
 35 δύνασθε ἐλθεῖν. εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἑαυτούς Ποῦ
 οὗτος μέλλει πορεύεσθαι ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν;
 μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι
 36 καὶ διδάσκειν τοὺς Ἑλληνας; τίς ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος ὃν

18 Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν
 τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν, ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς
 19 αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες
 Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεν-
 20 νήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς
 αὐτοῦ καὶ εἶπαν Οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν
 21 καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη· πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἶδαμεν,
 ἢ τίς ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν·
 αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει.
 22 ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους,
 ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολο-
 23 γήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. διὰ τοῦτο οἱ
 γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι Ἠλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἔπερωτή-
 24 σατε⁷. Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν
 τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ Δὸς δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἶδα-
 25 μεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς ἐστιν. ἀπεκρίθη
 οὖν ἐκεῖνος Εἰ ἀμαρτωλὸς ἐστιν οὐκ οἶδα· ἐν οἶδα ὅτι
 26 τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω. εἶπαν οὖν αὐτῷ Τί ἐποίησέν
 27 σοι; πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ἀπεκρίθη αὐ-
 τοῖς Εἶπον ὑμῖν ἦδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί ἄρα πάλιν θέλετε
 ἀκοῦειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι;
 28 καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν Σὺ μαθητῆς εἶ ἐκεῖνου,
 29 ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωυσέως ἐσμέν μαθηταί· ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι
 Μωυσεῖ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν
 30 ἐστίν. ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ἐν τού-
 τῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἶδατε πόθεν
 31 ἐστίν, καὶ ἠνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς. οἶδαμεν ὅτι ὁ
 θεὸς ἀμαρτωλῶν οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ἢ καὶ
 32 τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει. ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠ-
 κούσθη ὅτι ἠνέωξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημέ-
 33 νου· εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν.
 34 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ Ἐν ἀμαρτίαις σὺ ἐγεννή-
 θης ὄλος, καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν

23 ἐρωτήσατε

27 οὖν

ὁ δὲ Λάζαρος εἰς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σὺν αὐτῷ· ἢ 3
οὖν Μαριάμ λαβοῦσα λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυ-
τίμου ἤλειψεν τοὺς πόδας [τοῦ] Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς
θριξίν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἢ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ
τῆς ὁσμῆς τοῦ μύρου. λέγει [δὲ] Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης 4
εἰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, ὁ μέλλων αὐτὸν παραδιδόναι Διὰ 5
τί τοῦτο τὸ μύρον οὐκ ἐπράθη τριακοσίων δηναρίων καὶ
ἐδόθη πτωχοῖς; εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι περὶ τῶν πτωχῶν 6
ἔμελεν αὐτῷ ἀλλ' ὅτι κλέπτῃς ἦν καὶ τὸ γλωσσόκο-
μον ἔχων τὰ βαλλόμενα ἐβάσταζεν. εἶπεν οὖν ὁ Ἰη- 7
σοῦς Ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφια-
σμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε 8
μεθ' ἑαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. Ἔγνω 9
οὖν ὁ ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστίν, καὶ
ἦλθαν οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λά-
ζαρον ἴδωσιν ὃν ἠγείρειν ἐκ νεκρῶν. ἐβουλεύσαντο δὲ οἱ 10
ἀρχιερεῖς ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἀποκτείνωσιν, ὅτι πολ- 11
λοὶ δι' αὐτὸν ὑπήγον τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν
Ἰησοῦν.

Τῇ ἐπαύριον ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, 12
ἀκούσαντες ὅτι ἔρχεται Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα, ἔλαβον 13
τὰ βαῖα τῶν φοινίκων καὶ ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ,
καὶ ἐκραύγαζον

Ωσαννά,

εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου,
καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ.

εὐρῶν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄναριον ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό, καθὼς 14
ἐστὶν γεγραμμένον

Μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών·

15

ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σοῦ ἔρχεται,
καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.

Ταῦτα οὐκ ἔγνωσαν αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ τὸ πρῶτον, ἀλλ' ὁ- 16
τε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐ-

τοὺς πόδας αὐτῶν καὶ ἔλαβεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀνέπε-
 σεν, πάλιν¹ εἶπεν αὐτοῖς Γινώσκετε τί πεποίηκα ὑμῖν;
 ὑμεῖς φωνεῖτέ με Ὁ διδάσκαλος καὶ Ὁ κύριος, καὶ ¹³
 καλῶς λέγετε, εἰμὶ γάρ. εἰ οὖν ἐγὼ ἐνίψα ὑμῶν τοὺς πόδας ¹⁴
 ὁ κύριος καὶ ὁ διδάσκαλος, καὶ ὑμεῖς ὀφείλετε ἀλλήλων
 νίπτειν τοὺς πόδας· ὑπόδειγμα γὰρ ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ¹⁵
 ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ¹⁶
 οὐκ ἔστιν δούλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ οὐδὲ ἀπόστολος
 μείζων τοῦ πέμψαντος αὐτόν. εἰ ταῦτα οἴδατε, μακάριοί ¹⁷
 ἔστε ἂν ποιῆτε αὐτά. οὐ περὶ πάντων ὑμῶν λέγω· ἐγὼ οἶδα ¹⁸
 τίνας ἐξελεξάμην· ἀλλ' ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ Ὁ τρώ-
 γων μοῦ τὸν ἄρτον ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν
 ἀγτοῦ. ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πι- ¹⁹
 στεύητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγὼ εἰμὶ. ἀμὴν ἀμὴν λέγω ²⁰
 ὑμῖν, ὁ λαμβάνων ἂν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ
 λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με. Ταῦτα ²¹
 εἰπὼν Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι καὶ ἐμαρτύρησεν καὶ
 εἶπεν Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει
 με. ἔβλεπον εἰς ἀλλήλους οἱ μαθηταὶ ἀπορούμενοι περὶ ²²
 τίνος λέγει. ἦν ἀνακείμενος εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἐν ²³
 τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ, ὃν ἠγάπα [ὁ] Ἰησοῦς· νεύει οὖν ²⁴
 τούτῳ Σίμων Πέτρος καὶ λέγει αὐτῷ Εἰπέ τίς ἐστιν περὶ
 οὗ λέγει. ἀναπεσὼν ἐκεῖνος οὕτως ἐπὶ τὸ στήθος τοῦ ²⁵
 Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ Κύριε, τίς ἐστιν; ἀποκρίνεται οὖν ²⁶
 [ὁ] Ἰησοῦς Ἐκεῖνός ἐστιν ᾧ ἐγὼ βάψω τὸ ψωμίον καὶ δώ-
 σω αὐτῷ· βάψας οὖν [τὸ] ψωμίον λαμβάνει καὶ δίδωσιν
 Ἰούδα Σίμωνος Ἰσκαριώτου. καὶ μετὰ τὸ ψωμίον τότε ²⁷
 εἰσῆλθεν εἰς ἐκείνον ὁ Σατανᾶς. λέγει οὖν αὐτῷ Ἰησοῦς
 Ὁ ποιεῖς ποίησον τάχειον. τοῦτο [δὲ] οὐδεὶς ἔγνω ²⁸
 τῶν ἀνακειμένων πρὸς τί εἶπεν αὐτῷ· τινὲς γὰρ ἐδόκουν, ²⁹
 ἐπεὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχεν Ἰούδας, ὅτι λέγει αὐτῷ
 Ἰησοῦς Ἀγόρασον ὧν χρεῖαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν, ἢ
 τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῶ. λαβὼν οὖν τὸ ψωμίον ἐκεῖνος ³⁰

12 ἀνέπεσεν πάλιν,

19 ἐγὼ εἰμὶ

योहनलिखितः सुसंवादः ।

ईश्वरस्य वाक्यं श्रीश्रीमहत्त्वमवतारकथा च ।

आदौ वाद आसीत्, स च वाद ईश्वराभिमुख आसीत्, स १
च वाद ईश्वर आसीत् । स आदावीश्वराभिमुख आसीत् । तेन २
सर्वमुद्भूतं, यद्यदुद्भूतं तन्मध्ये च तं विना न किमप्युद्भूतम् । तस्मिन् ३
जीवनमासीत्, तज्जीवनञ्च मनुष्याणां ज्योतिरासीत् । तज्ज्योति- ४
श्रान्धकारे राजतेऽन्धकारस्तु तन्न जग्राह । ५

अथेश्वरसकाशात् प्रहितो नर एकः समुद्भवभूव, तस्य नाम योहन ६
इति । स साक्ष्यार्थमाजगाम, ज्योतिरधि तेन तथा साक्ष्यं दात- ७
व्यमासीत्, तथा सर्वे तेन विश्वासिनो भवेयुः । स ज्योतिं नासीत्, ८
अपि तु ज्योतिषि साक्ष्यदाने नियुक्तः । यत् सर्वमनुष्यं द्योतयति ९
तद् यथार्थं ज्योतिरासीज्जगदायातुमुद्यतम् । तज्जगत्यासीत्, जगच्च १०
तेन समुद्भवभूव, जगत्तु तन्नाजानात् । स ज्योतिःस्वरूपो निजविषय- ११
माजगाम, निजस्वास्तु तं न जगृहः । यावन्तस्तु तं जगृहस्तेभ्यः १२
स तत् सामर्थ्यं ददौ येन त ईश्वरस्य सन्ताना भवन्ति यतस्तेऽमुष्य
नाम्नि विश्वसन्ति । न शोणितेभ्यो नापि वा मांसस्याभिलाषान्नापि १३
वा पुरुषस्याभिलाषात् प्रत्युतेश्वरादेव ते जाताः ।

स च वादो मांसरूपी बभूव प्रवासीवास्मन्मध्ये ववृते च, वयञ्च १४
पितृसकाशादागतस्यैकजातस्य पुत्रस्य प्रतापमिव तस्य प्रतापं १५
निरीक्षितवन्तः । परिपूर्णाः स प्रसादेन सत्येन च । योहनस्तस्य साक्षी, स १५

प्रोचैरुक्तवान्, अयं स एव यमधि मयोक्तं, मम पश्चाद् य आयाति
 १६ स मत्तोऽप्रगण्यो जातः, यतः स मत्तः प्रागासीदिति । तस्य पूर्ण-
 १७ तातश्चालम्बि सर्वैरस्माभिः प्रसादात् परं प्रसादः । यतो मोशिद्वारा
 १८ व्यवस्थादायि, प्रसादसत्ये तु यीशुखीष्टद्वारा समुद्भूते । ईश्वरः कदापि
 केनापि नादर्शि, पितृक्रोडस्थ एकजातः पुत्र एव तं व्याचख्यौ ।

यीशुविषये योहनस्य साक्ष्यदानम् ।

१९ अथ योहनस्य साक्ष्यमिदम् । यिहूदीयजना यिरूशालेमाद्
 याजकान् लेवीयाञ्च प्रहित्य यदा तमप्रच्छयन्, को भवानिति,
 २० तदा सोऽङ्गीचकार नैवापजुहुवे । सोऽङ्गीचकार, नाहं खीष्टः ।
 २१ ते तमप्राचुः, तर्हि किम् ? भवान् किमेलियः ? सोऽब्रवीत्, नाहं
 सः । तर्हि भवान् किं स भाववादी ? स प्रत्यवादीत्, नाहं सः ।
 २२ ततस्ते तमाहुः, भवान् कस्तद् वदतु यतो वयं यैः प्रेरितास्तेभ्यो-
 ऽस्माभिः प्रत्युत्तरं दातव्यम् । आत्मविषये भवान् किं वदति ? स
 उवाच, भाववादी यिशायाहो यथोक्तवान्, तथैव ।

अस्म्यहं कस्यचिद् वाणी प्रोच्ये घोषयतो सरौ ।

भो युष्माभिः प्रभो सर्गिः समानीक्रियतामिति ॥

२३ प्रहितास्ते जनाः फरीशिनां श्रेण्यां गणिताः । ते तदा तमिमां
 २४ कथामप्राचुः, भवान् यदि न खीष्टो नाप्येलियो वा नापि वा स
 २५ भाववादी, किमर्थं तर्हि स्नापयति ? योहनः प्रतिभाषमाणस्तानवा-
 २६ दीत्, अहं तोयेन स्नापयामि यूयन्तु यं न जानीथ तादृशो नर
 २७ एको युष्माकं मध्ये स्थित्वास्ते । यत्पश्चादागच्छन् स एव समाग्रगण्यो
 जातः । नार्हाम्यहं तदीयोपानहो बन्धनं मोक्तुमिति । योहनो
 २८ यत्रास्नापयन् तत्र यद्देनपारस्थायां वैथनियायामिदं समभूत् ।
 २९ परदिक्से योहनः स्वसमीपमागच्छन्तं यीशुं विलोक्य वभाषे,

पश्यायमीश्वरस्य मेपशावको यो जगतः पापभारं हरति । अयं स ३०
 यमधि मयोक्तं, मत्पश्चान्नरः एक आयाति यो ममाग्रगण्यो जातः, यतः
 स मत्तः प्रागासीदिति । अहञ्च तं नाजानां, स तु यदिस्त्रायेलस्य ३१
 प्रत्यक्षोक्रियेत तदर्थमहं तोये स्नापयन्नागत इति । अपि च योहनः ३२
 साक्षर्यं दत्त्वावादीत्, पवित्र आत्मा कपोत इव स्वर्गादवरोहन् मया
 लक्षितः, स चामुष्योपर्यवतस्थे । अहमपि तं नाजानां, येन तु तोये ३३
 स्नापयितुं प्रहितोऽहं तेनैव मद्यं कथितं, त्वं यस्योपरि पवित्रमात्मान-
 नमवरोहन्तमवतिष्ठमानञ्च द्रक्ष्यसि, स एव पवित्र आत्मनि स्नाप-
 यिता । अहञ्च दृष्टवान् साक्षर्यं दत्त्वाञ्च यदयमीश्वरस्य पुत्र इति । ३४

यीशुना शिष्याणां प्रथमाह्वानम् ।

तत्परदिक्से पुन योहनस्तिष्ठन्नासीत्, तच्छिष्यौ च द्वौ तेन ३५
 सार्द्धमास्ताम् । स तदा यीशुं विहरन्तं नीरिचय वभाषे, पश्यायमीश्वरस्य ३६
 मेपशावकः । तौ द्वौ शिष्यौ च तस्येदं वचनं श्रुत्वा यीशुमनु- ३७
 जग्मतुः । यीशुः प्रत्यावृत्त्यं तावनुगच्छन्तौ विलोक्य भाषते, किम- ३८
 न्विष्यथः ? तौ तमवदतां, भवान् कुत्र वसति, रट्विन् ? भाषान्तरे-
 ऽस्यार्थो गुरो । स तौ ब्रवीति, एतय पश्यतम् । ततस्तौ गत्वा स ३९
 यत्रावसत् तत् स्थानं ददृशतुस्तद्दिनञ्च तेन सार्द्धमवतस्थाते । तदा
 प्रायेण दशमी घटिकासीत् । यौ द्वौ योहनस्य वचनं श्रुत्वा ४०
 यीशुमनुगतौ, आन्द्रियनामा शिमोनस्य पित्रस्य भ्राता तयोरेकतर
 आसीत् । प्रथमः स निजभ्रातरं शिमोनमन्विष्य प्राप्नोति वदति ४१
 च, आसादित आवाभ्यां मशीहः । भाषान्तरेऽस्यार्थः स्त्रीष्टः (अभि-
 पिक्तः) । इदमुक्त्वा स तं यीशोरन्तिकं निनाय । यीशुस्तदा तं ४२
 समालोक्य वभाषे, त्वं योनाः सुतः शिमोनः, त्वं कैफा इत्यभिधा-
 यिष्यसे । भाषान्तरेऽस्यार्थः पित्रः (पाषाणः) ।

- ४^३ तत्परदिवसे यीशु गालीलं प्रस्थानुमैच्छत् । स च फिलिपमासाद्य
 ४^४ वदति, मामनुगच्छ । आन्द्रियपित्रौ यस्य पौरौ, स फिलि-
 ४^५ पोऽपि तस्य वैतसैदाख्यपुरस्य पौर आसीत् । पुनः फिलिपो
 नथनेलमासाद्य वदति, मोशि व्यवस्थायां भाववादिनश्च यस्य वर्गानां
 लिखितवन्तः सोऽस्माभिः प्राप्तः, स योषेफसुतो नासरतीयो यीशुः ।
 ४^६ नथनेलस्तमब्रवीत्, नासरताद् भद्रं किमपि किं समुद्भवितुं
 ४^७ शक्नोति ? फिलिपस्तं ब्रवीति, एतय पश्य । यीशुः स्वान्तिकभाग-
 ४^८ च्छन्तं नथनेलं निरीक्ष्य तमुद्दिश्य भाषते, पश्यायं सत्येनेसायेलीयो
 ४^९ नास्त्यस्मिन् कपटः । नथनेलस्तं ब्रवीति, कथं मां जानाति भवान् ?
 यीशुः प्रतिभाषमाणस्तमाह, फिलिपेन तवाह्वानात् प्रागुडुम्बरबुक्त-
 ४^{१०} स्याथः स्थितस्त्वं मया लक्षितः । नथनेलः प्रतिभाषमाणस्तं वदति,
 ४^{११} रञ्चिन्, भवानीश्वरस्य पुत्रः, भवानिसायेलस्य राजा । यीशुः
 प्रतिभाषमाणस्तमाह, उडुम्बरस्याथस्तात् त्वं मया लक्षित इत्यहं
 त्वामुक्तवांस्तकारणात् किं विश्वसिषि ? अस्मादपि महत्तराणि
 ४^{१२} (लक्षणानि) द्रक्ष्यसि । अन्यच्च स तं वक्ति, सत्यं सत्यं, युष्मानहं
 ब्रवीमि, उद्घाटितः स्वर्गो मनुष्यपुत्रस्योद्भूतं चारोहन्तोऽवतरन्तश्च
 स्वर्गदूता युष्माभिर्द्रक्ष्यन्ते ॥ १ ॥

यीशोः प्रकाशकव्याख्यानम् ।

- २१ तृतीये दिने तु गालीलस्थकान्नायां विवाहः समभूत्, यीशो माता
 २ च तत्रासीत् । यीशुस्तच्छिष्याश्चापि तस्मै विवाहाय निमन्त्रिता
 ३ आसन् । जाते तदा द्राक्षारसस्य न्यूनत्वे यीशो माता तम-
 ४ वादीत्, अमीषां द्राक्षारसो नास्ति । यीशुस्तां वदति, नारि,
 मया सह तव किं कार्यम् ? मम समय इदानीमप्यनुपस्थितः ।
 ५ तस्य माता परिचारकान् ब्रवीति, असौ युष्मान् यद्यद् वक्ति तत्

कुम्भत । तत्र तु यहूदीयानां शुचित्वसाधनार्थमुचितानि पाषाण-
 मयानि पट्ट महान्ति तोयपात्राण्यासन्, तानि प्रत्येकमाढकद्वय-
 माढकत्रयं वाधारयन् । यीशुस्तान् वक्ति, पात्राणीमानि तोयेन
 पूरयत । ततस्ते तान्याकर्णं पूरयामासुः । तदा स तान् ब्रवीति,
 इदानीं किञ्चिदादाय भोज्याध्यक्षस्यान्तिकं वहत । ततस्ते किञ्चि-
 दूहुः । स भोज्याध्यक्षो यदा तोयं तद् द्राक्षारसेन परिणतमास्वा-
 दयत्, तदा तत् कृत आनीतं तन्नाजानात्, यैस्तु तदुत्तारितं ते
 परिचारका अजानन् । ततः स भोज्याध्यक्षो वरमाहूयाह, सर्व्व-
 मनुष्यः प्रथममुत्तमं द्राक्षारसं परिवेषयति, जने बाहुल्येन पीते च
 निऋष्टतरं परिवेषयति । त्वन्त्वेतावत्कालं यावदुत्तमं द्राक्षारसं
 रक्षितवान् । गालीलस्थकान्नायां यीशुनाभिज्ञानानामयमारम्भोऽकारि
 स्वप्रतापश्च प्रत्यक्षीचक्रे । तच्छिष्याश्च तरिम्न व्यश्रसन् ।
 ततः परं स तस्य माता भ्रातरश्च तस्य शिष्याश्च कफरनाहूम-
 मवतैरुः, तत्र त्वल्पदिनान्यवतस्थिरे ।

यीशो यिरूशालेमगमनम् ।

आसन्ने पुन यिहूदीयानां निस्तारपर्व्वणि यीशु यिरूशालेम-
 मारुरोह । धर्मधामिनि च गोमेपकपोतविक्रेतृन् मुद्राविनिमय-
 कारिणश्चासीनान् दृष्ट्वा स दामभिः कशां रचयित्वा स्वर्वास्तान्
 मेपान् गाश्च धर्मधामतो वहिर्द्रावियासास, वणिजाश्च मुद्राचयान्
 विक्रीय्यासनानि न्युञ्जीचकार, कपोतविक्रेतृश्चोवाच, सर्व्वमेतदतः
 स्थानादपसारयत, मम पितु गृहं मा काष्ठं वाणिज्यगृहमिति ।
 तच्छिष्याश्च सस्मरुः यल्लिखितमास्ते,

त्वन्निकेतनपत्नीया व्यग्रतां मां प्रसिष्यति ।

ततो यहूदीयाः प्रतिभाषमाणास्तमवादिषुः, एतत् त्वया यत्

- १९ कर्त्तव्यं तस्य किमभिज्ञानमस्मान् दर्शयसि ? यीशुः प्रतिभाषमाण-
स्तानब्रवीत्, मन्दिरमिदं भङ्क्त, त्रिषु दिनेष्वहं तदुत्थापयिष्यामि ।
- २० यिहूदीयास्तदा जगदुः षट्चत्वारिंशद्वत्सरान् यावन्मन्दिरमिदं
निर्मायते स्म, त्वं कथं त्रिषु दिनेषु तदुत्थापयिष्यसि ? स तु
- २१ स्वदेहरूपं मन्दिरमुद्दिश्याकथयत् । अतो मृतानां मध्यतस्तस्योत्था-
२२ नात् परं तस्य शिष्याः सम्मर्यत् ते तेनेदमुक्ताः । तदा ते शास्त्रे
यीशुना कथिते वचने च व्यश्रसिषुः ।
- २३ निस्तारपर्वणि यदा स यिरूशालेमेऽवर्त्तत, तदा तेन क्रिय-
माणन्यभिज्ञानार्थकस्माणि विलोक्य बहवस्तस्य नाम्नि व्यश्रसन् ।
- २४ यीशुस्तु तेष्व्वात्मसमर्पणां नाकार्षीत्, यतः स सर्वानजानात् ।
- २५ मनुष्ये परस्य साक्ष्येण तस्य प्रयोजनं वा नाभवत्, यतो मनुष्य-
स्यान्तरे यदविद्यत, तत् स स्वयमजानात् ॥ २ ॥

नवजन्मविश्वाससम्बन्धि च यीशोः शिक्षादानम् ।

- ३१ अथ फरीशानां मध्ये नीकदीमनामा नर आसीत्, स यिहूदीया-
३ नामेको नायकः । स रात्रौ यीशोरन्तिकमागत्य तमवादीत्, रब्बिन्,
वयं जानीमो यद् भवानीश्वरादागतो गुरुः, यतो भवान् यान्यभि-
ज्ञानार्थकस्माणि करोति, तानि कर्त्तुं केनापि न शक्यानीश्वरस्य
३ सङ्गित्वं विना । यीशुः प्रतिभाषमाणस्तमब्रवीत्, सत्यं सत्यं, त्वमहं
ब्रवीमि, पुनरादितो न जनित्वा मनुष्य ईश्वरस्य राज्यं द्रष्टुं न
४ शक्नोति । नीकदीमस्तं ब्रूते, वाढ्ढक्यप्राप्तो मनुष्यः कथं जनितुं
शक्नुयात् ? स किं द्वितीयवारं मातु जठरं प्रविश्य जनितुं शक्नोति ?
५ यीशुः प्रतिवभाषे, सत्यं सत्यं, त्वमहं ब्रवीमि, तोयात्मभ्यां न जनित्वा
६ मनुष्य ईश्वरस्य राज्यं प्रवेष्टुं न शक्नोति । यन्मांसतो जातं तन्मांसं,
७ यदात्मतो जातं तदात्मा । युष्माभिः पुनरादितो जनितव्यमिति मया

यीशुविषये योहनस्य साक्ष्यदानम् ।

- २२ ततः परं यीशुस्तदीयशिष्याश्च यिहूदियाया जनपदं जग्मुः ;
 २३ स च तत्रैव तैः सार्द्धं वर्तमानोऽस्नापयत् । योहनोऽपि शालीमान्तिकस्थ
 ऐनोने वर्तमानोऽस्नापयत्, यतस्तत्र बह्वाप आसन् मनुष्याश्चोपस्थाय
 २४ स्नापिताः । योहनस्तदापि कारायामनिक्षिप्त आसीत् ।
 २५ अथ शुचित्वसाधनमधि योहनस्य केषाञ्चिच्छिष्याणां कस्यचिद्
 २६ यिहूदीयनरस्य च मिथो वादानुवादो बभूव । ते तदा योहनस्य
 समीपमागत्य तमवादिषुः, रब्बिन्, यर्दनपारे यो भवता सार्द्ध-
 मासीत्, भवता च यस्य स्वपक्षं साक्ष्यमदायि, पश्यतु स स्नापयति,
 २७ सर्व्वे च तत्समीपमुपतिष्ठन्ते । योहनः प्रतिभाषमाणो जगाद, यस्मै
 यत् स्वर्गाददायि, तद्भिन्नं किमपि तेन मनुष्येणादातुं न शक्यते ।
 २८ नाहं स्त्रीष्टोऽपि तु तस्याग्रे प्रहितोऽस्मीति मया यद्दूचे तत्र यूयमेव
 २९ मम साक्षिणः । यः कन्यां प्राप्तवान् स एव वरः, वरस्य यो बन्धुस्तु
 सन्निधौ तिष्ठंस्तस्य वाक्यानाकर्णयति, स वरस्य वाणीकारणादानन्देन
 मोदते । नूनं मम स आनन्दः पूर्णो बभूव । अमुना वर्धितव्यं,
 ३० मया तु हसितव्यम् । य ऊर्द्धत आयाति स सर्व्वेषामुपरिस्थः । यो
 ३१ भूम्युत्पन्नो भौमः सः, भौमविषयान् कथयति च । यः स्वर्गा-
 ३२ दायति स सर्व्वेषामुपरिस्थः, यच्च दृष्टवान् श्रुतवाञ्छं तदधि साक्ष्यं
 ३३ ददाति । तस्य साक्ष्यन्तु केनापि न गृह्यते । तस्य साक्ष्यं येन
 गृहीतं, तेनेश्वरः सत्य इति कथा मुद्रयाङ्किता । यतो य ईश्वरेण
 ३४ प्रहितः स ईश्वरस्योक्ती भाषते । ईश्वरो ह्यसित्वात्मानं ददाति ।
 ३५ पिता पुत्रे प्रेम करोति, तस्य हस्ते सर्व्वं समर्पयामास च । यः
 ३६ पुत्रे विश्वसिति तस्यानन्तं जीवनमास्ते; यस्तु पुत्रं न श्रद्धाति स
 जीवनं न द्रक्ष्यति प्रत्युतेश्वरस्य क्रोधस्तस्योपर्य्यवतिष्ठते ॥ ३ ॥

तर्हि स वदति, स्वर्गादवतीर्णोऽहमिति ? यीशुः प्रतिभाषमाण- ४३
 स्तानब्रवीत्, मा विवदध्वं मिथः । अपरः कोऽपि मत्समीपमायातुं ४४
 न शक्नोति, केवलं स यो मत्प्रेषयित्रा पित्राकृष्यते, स चान्तिम-
 दिने मयोत्थापयिष्यते । भाववादिनां ग्रन्थे लिखिमास्ते, ४५
 भविष्यन्ति हि ते सर्वं ईश्वरेणैव शिञ्चिताः ।

अतो यः कश्चिन् पितुः सकाशाच्छ्रुत्वा शिञ्चितवान्, स मत्समीप-
 मायाति । कोऽपि यन् पितरं दृष्टवान्, न तथा, ईश्वरस्य ४६
 सकाशाद् योऽस्ति, केवलं स एव पितरं दृष्टवान् । सत्यं सत्यं ४७
 युष्मानहं ब्रवीमि, मयि यो विश्वसिति, तस्यानन्तजीवनमास्ते । अहं ४८
 जीवनदायि खाद्यम् । युष्माकं पूर्वपुरुषां मरौ माम्नां भुक्तवन्तो ४९
 मृतवन्तश्च । इदं स्वर्गादवतीर्णं खाद्यम्, मनुष्येण भोक्तव्यं, भुक्तुं ५०
 च न मर्त्तव्यम् । अहं स्वर्गादवतीर्णं जीवनमयं खाद्यम् । खाद्यमिदं ५१
 येन भुज्यते स शाश्वतं जीविष्यति । यच्च खाद्यमहं दास्यामि
 तन्मम मांसं यदात्तव्यं जगतो जीवनार्थम् ।

ततो यिहूदीया मिथो वारयुद्धं कुर्वन्तोऽवदन्, भोजनार्थ- ५२
 मस्मभ्यं स्वमांसं दातुमशुना कथं शक्यम् ? यीशुस्तदा तानवादीत्, ५३
 सत्यं सत्यं, युष्मानहं ब्रवीमि, यदि मनुष्यपुत्रस्य मांसं नाश्नीय
 तस्य शोणितं न पिबथ च, तर्हि यूयमन्तरेऽनन्तं जीवनं न
 प्राप्तवन्तः । यो मम मांसमश्नाति मम शोणितं पिबति च ५४
 सोऽनन्तजीवनप्राप्तं उत्थापयितव्यञ्च मयान्तिमदिने । यतो मम ५५
 मांसं सत्यं भक्ष्यं मम शोणितञ्च सत्यं पानीयम् । यो मम मांस- ५६
 मश्नाति मम शोणितं पिबति च, मयि सोऽवतिष्ठते तस्मिन्न-
 हञ्चावतिष्ठे । यथा जीवनमयः पिता मां प्रहितवान् पितुं गुणादहं ५७
 जीवामि च, तथा यो मामश्नाति सोऽपि मम गुणाञ्जीविष्यति ।

- १८ भाष इति । यः स्वतो भाषते स स्वीयगौरवमीहते, यस्तु स्वप्रेषयितु
 १९ गौरवमीहते, स सत्यस्तस्मिंश्चाधर्मो नास्ति । व्यवस्था किं न मोशिना
 २० युष्मभ्यं दत्ता ? तथापि युष्माकं कोऽपि व्यवस्थां न समाचरति । यूयं
 किमर्थं मां जिघांसथ ? जननिवहः प्रत्यावादीन्, त्वं भूताविष्टः,
 २१ कस्त्वां जिघांसति ? यीशुः प्रतिभाषमाणस्तानब्रवीत्, कर्मकमकारि
 २२ मया, तत्र सर्वे यूयमाश्चर्यं मन्यन्थे । तत्कारणाद् (वदामि,) मोशि
 युष्मभ्यं त्वक्छेदस्य विधिं दत्तवान्, सोऽपि न मोशित उत्पन्नः
 प्रत्युत् पितृभ्यः; यूयश्च विश्रामवारे मनुष्यस्य त्वक्छेदं कुरुथ ।
 २३ मोशे व्यवस्था यत्र लभ्येत, तदर्थं यदि विश्रामवारे मनुष्येण त्वक्छेदः
 सोढव्यस्ति विश्रामवारे सर्वाङ्गो मनुष्यो मया स्वस्वीकृतोऽत्र किं
 २४ मह्यं क्रुध्यथ ? चालुपं विचारं मा कुरुत, न्यायमेव विचारं कुरुत ।
 २५ ततो यिरुशालेमनिवासिनां केचिदवदन्, (नायका) यं हन्तुं
 २६ यतन्ते, मनुष्योऽयं किं न स एव ? पश्यत च स सप्रकाशं भाषते तैश्च
 किमपि नोच्यते । अयं ख्रीष्ट एवेति किं नायकैः सत्यमज्ञायि ?
 २७ अयन्तु कुत उत्पन्नस्तदस्माभिर्विदितम् । ख्रीष्टस्तु यदायास्यति तदा
 २८ स कुत उत्पन्नस्तत् केनापि न ज्ञायिष्यते । ततो यीशु धर्म-
 धासन्त्युपदिशान प्रोबैराह, यूयं माञ्च जानीथ कुतश्चाहमुत्पन्न-
 स्तदपि जानीथ । अहन्तु न स्वत आगतः प्रत्युत् सत्योऽस्ति
 २९ मत्प्रेषयिता, स युष्माभिरविदितः । अहन्तु तं जानामि,
 यतोऽहं तत्सकाशाद् (आगतो) ऽस्मि, स च मां प्रहितवान् ।
 ३० ततस्ते तं धर्तुमयतन्त, तथापि कोऽपि तस्मिन् हस्तं नार्पयामास
 ३१ यतस्तदानीमपि तस्य समयोऽनुपस्थित आसीत् । जननिवहस्य बहवो
 नराश्च तस्मिन् व्यश्चसिपुरवादिषुश्च, ख्रीष्टो यदायास्यति, तदानेन
 यानि कृतानि तेभ्योऽधिकान्यभिज्ञानार्थककर्माणि किं स करिष्यति ?

कचुं नाशचयत् । ते तं प्रत्यवादिषुः, सर्वाङ्गः पापाविष्टोऽजनिष्ठा ३४
यस्त्वं त्वं किमस्मान् शिष्यसि ? इत्युक्त्वा ते तं वहिश्चक्रुः ।

स तैर्बहिष्कृत इति श्रुत्वा यीशुस्तमनुसृत्य जगाद, त्वं ३५
किमीश्वरस्य पुत्रे विश्वसिषि ? स प्रतिबभाषे, स कः, प्रभो ? अहं ३६
तस्मिन् विश्वसानि । यीशुस्तमब्रवीत्, स त्वयादर्शि, त्वया यः ३७
संलपति स एव सः । तेनावादि, विश्वसिमि, प्रभो । इत्युक्त्वा स ३८
प्रणिपत्य तमर्चयामास ।

यीशुस्तदा बभाषे, ये न पश्यन्ति तैर्द्रष्टव्यं, ये च पश्यन्ति ३९
तैरन्धीभवितव्यमिति विचारार्थमहं जगदिदमागतः । तच्छ्रुत्वा ये ४०
केचित् फरीशिनस्तेन सार्द्धमविद्यन्त ते तमवादिषुः, वयमपि
किमन्याः ? यीशुस्तानाह, यद्यन्धा अभविष्यत, तर्हि निष्पापा ४१
अभविष्यत, युष्माभिस्त्वदानीमुच्यते पश्याम इति, ततो युष्माकं
पापमवतिष्ठते ॥ ६ ॥

सत्यं सत्यं, युष्मानहं ब्रवीमि, यो न द्वारेण मेपवाटं प्रविश्ये- १०१
तरोपायेनारोहति स चोरो इत्युक्त्वा, यस्तु द्वारेण प्रविशति स २
मेपायां रक्तकः । तस्य निमित्तं दौवारिको द्वारं मुञ्चति, मेशाश्च ३
तस्य गिरं श्रूयवन्ति, स चैकैकस्य नाम्ना निजमेपानाह्वयति वहि
नयति च । स च यदा निजस्वान् वहिः करोति, तदा तेषामग्रतो ४
ब्रजति, मेपाश्च तमनुगच्छन्ति, यतस्ते तस्य गिरं जानन्ति । पर- ५
कीयन्तु नैवानुगमिष्यन्ति प्रत्युत तत्समीपात् पलायिष्यन्ते, यतस्ते
परकीयाणां गिरं न जानन्ति ।

उपमेयं यीशुना तेभ्योऽकथ्यत, ते तु तेन यदुच्यते तन्ना- ६
बुध्यन्त । यीशुस्तदा पुनस्तानुवाच, सत्यं सत्यं, युष्मानहं ब्रवीमि, ७
अहमेव मेपवाटद्वारम् । यावन्तो मदग्रत आगतास्ते सर्वे चोरा ८

१२ १ ततो यीशु निस्तारोत्सवान् षट् दिनानि प्राग् वैथनिया-
 यामुपतस्थे । यो मृतो लासारस्तेन मृतानां मध्यादुत्थापितः स
 २ तत्रासीत् । तत्र च तस्य निमित्तं रात्रिभोज्यमकारि, मार्था तत्र
 ३ पर्यचरन्, लासारश्च तत्सहभोजिनामेक आसीत् । तदा मरियम्
 अर्द्धसेटकं बहुमूल्यं प्रकृतं जटामांसीरसयुक्तं सुगन्धितैलमादाय
 यीशोश्चरणौ समलेपयत्/स्वकचैश्च तौ चरणौ पर्यमाचर्त्त, कृत्स्नं
 ४ गृहञ्च तस्य तैलस्य सौरभेण पर्यपूर्यत । तदा तच्छिष्याणामेऽ
 कोऽर्थतः शिमोनसुतो य ईष्करियोतीयो यिहूदास्तस्समर्पयिता-
 ५ भूत्, स ब्रवीति, सुगन्धितैलमिदं किमर्थं न त्रिभिः शतैः मुद्रापादैः
 ६ विक्रीतं दरिद्रेभ्यो दत्तञ्च ? न दरिद्राणां हितचिन्तनकारणात्
 तेनेदमकथ्यत, प्रत्युत् स चौरः सम्पुटवाही चासीत् सम्पुटे च यद्यश-
 ७ क्षिप्यत तदहरत् तत्कारणादेव । यीशुस्तदाब्रवीत्, असूमनुजानीहि,
 ८ मत्समाधिदिनार्थं तयेदं रक्षितम् । दरिद्रा हि सततं युष्मत्सङ्गिनः,
 अहन्तु न सततं युष्मत्सङ्गी ।

९ अथ यीशुस्तत्रास्तीति ज्ञात्वा यिहूदीयानां महान् जननि-
 वहस्तत्रोपतस्थे, न केवलं यीशोः कारणात्, प्रत्युत् मृतानां मध्यात्
 १० तेनोत्थापितस्य लासारस्यापि दिदृक्ष्यात् । मुख्ययाजकास्तु लासा-
 ११ रस्यापि ह्यर्थं मन्त्रयाञ्चक्रिरे, यतस्तस्य कारणाद् बहवो यिहूदीया
 गत्व यीशौ व्यश्रसन् ।

१२ अथ परदिने यीशु यिरूशालेममायातीति श्रुत्वा पर्वार्थ-
 १३ मागतो महान् जननिवहः खर्जूरपल्लवानादाय यीशोः प्रत्युद्गमनार्थं
 निर्यायुञ्चै रवदच्च, जय, प्रभो नान्ना य आयाति धन्यः स
 १४ इस्त्रायेलस्य राजा । यीशुस्तु युवगर्हभं प्राप्य तत्पृष्ठ उपविश,
 यथा लिखितमास्ते,

युष्मानहं ब्रवीमि, नास्ति दासः स्वप्रभुतो महत्तरो नापि वा प्रेरितः १७
 प्रेषयितु महत्तरः । यद्येतत् सर्वं जानीथ तर्हि तदाचरन्तो धन्या १८
 भविष्यथ । न सर्वान् युष्मानधीर्दं मया कथ्यते । अहं यान् वरित-
 वास्तान् जानामि, अपि त्वनेन शास्त्रीयवचनेन सिद्धेन भवितव्यम् ;

— यः पूपाशी मया सह

सोऽपि मत्प्रातिकूल्येन पाष्णिकेपं चकार ह ॥

इदानीमेव सिद्धेः प्राग् यूयमुच्यध्वे मया, सिद्धिकाले यथा १९
 विश्वसिष्यथ यदहं सोऽस्मि । सत्यं सत्यं, युष्मानहं ब्रवीमि, यो २०
 मया प्रहितं नरं गृह्णाति स मां गृह्णाति, माञ्च यो गृह्णाति
 स मत्प्रेषयितारं गृह्णाति ।

यिहूदा विश्वासघाती भविष्यतीति ज्ञापनम् ।

ईदमुक्त्वा यीशुरात्मन्युदविजत, साक्ष्यञ्च ददत् कथयामास, सत्यं २१
 सत्यं, युष्मानहं ब्रवीमि, युष्माकमेको मां शत्रुषु समर्पयिष्यति । ततः
 स कमधि भाषते तत्र सन्दिहानाः शिष्याः परस्परमालोकयन् । २२
 तदीयशिष्याणमेकस्त्वर्थतो यो यीशोः प्रियः स तस्य क्रोडमा- २३
 लभ्यासीन आसीत् । शिमोनः पित्रः संकेतेन तमेवेदमादिशत्, २४
 यत् किमुद्दिश्य यीशु भाषते, तत् तेन पृष्ट्वा वक्तव्यम् । ततः स यीशो २५
 वृत्तसि शिरो निपात्य तं वदति, प्रभो, स कः ? यीशुः प्रत्यवादीन्, २६
 अहं [सूत्रे] पूपखण्डं मज्जयित्वा यस्मै दास्यामि स एव सः । ततः स
 पूपखण्डं मज्जयित्वा शिमोनसुतायेष्करियोतीयाय यिहूदै ददौ ।
 तस्मात् पूपखण्डात् परं शैतानस्तं प्रावेक्षीत् । यीशुस्तदा तमाह, २७
 त्वं यत् करोषि तत् सत्वरमेव कुरु । किमुद्दिश्येदं तेनाकथ्यत, तद् २८
 भोजनायासीनानां केनापि नाज्ञायत । स हि यिहूदाश्चेलसम्पुटवाहक २९
 आसीत्, तस्मात् कैश्चिदन्वमीयत, यीशुस्तमुत्सवार्थमस्मत्प्रयोज्यानि