

Anca BIBIRI, Ana CATANĂ-SPENCHIU,
Maria MORUZ, Mădălina UNGUREANU
(editori)

*Receptarea Sfintei Scripturi:
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional
„EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”,
ediția a XIV-a, Iași, 5-6 iunie 2025

DOI: 10.47743/rss.2025.14
<https://doi.org/10.47743/rss.2025.14>.

Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 2285-5580

ISSN-L: 2285-5580

e-ISSN: 2821-6415 (online)

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2025
700539 – Iași, str. Munteni, nr. 34, tel./fax: (0232) 314947
<http://www.editura.uaic.ro> email: editura@uaic.ro

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul de Științe Socio-Umane
Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”
Mitropolia Moldovei și Bucovinei
Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România

*Receptarea Sfintei Scripturi:
între filologie, hermeneutică și traductologie*

Lucrările Simpozionului Internațional
„Explorări în tradiția biblică românească și europeană”

XIV
Iași, 5-6 iunie 2025

Anca BIBIRI, Ana CATANĂ-SPENCHIU,
Maria MORUZ, Mădălina UNGUREANU
(editori)



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
2025

SUMAR

Cuvânt-înainte	7
ALOCUȚIUNI	9
Simpozionul Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”	11
In honorem EUGEN MUNTEANU	21
CONFERINȚĂ INAUGURALĂ	27
Takamitsu Muraoka , The Septuagint and the New Testament: Septuagint as a Bridge Between the Old and the New Testaments	29
COMUNICĂRI	39
Mioara Dragomir , Episodul „Solomon și Savila” din <i>Hronograf den începutul lumii</i> – Ms. 3517 (cca. 1658-1661) în comparație cu originalul grecesc, <i>Biblia de la 1688</i> și textele biblice din Ms. 45 și Ms. 4389	41
Felicia Dumas , Des mots et des syntagmes bibliques dans le dictionnaire bilingue de termes chrétiens-orthodoxes, roumain-français et français-roumain	49
Elena-Ligia Jebelean , Experiențe spirituale în <i>Prevestirea</i> de Ioana Pârvulescu	61
Sorin-Ioan Loghin , Valențele particulei ebraice <i>nā'</i> în principalele versiuni românești ale Bibliei ebraice	85
Mariana Nastasia , Prezența elementelor de sorginte biblică în descântecelor românești vechi	101
Adela Novac, Irina Bakhaya , Mijloace de redare a conceptului <i>Dumnezeu</i> în „Biserica Albă” de Ion Druță	109
Jerzy Ostapczuk , The Quest for the Church Slavonic Exemplars of some Romanian handwritten Tetraevangelia. A case study of Texts Closing Gospel books	119
Călin Popescu , Traducerea Parthenogenezei din Is. 7:14, pariul profetic al Septuagintei, punct de graniță între filologie și teologie	131
Elena Isabelle Tamba , Observații legate de utilizarea textelor biblice în <i>Dicționarul- tezaur al limbii române</i>	143
MASĂ ROTUNDĂ/ ROUND TABLE	157
De ce să învățăm limbile biblice?	159

CUVÂNT-ÎNAINTE

Publicăm în prezentul volum o parte dintre lucrările care au fost prezentate la ediția a XIV-a a Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană” (Iași, 5-6 iunie 2025), manifestare științifică organizată de Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” (ICI-DSU) al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, Mitropolia Moldovei și Bucovinei și Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide” al Academiei Române – Filiala Iași, în parteneriat cu Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu”, Muzeul Municipal „Regina Maria” și Palatul Culturii din Iași.

Deschiderea festivă a Simpozionului a fost moderată de domnul prof. univ. dr. Eugen Munteanu, profesor emerit al Universității „Alexandru Ioan Cuza” și membru corespondent al Academiei Române, și a beneficiat de prezența părintelui arhimandrit Hrisostom Rădășanu, care a transmis mesajul IPS Teofan, mitropolitul Moldovei și Bucovinei, a domnului prof. univ. dr. Conțiu Tiberiu Șoitu, prorector la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, a domnului CS I dr. Sorin Tașcu, director al Institutului de Cercetări Interdisciplinare, a părintelui conf. dr. Cătălin Vatamanu, care a reprezentat Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, și a doamnei CS II dr. Mădălina Ungureanu, lider al grupului de cercetare „Monumenta linguae Dacoromanorum”.

În continuarea deschiderii festive a avut loc lansarea volumului omagial *Biblica et Philologica: Studies in Honor of Eugen Munteanu*, editat de Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz și Mădălina Ungureanu și publicat la editura Hartung-Gorre din Konstanz la sfârșitul anului 2024. Volumul a fost prezentat de Prof. dr. dr. h.c. Wolfgang Dahmen și de CS II dr. Mădălina Ungureanu.

Conferința inaugurală, susținută de prof. em. dr. Takamitsu Muraoka de la Universitatea din Leiden, a fost intitulată *Between the Septuagint and New Testament*.

Lucrările simpozionului, desfășurate pe parcursul a două zile, au inclus comunicări prezentate de specialiști din mai multe centre universitare românești și de peste hotare. Comunicările au acoperit patru zone tematice, surprinse și în volumul de față: *problematica filologică*, *problematica traductologică*, *hermeneutica biblică* și *istoria receptării textelor sacre*. Pe lângă acestea, programul a cuprins o masă rotundă intitulată *De ce să învățăm limbile biblice?. O discuție inspirată de cartea profesorului Takamitsu Muraoka, Why Read the Bible in the Original Languages?, Leiden, 2020*. Masa rotundă a fost moderată de părintele conf. dr. Alexandru Mihăilă și i-a avut ca invitați pe prof. em. dr. Takamitsu Muraoka, pr. prof. dr. Ioan Chirilă, prof. dr. Francisca Băltăceanu, prof. dr. Monica Broșteanu, prof. em. dr. Mihaela Paraschiv, prof. em. dr. Eugen Munteanu, pr. conf. dr. Cătălin Vatamanu.

Au urmat alte patru lansări de carte: *Sinodul I Ecumenic de la Niceea*, vol. I. *Documente și izvoare contemporane*, ediție, studiu introductiv și bibliografie de Adrian Marinescu, traducere de Alexandru Mihăilă, București, Editura Addendum, 2025, Colecția Patristica (prezentată de conf. dr. Alexandru Mihăilă); *Biblia după textul ebraic. 1 și 2 Samuel*, ediție îngrijită de Maria Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, traducere, studii introductive și note de Maria Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu, Melania Bădic, Emanuel Conțac, Octavian Florescu, Cristinel Iatan, Sorin-Ioan Loghin, Ovidiu Pietrăreanu, Tarciziu-Hristofor Șerban, Silviu Tatu, Humanitas, 2024 (prezentată de pr. conf. dr. Cătălin Vatamanu); *Mitropolitul Dosoftei, Molităvnic de-nțales, Iași, 1681*, ediție, studii și glosar de Mădălina Ungureanu (coordonator), Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz, Mihail Khalid Qaramah, Cornel Tatai-Baltă și Anca-Elisabeta Tatay, cuvânt înainte de Eugen Munteanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași / Editura „Mitropolit Iacov Putneanul”, Mănăstirea Putna, 2024 (prezentată de CS III dr. Mariana Nastasia); *Sfântul Ioan Gură de Aur, Comentarii la Faptele Apostolilor*, volumul II, traducere din limba greacă veche și note de Monahia Parascheva Enache, ediție îngrijită și introducere de Dragoș Mîrșanu, Editura Doxologia, 2024 și *Sfântul Ioan Gură de Aur, Comentarii la Ieremia și Daniel*, traducere din limba greacă veche și note de Monahia Parascheva Enache, argument și studiu introductiv de Pr. Claudiu-Ioan Coman, ediție îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Doxologia, 2025 (prezentată de Dragoș Mîrșanu și pr. Claudiu-Ioan Coman).

Ediția a XIV-a a simpozionului a fost găzduită de Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu” și de Muzeul Municipal „Regina Maria” din Iași.

Simpozionul a fost conceput ca un cadru de dezbatere a unei problematice insuficient explorate în cercetarea românească, și anume problematica diversă și complexă a tradiției biblice românești, înțeleasă ca ansamblu al tuturor textelor prin care Sfânta Scriptură este reprezentată în limba română, în conexiunile lor multiple, de natură istorică, inter-culturală și inter-lingvistică, teologică, hermeneutică, filosofică, antropologică, literară etc.

Organizatorii Simpozionului și editorii volumului de față își exprimă speranța că cititorii avizați vor găsi în textele publicate confirmarea convingerii lor că tradiția biblică românească, bogată, diversă și surprinzătoare, constituie un domeniu de studiu și cercetare fascinant și încă insuficient explorat.

Editorii

ALOCUȚIUNI

SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL „EXPLORĂRI ÎN TRADIȚIA BIBLICĂ ROMÂNEASCĂ ȘI EUROPEANĂ”

**Ediția a XIV-a, Iași, 5-6 iunie 2025
Sesiunea de deschidere**

Participanți: prof. univ. dr. Conțiu Tiberiu Șoitu, prorector, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; părintele Hrisostom Rădășanu, Mitropolia Moldovei și Bucovinei; pr. conf. dr. Cătălin Vatamanu, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași; CS I dr. habil. Sorin Tașcu, directorul Institutului de Cercetări Interdisciplinare al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; CS II dr. Mădălina Ungureanu, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” și prof. em. dr. Eugen Munteanu (moderator).

Oaspete de onoare: prof. em. dr. Takamitsu Muraoka, Universitatea din Leiden.

Prof. Eugen Munteanu: Bună ziua, tuturor! Vă mulțumesc foarte mult pentru prezență, atât celor care sunteți în sală, fizic, cât și celor care ne urmăriți online. Declar deschisă cea de-a XIV-a ediție a Simpozionului Internațional *Explorări în tradiția biblică românească și europeană*. A XIV-a ediție înseamnă deja o vârstă onorabilă. Avem onoarea ca, în ședința de deschidere, să primim cuvântul de salut din partea Înaltpreasfinției Sale, Părintele Teofan, și, cu această ocazie, îi mulțumim pentru sprijinul foarte consistent pe care îl acordă organizării Simpozionului nostru, alături de Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” și alături de ceilalți parteneri. În numele Asociației de Filologie și Hermeneutică Biblică, le mulțumesc tuturor!

Cuvântul de salut al Părintelui Mitropolit va fi rostit de un vechi prieten al nostru, Părintele Hrisostom, iar părintele Cătălin Vatamanu va reprezenta Facultate de Teologie, în numele domnului decan. De asemenea, domnul rector, prof. univ. dr. Liviu-George Maha, a avut bunăvoința să delege, pentru a fi prezent la adunarea noastră, pe domnul prorector profesor Tiberiu Conțiu-Șoitu, îi mulțumim de asemenea. Alături de noi este și domnul director al Institutului de Cercetări Interdisciplinare, CS I dr. habil. Sorin Tașcu. Aș vrea să remarc și prezența Mădălinei Ungureanu, co-organizatoare împreună cu colegii săi, dr. Iosif Camară, dr. Ana-Veronica Spenchiu, dr. Maria Moruz, dr. Anca Bibiri, dr. Constantin Răchită, dr. Mariana Nastasia, dr. Mioara Dragomir, drd. Claudiu Dulgheru, toți doctori în filologie. (Spre deosebire de alții care au trecut la modestia franceză, noi ținem la menționarea titlurilor fiecăruia în program, suntem puțin mai demodați.)

De asemenea, salutăm și prezența în sală a unui vechi prieten de-al nostru, prof. univ. dr. habil. Jerzy Ostapczuk. Bine ați venit! Welcome to us! We are glad to meet you again!

Câteva cuvinte despre ediția de acum, a XIV-a. Din program constatăm că sunt patru secțiuni diferite, bine și judicios concepute încă de la început, și anume *Problematica filologică*, *Istoria receptării textelor sacre*, *Problematica traductologică* și *Hermeneutică biblică*.

De asemenea, trebuie să vă spun că, imediat după terminarea festivității de deschidere, vom avea ocazia și onoarea să îl ascultăm pe unul din patriarhii biblisticii universale, profesorul Takamitsu Muraoka.

Acestea fiind zise, îl salut încă o dată pe profesorul Muraoka, care ne urmărește online, și îi dau cuvântul domnului prorector Șoitu pentru a-și rosti întâmpinarea.

Prorector prof. univ. dr. Conțiu Tiberiu Șoitu: Domnule academician, distinși oaspeți, domnule director, domnilor profesori, dragi studenți, ce ne priviți din sală sau din depărtare, permiteți-mi să fiu eu cel ce va transmite, în numele profesorului George-Liviu Maha, rectorul Universității noastre – care se află la București în aceste zile – urările de succes pentru această a XIV-a ediție, dar și manifestarea și exprimarea interesului, sprijinului și nu doar în prezent, ci și în perspectivă, și să justific de ce Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” nu poate să fie decât alături de astfel de preocupări. Suntem într-un spațiu în care Universitatea noastră își justifică misiunea și existența plecând de la tradiția universităților clasice, care reuneau cele patru facultăți, trei inițial, în cazul începutului Universității din Iași, ce acopereau înainte de toate domeniul umaniste. Într-o lume în care domnul academician a fost nevoit să constate implicarea inclusiv în funcționarea științelor umaniste a noilor tehnologii, poate se impune mai mult decât anterior să amintim și să aducem argumente pentru importanța acestui domeniu de studii, uneori declarat din punct de vedere administrativ ca fiind neprioritar. Și, permiteți-mi să aduc și argumentul provenienței mele dintr-o Facultate de Filosofie, care împletește domeniul întru totul prioritar din perspectiva criteriilor de astăzi cu domeniul considerate mai curând ancorate în trecut. Dar această ancorare în trecut, fie că își are originea în cercetarea sufletului, fie a cuvântului sau a gândului, asigură dimensiunea noastră umană și ne face să sperăm că aceasta va exista și pentru generațiile următoare. Un alt motiv al interesului particular al nostru, ca persoană, dar, înainte de toate, al nostru, ca instituție, pentru demersul pe care îl continuăm vine și din faptul că a trecut proba timpului. În spațiul academic există butada care afirmă că deja de la a doua, a treia ediție o manifestare este de tradiție. În cazul acesta, ne pregătim să consemnăm la anul un deceniu și jumătate de activitate neîntreruptă a manifestării dumneavoastră. Și lucrul acesta se datorează colectivului menționat și condus de domnul academician Eugen Munteanu,

care ne-a asigurat, prin efortul pe care l-a depus de-a lungul deceniului, inclusiv o simbolică ieșire din provincialism. Și mă refer doar la faptul că *Biblia de la București* nu a fost obiect de trudă doar în capitala în care a apărut inițial, ci și aici, la Iași, și ne permite să întoarcem spusa cronicarului care afirma – putem interpreta aceasta și cu îngăduință sau cu tristă bucurie – că „nasc și la Moldova oameni”, având aici, în capitala Moldovei, colectivul care a restituit o operă apărută cu câteva secole înainte și care avea nevoie de o revizuire și o readucere în prim-plan. Vă dorim mult succes atât în întâlnirile de la această ediție, cât și în activitățile dumneavoastră ulterioare!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumim, domnule prorector, pentru amabilele dumneavoastră cuvinte!

Ca referință, fac și eu două observații suplimentare. Întâi, această sală are o valoare simbolică pentru tradiția universitară ieșană. Aici s-au desfășurat evenimente extrem de importante, unul dintre ele, la care am participat și eu când am absolvit facultatea, în 1978, a fost congresul/ adunarea generală a scriitorilor din România, care a fost un eveniment fulminant, cu mari autori, scriitori pe care-i vedeam în carne și oase: Geo Bogza, Augustin Doinaș, ș.a.m.d., inclusiv Adrian Păunescu, pe care colegii mei l-au invitat cu multă fermitate afară; pentru cei care nu știți, trebuie să menționez că ne aflam în plină dictatură comunistă, în momentele sale cele mai virulente, iar scriitorii au dovedit tinerilor care eram în sală că, totuși, în acea Românie de atunci se putea spune lucrurilor pe nume.

De asemenea, domnule prorector, permiteți-mi să vă reamintesc că Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” este creat ca entitate autonomă din anul 2009, prin bunăvoința rectorului Vasile Ișan și a prorectorului Gheorghe Popa de la acea vreme, pe baza unei inițiative mai vechi, care fusese prezentată în 1988 de către profesorul Paul Miron, care venise la Iași. Faptul că a fost la Iași și a fost făcută această inițiativă se datorează lui Paul Miron, care ținea foarte mult la Iași, dar trebuie spus că a fost o lucrare colectivă, la care au participat mulți filologi din țară, și din Cluj, și din București și, firește, din Iași. Avantajele, mai ales pentru cei mai tineri dintre noi (eu eram cel mai tânăr atunci, în 1988), au fost că am putut să ne formăm ca filologi la texte critice extrem de sofisticate, extrem de solicitante și cu mari foloase – să te apuci să înveți limba greacă, limba latină, limba slavonă, dacă vrei să înțelegi filologie românească. Profesorul Muraoka, japonez, ne va dovedi că se poate merge și mai departe – să înveți și să predai o viață întregă limbile de cult originare, adică ebraica, aramaica și greaca. Așadar, trebuie să recunosc, cu sinceritate și cu oarecare smerenie, că activitatea noastră este una transgenerațională și colectivă. Noi suntem personalități, dar fiecare în parte suntem o componentă activă a acestui grup care sperăm că va ajunge să serbeze jubileul de 50 de ani.

Acestea fiind zise, îl rog pe Părintele Hrisostom să ne prezinte cuvântul Înaltpreasfinției Sale, Părintele Mitropolit.

Părintele Hrisostom: Vă mulțumesc foarte mult! Încep prin a cere iertare în numele Părintelui Mitropolit – a mers în lumea monahală a județului Neamț, pentru că un duhovnic al Mănăstirii Văratec și fost exarh, stareț al Mănăstirii Almaș, părintele Laurențiu, a trecut la Domnul, și rânduiala a solicitat prezența Părintelui Mitropolit în această dimineață pentru a oficia sujba de înmormântare. Cu toate acestea, a transmis un cuvânt și, cu permisiunea dumneavoastră, îl voi citi:

Stimate domnule prorector, domnule profesor academician, pracucernicilor și preacuvioșilor părinți, stimați invitați, doamnelor și domnilor, sunt recunoscător pentru invitația de a participa la evenimentul de deschidere a celei de-a XIV-a ediții a Simpozionului Internațional *Explorări în tradiția biblică românească și europeană*, organizat de Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” de la Institutul de Cercetări Interdisciplinare al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași și Asociația de Filologie și Hermeneutică Biblică din România, în colaborare cu Arhiepiscopia Moldovei și Bucovinei și Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide” al Academiei Române, filiala Iași. Potrivit programului transmis, evenimentul de față presupune mai multe evenimente oarecum autonome, legate însă între ele de gândul comun al rememorării rolului pe care Scripturile Sfinte l-au avut în cultura românească și nu numai.

Deși este de mirare faptul că Sfintele Scripturi ale creștinilor încă mai generează acest interes, suntem conștienți de faptul că în echipa formidabilă adunată în jurul profesorului Eugen Munteanu sunt oameni cu greutate. De aceea, suntem recunoscători pentru acest parteneriat pe care l-ați cultivat cu Arhiepiscopia Iașilor, Facultatea de Teologie Ortodoxă, de pe urma căruia vor beneficia și generațiile de studenți, profesori, preoți. Pentru că tot ceea ce este subînțeles, cum ar fi, de pildă, studiul serios al Scripturii, poate fi mai ușor uitat sau ascuns; or, prin munca dumneavoastră, vă asigurați că Biblia nu va rămâne doar o carte cu conținut subînțeles și, prin aceasta, necuvântător, ci o experiență de vie interacțiune, în spiritul tradiției, cu generații de oameni pentru care mărturia creștină a fost și este un punct de reper cultural și de creștere duhovnicească. Vă mulțumim, așadar, și vă binecuvântăm, chemând numele Domnului Iisus Hristos asupra acestei lucrări și asupra persoanelor care muncesc cu drag și competență. Vă mulțumim, Doamne-ajută și Hristos S-a Înălțat!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumim, Părinte Hrisostom Rădășanu; vă rog să transmiteți mulțumirile noastre și omagiile noastre filiale Părintelui Mitropolit. De regulă, țineam această adunare a noastră în spațiile Muzeului Mitropoliei, numai că programarea a făcut să se petreacă acolo alte evenimente. De asemenea, mai avem o concurență, tot astăzi, de aceea președintele filialei Academiei

Române, profesorul Viorel Barbu, nu poate fi prezent, pentru că trebuie să fie la deschiderea colocviului istoricilor, care durează 5 zile și are vreo 400-500 de participanți, mult mai mulți decât la noi. Dar noi suntem foarte prețioși că suntem foarte bine conturați ca obiect de studiu; fiindcă trebuie să spun că cele 25 de volume ale seriei „Monumenta linguae Dacoromanorum” nu conțin doar textul de la 1688 fotocopiat, în transcriere fonetică interpretativă pe coloana a doua, dar, de asemenea – ceea ce este enorm de important –, alte două versiuni biblice din aceeași epocă, diferite, și anume: una făcută de Nicolae Spătarul Milescu, pe care am și editat-o separat, și alta, care rămâne de editat pentru colegii mei, cealaltă versiune, manuscrisul 4389 de la Academie, al cărui autor, după cum ne-a învățat N.A. Ursu, profesorul nostru de altădată, este traducerea lui Daniil Andrean Panoneanu, o traducere mult mai cursivă decât cea tipărită, după părerea mea, într-o limbă română evoluată.

Acum îl invit pe părintele Cătălin Vatamanu, care va prezenta cuvântul Părintelui Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”. Pofțiți, Părinte!

Părintele Cătălin Vatamanu: Stimate domnule prorector, stimate domnule profesor Eugen Munteanu, doamnelor, domnilor profesori, preacuvioși, preacucernici părinți, onorată asistență, întâi aș dori să adresez salutul domnului decan, părintele Cezar Hârlăoanu, care, așa cum ați spus, este plecat astăzi într-o delegație mult mai departe, în mijlocul țării, dar, cu siguranță, dacă ar fi fost în Iași, ar fi fost prezent astăzi. Și aș vrea să continui discuția dumneavoastră, domnule profesor Eugen Munteanu, legată de spațiul în care ne întâlnim astăzi, și să ne aducem aminte de faptul că, mulți ani la rând, acest eveniment academic, reper pentru Iași, pentru țara noastră și îndreptat spre lumea întreagă, s-a desfășurat în sala „Justin Moisescu” a Mitropoliei Moldovei și Bucovinei și, mai apoi, în ultimii doi ani, evenimentul acesta a avut loc în Sala gotică a Mănăstirii „Trei Ierarhi”, locurile acelea, de fapt, inspirând tradiția de la Academia Mihăileană și trebuie să spunem mai ales privitorilor de departe că Biblioteca Centrală Universitară își are începuturile ei tocmai în legătură cu această Academie Mihăileană. Pentru că Biblioteca Academiei Mihăilene a constituit baza bibliotecii universitare și, în felul acesta, Biblioteca Academiei Mihăilene a devenit, de fapt, Biblioteca Universitară odată cu înființarea Universității „Alexandru Ioan Cuza”, în 1860. Așadar, ne aflăm într-un loc special, într-una din cele patru mari biblioteci universitare din țară, o bibliotecă pe care aș numi-o, plecând de la Proverbe, capitolul 8, o „casă a înțelepciunii” sau o „casă a cuvântului”. Ne aducem aminte că textul Proverbelor lui Solomon vorbește despre înțelepciunea care și-a făcut sieși casă și, într-adevăr, dacă intrăm în tezaurul acestei biblioteci, vom descoperi Sfinte Scripturi de maximă raritate, foarte valoroase, traduceri, manuscrise patristice, literatură deopotrivă teologică, filologică, fiindcă aici e un spațiu în care se întâlnesc cu toții: și teologi, și

istorici, și filosofi, și oameni de litere. Toate preocupările culturale își au ca punct de întâlnire Biblioteca Centrală Universitară. Îmi aduc aminte cu mult drag, dar totodată și cu multă emoție, de vremea studenției mele, când intram în sala calculatoarelor unde aveam posibilitatea, destul de rudimentară pe vremurile acelea, de a accesa catalogul Aleph, nu întâmplător prima literă a alfabetul ebraic, și printr-un cuvânt să mi se deschidă, de fapt, un întreg univers de cultură, un univers de cărți, de informații, de materiale. De altfel, existau și acele fișe bibliografice pe care puteam să le accesez prin intermediul dulapurilor cu fișe. Dar astăzi nu mai este situația aceasta de a căuta efectiv fișă cu fișă, ci lumea digitală îți propune, prin intermediul unui cuvânt cheie, să descoperi atât de multă literatură. Așadar, ne aflăm într-un spațiu care este mai mult decât o bibliotecă, așa zice eu că este o biserică a culturii, pentru că atunci când intri într-o bibliotecă găsești foarte multe cărți, pe care eu le văd precum niște icoane ale gândirii. De altfel, cititorii sunt și la propriu niște pelerini, pentru că vin și pleacă, dar sunt într-o continuă căutare, într-o continuă călătorie pe acel *derekh*, cum spune termenul ebraic, calea care duce spre cunoaștere, care duce spre Dumnezeu. Iar liniștea sălilor, o liniște atât de fertilă, atât de fecundă, e liniștea care te conduce spre înțelegerea spațiului ca un spațiu, așa zice eu, liturgic, ca pe o liturghie pe care o face cititorul în fața logosului. De aceea, experiența noastră, a tuturor, în aceste zile nădăjduiesc că va fi cu adevărat o experiență a descoperirii cuvântului, a cuvântului scris, dar mai ales a Cuvântului întrupat, și fie ca binecuvântarea Cuvântului să fie lucrătoare în viața noastră, a tuturor. Mulțumesc!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumesc Părintelui Vatamanu! Și acum îi dau cuvântul domnului CS I dr. habil. Sorin Tașcu, directorul Institutului de Cercetări Interdisciplinare de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

CS I dr. habil. Sorin Tașcu: Vă mulțumesc, domnule academician! Domnule prorector, domnule profesor, sfințiți părinți, este o bucurie pentru mine astăzi, în calitate de director al Institutului de Cercetări Interdisciplinare, să vă spun câteva cuvinte. S-au spus deja cuvinte frumoase, dar nu s-a spus, poate, ceea ce îmi doresc eu să spun: dacă Institutul nostru a fost creat acum 6 ani, oficial vorbind, eu cred că Institutul nostru a fost creat mult mai devreme. A fost creat atunci când Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” a fost creat și a pus, practic, bazele a ceea ce avea să devină Institutul mai târziu. Așa cum Universitatea nu a fost creată cu toate facultățile astăzi existente, a fost creată cu câteva facultăți (patru, dacă nu mă înșel, Teologia era printre ele), care au pus bazele Universității noastre, la fel eu consider că și Institutul și-a pus bazele în anul 2009, când a fost creat acest Centru.

Vreau să felicit pe coordonatorul acestui Centru, doamna cercetător Mădălina Ungureanu, pentru tenacitatea, pentru energia cu care conduce acest grup, cercetările din acest grup, și nu putem să uităm nici pe colegii care fac parte din

acest grup și care sunt la fel de plini de energie, și eu mă bucur foarte mult, pentru că eu sunt fizician de profesie, și tot timpul exercițiul minții, setea minții, stea de cunoaștere m-au mânat în ceea ce am făcut, dar să nu uităm că există și acea sete a sufletului, există cercetare și în domenii care poate pentru unii nu merită o asemenea investiție. Vreau să spun că atât cât voi putea, ca director al Institutului, dar cred că suntem în asentimentul și domnului prorector și al domnului rector, vom sprijini aceste demersuri și aceste evenimente, cum este acest Simpozion și cercetarea în acest domeniu. Pentru că setea sufletului, cred eu, la un moment dat va învinge setea doar de cunoaștere științifică, din punctul de vedere al științelor exacte, cum le numim noi. Încă o dată, îmi exprim bucuria de a fi astăzi alături de dumneavoastră. Vă doresc un simpozion cât mai fructuos, discuții cât mai fructuoase! Mulțumesc!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumesc, domnule director Tașcu, pentru cuvintele frumoase și înălțătoare! Ceea ce vreau să vă mai spun este că eu apreciez foarte mult științele exacte: medicină, fizică, biologie, chimie, etc., fiindcă am fost educat în acest spirit – legea lui Ohm, legea lui Arhimede le știu din copilărie –, dar totuși, într-o universitate, contează mai ales isprăvile de natură culturală. Prin urmare, printr-un proiect ca „Monumenta linguae Dacoromanorum” lumea înțelege că ceva important s-a petrecut și va fi pomenit poate multă vreme de acum înainte. De asemenea, trebuie să menționez: colegii mei au mai făcut și alte isprăvi filologice recente, de exemplu au editat *Molțfelnicul* lui Dosoftei, în colaborare cu posesorul manuscrisului principal, Mănăstirea Putna, și acum se află în stadiul aproape final cu editarea *Octoihului*. Atât *Molțfelnicul*, cât și *Octoihul* sunt inedite, nu le-a mai cunoscut nimeni până acum. Colegii mei – cei patru colegi: Iosif, Mădălina, Maria și Veronica – au dat o ediție foarte minuțioasă.

Mulțumindu-le încă o dată colegilor mei, îi dau cuvântul Mădălinei, lider informal – înțeleg că de acum și formal – al grupului, care va prezenta punctul de vedere al organizatorilor acestui simpozion.

CS II dr. Mădălina Ungureanu: Stimate părinte consilier, stimate domnule prorector, stimate domnule director, distinși profesori, distinși oaspeți, dragi colegi, sau, cu o formulă mai simplă, care vă cuprinde pe fiecare dintre dumneavoastră și care are avantajul de a sublinia esența simpozionului nostru: „dragii prieteni ai MLD” (pentru că suntem deja o comunitate),

Simpozionul nostru a ajuns la a 14-a ediție, în timp ce Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum” a împlinit de curând 16 ani. În acești 16 ani, o singură dată nu a fost organizat evenimentul nostru anual, și anume în 2020, anul pandemiei, când lucrurile erau așa de confuze încât am preferat să amânăm. În anul următor, lucrurile nu erau revenite în făgașul lor și atunci am organizat ediția 2021 online. A fost o soluție de avarie, dar, în același timp, binevenită, pentru că ne-am dat seama (așa ne dăm seama

de importanța lucrurilor în absența lor) că ceea ce ne-a lipsit în ediția online a fost tocmai interacțiunea din afara sesiunilor propriu-zise de comunicări și atmosfera, schimbul viu de idei care se prelungește mereu în pauze, în timpul meselor și în perioadele de odihnă. Ne-am dat seama că în jurul simpozionului s-a constituit o adevărată comunitate, sunt participanți care vin la aproape fiecare ediție, cu care colaborăm și dincolo de simpozion și de editarea lucrărilor și pe care putem să îi numim pe drept cuvânt prietenii noștri.

Stimați prieteni ai simpozionului MLD,

O conferință nu este ușor de organizat și, în urmarea acestei idei, vreau să vă mulțumesc tuturor celor care ne ajutați an de an: partenerilor noștri – Mitropolia Moldovei și Bucovinei și Părintelui Mitropolit, care sprijină mereu conferința noastră în direcții multiple; colegilor și prietenilor de la Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide” al Academiei Române, Filiala Iași; colegilor de la Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu”, care ne găzduiesc cu amabilitate; celor de la Muzeul Municipal „Regina Maria” și de la Complexul Muzeal Național Moldova. Țin, de asemenea, să le mulțumesc colegilor mei de la Centrul „Monumenta linguae Dacoromanorum” pentru munca susținută și pentru implicarea necondiționată în ceea ce este considerat, pe drept cuvânt, așa cum a spus domnul rector în deschiderea simpozionului de anul trecut (citându-l pe domnul profesor Munteanu), un „brand” al universității noastre.

Nu în ultimul rând, recunoștința mea se îndreaptă spre cei care fac efortul de a veni la simpozionul nostru în mod repetat, adesea din afara Iașului și din afara României (domnul profesor Munteanu l-a amintit pe domnul profesor Jerzy Ostapczuk, decanul Facultății de Teologie de la Universitatea din Varșovia, care vine anul acesta a treia oară, dar sunt, de asemenea, colegi de la București, Târgoviște, Alba Iulia, care vin la noi frecvent), care au îngăduință față de micile noastre dezorganizări, față de întârzierile noastre și fac asta pentru că, îndrăznesc să cred, au același sentiment de apartenență la o comunitate pe care îl avem și noi.

Studiile de filologie biblică, adică de filologie care are ca punct de plecare textul biblic, nu constituie o noutate la nivel european – asta se poate vedea și din anvergura invitațiilor de la edițiile simpozionului nostru, care conduc sau fac parte din centre de cercetare de filologie și biblică cu o bogată istorie și tradiție, în Israel, Franța, Germania, Italia, Belgia, Spania, Bulgaria, Serbia și alte țări. La noi, acest tip de cercetare este mai nou, din cauza condițiilor istorice cunoscute; din acest punct de vedere, constituirea Centrului MLD a fost o acțiune de pionierat. Centrul are acum un profil științific bine conturat și recunoscut ca atare. Filologia biblică este un câmp de cercetare cu deschidere interdisciplinară, spre domenii diverse și cât se poate de actuale, de la istoria și circulația ideilor, la migrație sau *digital humanities*. Grupul nostru are multe idei, avem parteneriate și planuri pentru cercetări viitoare. Sunt convinsă că

vom avea sprijinul conducerii universității pentru a ne putea diversifica direcțiile de cercetare, inclusiv prin cooptarea de tineri cercetători interesați de această vastă arie de cercetare, pe care să îi putem forma pentru a duce mai departe ceea ce a inițiat domnul profesor Munteanu și ne străduim să continuăm noi, cu sprijinul conducerii Institutului de Cercetări Interdisciplinare și al conducerii Universității.

Așadar, stimați prieteni ai simpozionului MLD, în numele meu și al colegilor mei, vă mulțumesc pentru bucuria pe care ne-o faceți an de an și vă doresc zile fructuoase la simpozionul nostru!

IN HONOREM EUGEN MUNTEANU

Lansarea volumului omagial *Biblica et Philologica. Studies in Honor of Eugen Munteanu*, edited by Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz, Mădălina Ungureanu, Hartung-Gorre Publishers, Konstanz, 2024.

Participanți: prof. dr. Wolfgang Dahmen, Universitatea „Friedrich Schiller” din Jena; CS II dr. Mădălina Ungureanu, CS dr. Ana Catană-Spenchiu, CS III dr. Iosif Camară, CS III dr. Maria Moruz, Centrul de Studii Biblico-Filologice „Monumenta linguae Dacoromanorum”, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

Oaspete de onoare: prof. em. dr. Eugen Munteanu, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași.

CS II dr. Mădălina Ungureanu: Următorul moment are în centru lansarea unui volum omagial pe care i l-am pregătit (că tot veni vorba de întârzieri, cu întârziere și acesta) domnului profesor Eugen Munteanu la împlinirea vârstei de 70 de ani. Aceasta s-a petrecut în 2023, dar volumul a fost gata abia la sfârșitul lui 2024, din binecuvântate pricini.

Invitatul nostru pentru acest moment este domnul profesor Wolfgang Dahmen din Jena, care este un prieten al grupului MLD, un prieten al domnului profesor, un foarte cunoscut romanist și românist și mentor al multora dintre noi.

Prof. Eugen Munteanu: Dragă Wolfgang, îți mulțumesc foarte mult, este o surpriză enormă pe care mi-o faci! Îți mulțumesc anticipat pentru tot ceea ce vei spune, dar mai ales pentru prezența ta!

Prof. Wolfgang Dahmen: Doamnelor și domnilor, dragi colegi, dragă prietene și coleg Eugen Munteanu, editorii volumului omagial *Biblica et Philologica* m-au rugat să spun, în acest format, câteva cuvinte despre cartea de față. Sunt foarte bucuros să dau curs acestei solicitări, deoarece am fost timp de 30 de ani un prieten apropiat și coleg al celui pe care îl onorăm cu *Biblica et Philologica*. Am descris deja prima noastră întâlnire în altă parte, dar îmi voi lua libertatea de a o repeta pe scurt aici. Era la Congresul Internațional de Limbi și Literaturi Romanice de la Palermo, în 1995. În drumul meu de la o prelegere la alta, m-am întâlnit cu Eugen Coșeriu, care m-a întrebat brusc: „Pot să vă prezint pe cel mai important lingvist român în viață?” Și apoi mi-a făcut cunoștință cu Eugen Munteanu. A fost începutul unei prietenii neîntrerupte, care a durat de atunci și care s-a extins curând la soțiile noastre și la Dinu, fiul lui Eugen și Gabi Munteanu. Ne-am descoperit foarte repede interesele și preferințele comune, științifice și neștiințifice. În acest context, am beneficiat și de

o particularitate pentru care niciunul dintre noi nu era responsabil: Universitatea „Friedrich Schiller” din Jena, unde am lucrat, și Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași au fost universități partenere încă din perioada comunistă. Pentru universitatea mea, este chiar cel mai vechi dintre toate parteneriatele pe care le are. Anul acesta se împlinesc 60 de ani, motiv pentru care rectorul Universității din Iași este așteptat să viziteze Jena luna aceasta. Acest lucru nu numai că ne-a permis să ne vizităm frecvent, dar a însemnat și că tu, dragă Eugen, ai fost profesor invitat la Jena pentru câțiva ani. Îmi amintesc cu mare plăcere de discuțiile și seminariile comune pe care le-am ținut cu această ocazie. Cu doar câteva zile în urmă am primit un mesaj de la un fost student care mi-a scris că se gândește des la cursul în care am citit versiunea română a *Alexandriei*. Nu numai că am tradus textul în limba germană, dar am găsit chiar și erori în edițiile existente din anii 1950. Iar acest complex include și faptul că tu, dragă Eugen, ai încurajat mai mulți dintre studenții tăi să studieze la Jena timp de un semestru sau chiar un an. Aceasta a fost, sperăm, o îmbogățire pentru tinerii universitari care au efectuat o astfel de vizită de studiu. Iar pentru studenții din Jena, care au putut să se împrietenească în acest fel cu colegii lor din România, și pentru profesorii implicați a fost, cu siguranță, o îmbogățire. Iar faptul că trei dintre cei patru editori ai volumului omagial *Biblica et Philologica* sunt, de asemenea, foști studenți la Jena mă umple de puțină mândrie, la fel ca și faptul că am fost adesea implicat în susținerea tezelor de doctorat aici, la Iași.

Biblica et Philologica este un titlu foarte potrivit pentru publicație, deoarece aceste două cuvinte rezumă cele mai importante elemente ale cercetării lui Eugen Munteanu, deși, desigur, trebuie menționate și alte domenii de cercetare. El a fost interesat, de la bun început, de cele mai vechi traduceri ale Bibliei în limba română; trebuie să ne amintim de lucrarea sa amplă *Lexicologie biblică românească*, care analizează vocabularul celor mai vechi traduceri ale Bibliei cu o precizie uimitoare și impresionantă. Și apoi, desigur, amplul proiect de editare a Bibliei de la București din 1688, inițiat de Paul Miron și pe care Eugen Munteanu l-a continuat cu multă vigoare împreună cu un grup de cercetători condus de el. La acestea se adaugă nu numai numeroase alte publicații, ci și faptul că a găsit formate instituționale pentru cercetarea celor mai vechi traduceri ale Bibliei. A fondat revista de profil „Biblicum Jassyense”, a lansat serii de cărți, a organizat colocvii etc. etc. Nu am cum să enumăr aici toate activitățile sale, dar trebuie subliniat clar că toate acestea sunt posibile doar pentru cineva care îndeplinește cel puțin trei condiții. În primul rând, trebuie să fie familiarizat cu Biblia și să aibă cunoștințe teologice. În al doilea rând, trebuie să aibă cunoștințe vaste de limbi, în special de limbile clasice, greacă și latină, precum și de slavonă și de limba română veche, iar cunoașterea altor limbi, cum ar fi rusa sau germana, este de asemenea importantă pentru a recunoaște paralelele. În al treilea rând, iar acest lucru ne aduce la titlul *Biblica*

et Philologica, condiția prealabilă este, desigur, o excelentă formație filologică. Conform sensului expresiei, un filolog este un *prieten al cuvântului*. Eugen Munteanu cu siguranță este. Iubește în mare măsură atât limba vorbită, cât și pe cea scrisă, dovedindu-se astfel un demn urmaș al unor excelenți filologi din Iași, precum Alexandru Philippide și Gheorghe Ivănescu, care au predat aici și au adus contribuții semnificative la cercetarea istoriei limbii române. Și, desigur, nu trebuie să-l uităm pe Eugen Coșeriu, despre care se știe că a studiat la Iași și față de teoria și metodologia căruia Eugen Munteanu s-a simțit întotdeauna îndatorat.

Tocmai am menționat trei condiții prealabile pe care cineva care se ocupă de cele mai vechi traduceri ale Bibliei trebuie cel puțin să le îndeplinească. Acest lucru este exprimat foarte clar în cele optsprezece texte din această publicație omagială. Există contribuții referitoare la chestiuni teologice, precum și filologice în legătură cu cele mai vechi traduceri ale Bibliei. Există studii privind traducerile într-o mare varietate de limbi – albaneză, cehă, franceză, germană, olandeză, poloneză, retoromană, sârbă, slavonă, slovenă și ucraineană. Nu în ultimul rând, găsim contribuții care tratează numeroasele noi posibilități oferite cercetării în prezent în era digitală. Publicațiile cu caracter omagial sunt adesea o colecție foarte eterogenă de studii care oferă doar o anumită coerență în ceea ce privește conținutul. Cu totul altfel stau lucrurile în cazul volumului de față, care oferă posibilitatea de a recunoaște, prin comparație, convergențele și divergențele celor mai vechi traduceri ale Bibliei în diferite limbi europene. Este, prin urmare, o mărturie remarcabilă a muncii profesorului Eugen Munteanu.

Faptul că a fost publicat aproape în același timp cu admiterea lui Eugen Munteanu în Academia Română este o coincidență deosebit de frumoasă. Personalitatea omagiată, profesorul academician Eugen Munteanu, trebuie, așadar, felicitată la fel de mult ca și cei patru editori: Iosif Camară, Ana Catană Spenchiu, Maria Moruz și Mădălina Ungureanu. Vă mulțumesc pentru atenție!

Prof. Eugen Munteanu: Mulțumesc foarte mult, dragă Wolfgang, pentru aceste cuvinte atât de meșteșugite – pentru că, după cum ați observat, stimați prieteni, Wolfgang nu numai că vorbește foarte bine limba română, dar o vorbește și artistic și precis. Mulțumesc încă o dată, sunt onorat enorm de aceste cuvinte și de prietenia ta. Nu este nicio rușine, bineînțeles, să mărturisești o prietenie și profesională și umană, așa încât, încă o dată, mulțumesc foarte mult. De asemenea, aș vrea să mulțumesc inițiativei celor patru colegi mai tineri, care au păstrat o taină desăvârșită, un secret desăvârșit, cum nu prea se întâmplă cu asemenea ocazii: în general afli ce ți se pregătește și-ți mai impui părerea... Ei au ținut un secret desăvârșit, ceea ce firește că mă onorează. De asemenea, le mulțumesc foarte mult și îi onorez pentru decizia aceasta de a invita să publice în volum specialiști de prim rang. Nu este la îndemâna oricui să vadă că, într-un volum omagial, găsește semnăturile unor specialiști „de rang zero” ai

specialității lui. Între autorii aceștia se numără, de exemplu, Jože Krašovec, Martin Maiser, Jerzy Ostapczuk și Emanuel Tov, care este patriarhul disciplinei noastre. E un sentiment care te cam copleșește, dar în același timp te și obligă. Mulțumesc foarte mult pentru dibăcia cu care ați reușit să obțineți aceste colaborări!

CS II dr. Mădălina Ungureanu: Voi continua eu cu prezentarea volumului, în numele colectivului editorial. Volumul *Biblica et Philologica* reprezintă un omagiu adus profesorului Eugen Munteanu, membru corespondent al Academiei Române, profesor emerit al Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, de către colegi, prieteni, discipoli, cu ocazia celei de-a 70 aniversări (2023). Volumul conține 19 studii pe subiecte legate de tradiția și transmiterea textului biblic în diverse perioade și spații geografice, subiecte în strânsă relație cu domeniile de cercetare preferate ale profesorului Eugen Munteanu. Dintre acestea, 10 studii sunt focalizate pe constituirea diverselor tradiții ale textului biblic și pe transmiterea acestuia prin traducere. Alte trei studii analizează din punct de vedere mai ales lingvistic traduceri ale textului biblic și constituirea terminologiei aferente. Două dintre studii urmăresc imagini care însoțesc textul biblic (hărți și gravuri). În sfârșit, trei studii discută avantajele și dezavantajele utilizării calculatorului în studiul biblic și prezintă două exemple de resurse electronice construite pentru studiul textului biblic și al modalităților sale de transmitere.

Cum a apărut ideea acestui volum?

Se poate spune că Eugen Munteanu a creat, propriu-zis, la Iași, prin doctoranzii săi, o școală de filologie biblică. Pornind de la ideea de a duce la capăt publicarea ediției Bibliei de la 1688 și având în vedere faptul evident că asta nu se putea face decât sistematic, printr-un proiect cu borne temporale și livrabile bine stabilite, profesorul a inițiat crearea unui cadru instituțional pentru acest lucru. Așa a apărut Centrul de Studii Biblico-Filologice „*Monumenta linguae Dacoromanorum*” care, alături de alte câteva proiecte, a constituit nucleul unui Departament de cercetări interdisciplinare în domeniul socio-uman (înființat chiar atunci, în 2009), mai târziu înglobat în nou-creatul Institut de Cercetări Interdisciplinare al Universității. Școala creată atunci este activă și astăzi prin publicații și prin simpozionul „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”. De-a lungul timpului, grupul nostru a stabilit contacte și legături cu grupuri similare de cercetare de la marile universități europene, inclusiv prin faptul că invitații la simpozion sunt cercetători renumiți, care conduc sau fac parte din astfel de grupuri cu tradiție. Cu mulți dintre ei am rămas în contact. Așa se face că, atunci când ne-am gândit la un volum dedicat profesorului nostru, a părut firesc să îi invităm să publice în el pe specialiștii care au participat la edițiile simpozionului, colegi cu preocupări din aceeași sferă,

prieteni ai noștri și ai profesorului Munteanu. Am fost recunoscătoare pentru generozitatea și amabilitatea cu care autorii au răspuns invitației noastre.

Prin urmare, printre autorii studiilor din volum se numără mari personalități ale biblicii și filologiei, ca, de exemplu, profesorul Wolfgang Dahmen, cunoscut romanist, prieten al profesorului Munteanu și al grupului nostru; profesorul Rudolf Windisch, de asemenea romanist – și românist, de la Universitatea din Rostock; Emmanuel Tov, profesor emerit al Universității de studii ebraice din Ierusalim (care semnează un foarte incitant studiu despre avantajele și dezavantajele utilizării computerului în studiul biblic); profesorul Martin Meiser, un foarte cunoscut biblist, de la Saarbrücken; profesorul Jože Krašovec, biblist, profesor emerit al Universității din Ljubljana; profesorul Tatjana Subotin-Golubović, de la Belgrad; profesorul Jerzy Ostapczuk, de la Universitatea din Varșovia; colegi din Cehia, Polonia, Franța, Austria; și, desigur, colegi și colaboratori din Iași, Cluj, Alba-Iulia, București. La volumul următor, îi putem adăuga aici pe profesorul Olivier Munnich, de la Paris, care a conferențiat la noi luna trecută; pe Sebastian Brock, de la Oxford.

Ce vreau să spun cu asta? Că domeniul studiilor de filologie biblică nu este unul marginal; că, deși în România el este relativ nou, în țările cu o îndelungată tradiție universitară astfel de studii se fac cu constanță de foarte multă vreme; că, deși la prima vedere ar putea părea astfel, el nu este deloc perimat, pentru că are ca obiect o componentă fundamentală a patrimoniului cultural și spiritual european, aflată în relație cu probleme importante ale societății actuale (migrație, identitate, valori); că are o mare deschidere internațională, prin faptul că studiază însuși felul în care au luat naștere și au fost difuzate idei care țin de identitatea culturală, spirituală și lingvistică; că are deschidere interdisciplinară (așa cum arată chiar subiectele abordate de studiile din volum); în sfârșit, că Universitatea nu a greșit atunci când a ales să sprijine instituțional și financiar proiectul inițiat de profesorul Eugen Munteanu. Astfel de grupuri de cercetare au un profil bine conturat, constituie o componentă importantă a cercetării în universitățile cu tradiție și un element de mândrie. Spre asta tindem și noi.

Închei mulțumindu-i profesorului pentru viziunea, energia și perseverența de care a dat dovadă atunci când a inițiat Centrul MLD; și pentru încăpățânarea cu care ne-a ținut împreună și cu care ne-a împins să facem lucruri, chiar și atunci (sau mai ales atunci) când am opus rezistență. Încăpățânarea domniei sale a dat roade, ceea ce se vede și prin volumul pe care îl prezentăm astăzi. Le mulțumesc, de asemenea, colegilor mei coeditori pentru răbdare, pentru munca asiduă și bine făcută.

Și dumneavoastră, pentru că sunteți prezenți în acest moment de sărbătoare.

CONFERINȚĂ INAUGURALĂ

THE SEPTUAGINT AND THE NEW TESTAMENT: SEPTUAGINT AS A BRIDGE BETWEEN THE OLD AND THE NEW TESTAMENTS

TAKAMITSU MURAOKA¹

University of Leiden, The Netherlands

My M.A. thesis written in Tokyo under the supervision of the late Prof. Masao Sekine was a study trying to show how a monosyllabic word, ὦς, of extremely high frequency (LXX 1965, NT 504), is used in the Greek Bible. For the sake of comparison, I have also investigated the use of this Greek word in other contemporary Greek documents.

Over 33 years I taught at three universities outside of Japan. Though I was appointed to teach and research Semitic languages, my interest in Greek has been with me all the time, and I occupied myself with it on the side. Some might wonder if research on how the German of Goethe is translated into Romanian constitutes a worthwhile object of scientific research.

Today I shall do my best to demonstrate that the Septuagint does indeed merit scientific attention, and it is enlightening in many a way. The International Organization for Septuagint and Cognate Studies established more than half a century ago boasts of nearly 800 members, holds an international meeting every three years and meets regionally in between, and publishes an annual. Since my retirement in 2003 I have been able to devote much research time not only to Semitic languages, but also to the Septuagint. Sixteen years ago, I had my *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Peeters, Leuven), a book of about 800 pages in the A-4 format, published. Nine years ago, *A Syntax of Septuagint Greek* (Peeters, Leuven), nearly 1,000 pages also in the A-4 format, saw the light of day.

More than one reason can be mentioned as to why I am so deeply involved in Septuagint research. One important reason is that this document represents an important bridge between the two Testaments. As a consequence of the successful campaign of Hellenisation launched by Alexander the Great Greek became an international language in the Mediterranean world, Northern Africa, the Near East, and even Pakistan. At home and in exchanges among locals alone traditional, local languages reigned supreme, whereas those who had dealings with foreigners found the reasonable command of Greek a practical necessity,

¹ Some LXX related publications by Takamitsu Muraoka: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven, 2009); *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* (Leuven, 2010); *A Syntax of Septuagint Greek* (Leuven, 2016).

just like English these days. When St Paul started his missionary work outside of the Holy Land, he would first seek contact with local Jewish communities. Members of such communities, with the possible exception of new arrivals from the Holy Land, those who had been there tens of years or the second or third generation would have had serious trouble with Hebrew and Aramaic, and such people would have been much more comfortable in Greek except those belonging to the local, religious elite.

It is generally thought that, in the first half of the third century BCE, the translation of the Old Testament into Greek was initiated to meet this crying need, though there were more motives for such an undertaking. It was natural that they had tackled the Pentateuch first, soon followed by the remainder of the Old Testament canon. Beside the apocryphal documents, other documents originally composed in Greek such as 3 and 4 Maccabees would subsequently be incorporated, making the final product quite a voluminous one, more voluminous than the Old and New Testaments put together.

What one is to bear in mind here is that, prior to the advent of Jesus Christ, the Septuagint must have deeply penetrated the Jewish society, and the majority of overseas Jews read their Old Testament in Greek. Gentiles who came into contact with those Jews and became proselytes and later Christians would no doubt have read the Greek Old Testament. This also holds for gentiles who heard the Gospel through St Paul and his colleagues and were converted to the Christian faith. Then, when St Paul says “Every scripture is inspired by God and is beneficial to teaching etc.” (2Tim 3:16), he must have meant the Old Testament text read by Timothy and all readers of this epistle in this Septuagint version.

It also follows that members of early churches read the Old Testament in the Septuagint. So did many New Testament writers. Though Greek had become a global language, the uneducated masses needed a Bible in their mother tongue. Thus the Septuagint was done into Coptic, Ethiopic, Armenian, Georgian, Arabic, and so on. Familiarity with, and good knowledge of, the Septuagint could enhance our understanding of the Greek language of the New Testament. I would also add that the matter is not concerned with the Greek grammar and vocabulary alone. Translation, whether oral or in writing, presupposes an interpreter’s or translator’s understanding of what he hears or reads in the foreign language concerned. The Septuagint, then, could be said to be the oldest commentary on the Old Testament. Let’s look at some concrete examples.²

² In this introductory section the definite article has been added, so *the* Septuagint. However, it is known that the first, pre-Christian translation would subsequently undergo revision in various stages.

A) Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

“In the beginning God made heaven and earth” (Gn 1:1)

I happen to know of no translation other than the Septuagint that translates the first verse of the Bible by using a common verb ποιέω denoting ‘to make’. St Jerome, in his Latin translation, says *creavit*. Theologians speak of *creatio ex nihilo*, ‘creation out of nothing’. The Hebrew verb used here, /bará/, occurs in Biblical Hebrew more than 50 times. Ignorance of such a common word would have disqualified the translator right ‘in the beginning’. Our translator, however, writes Εὐλογημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν “May Abraham be blessed by the most High God, who created heaven and earth” (Gn 14:19), where the Hebrew text uses a very common verb /qaná/ ‘to make’.

B) Love comes in more than one form

Some of you no doubt have heard or read that Greek has three words denoting love: nouns — /éro:s/, /filía/, /agápe:/ and the corresponding verbs — /eráo:/, /filéo:/, /agapáo:/. This matter has been intensively studied in the past, so much so that a small bookshelf might not be able to hold all books, journal articles, and encyclopaedia entries written and published on the subject. The first pair, ἔρωσ and ἐράω, roughly speaking, concerns love between humans, often between two genders, though, contrary to its derivative, *erotic*, does not necessarily imply sex acts. It occurs, however, only a few times in the Septuagint, and not at all in the New Testament. So, we shall concentrate here on the last two pairs.

/filía/ is said to be love between friends, whereas /agápe:/ relates not only to friends in the narrow sense, but also is said to derive from respect and care towards other people, and in that sense superior to /filía/. Paul mentions as virtues essential to Christians πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη “faith, hope, love” (1Cor 13:13), and accords the highest priority to love, for which he uses the word /agápe:/. When Christian believers are admonished to love one another, the verb used is /agapáo:/. So, Joh 15:12, 17, Ro 13:8. At Joh 13:14 this mutual love (/agápe:/) was introduced by Jesus as a new commandment as against the old of the Old Testament. In commending mutual love Jesus advises His disciples to seek a model in His love towards them: ‘as I loved you’ (Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἣ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, Joh 15:12). St Paul exhorts: “Husbands, love your wives, as also Jesus loved the church and gave

Himself up for her” (Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, Eph 5:25).³

We see that God’s love for the humankind is the best model of /agápe:/. This is not a teaching unique to the New Testament. God called Abraham ‘my beloved’ (σπέρμα Αβρααμ, ὃν ἠγάπησα Is. 41:8, ἔδωκας αὐτὴν σπέρματι Αβρααμ τῷ ἠγαπημένῳ σου 2Ch 20:7). Even earlier, Moses told his coreligionists that it was because of God’s love of Abraham and their descendants that He had led the children of Israel out of their slavery in Egypt to the promised land (διὰ τὸ ἀγαπήσαι αὐτὸν τοὺς πατέρας σου, Dt 4:37).

On the other hand, Jesus called His close disciples *friends* (/filos/) (ὁμᾶς δὲ εἶρηκα φίλους, Joh 15:15). So also “If you practise what I command you, then you are My friends” (vs. 14). Furthermore, He mentioned /filos/ and /agápe:/ in one breath: “there is no greater love (/agápe:/) than someone sacrificing his life for the sake of his friends (/filos/)” (μειζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ, vs. 13). This shows that the two notions are not mutually exclusive, but complement each other. The selection of the plural form (/filoi/) here is hinting at Jesus’ crucifixion.

The verb /filéo:/ is sometimes used in the sense of ‘to kiss’ as an expression of affection. By contrast, /agapáo:/ is never so used. This, however, does not have to mean that the latter is about a superior love, Platonic love as against erotic love. /agapáo:/ is used of a man madly falling in love with a woman as in “the extra seven years Jacob slaved for Rachel’s father looked so short in his eyes, because he was so much in love (/agapáo:/) with her” (ἐδούλευσεν Ἰακωβ περὶ Ραχὴλ ἔτη ἑπτὰ, καὶ ἦσαν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς ἡμέραι ὀλίγαι παρὰ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν αὐτήν, Gn 29:20). The same is true of a love-song sung by a young couple (Ct 3:2-4). This verb is also applied to a geisha’s customers or lovers (ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ σὲ συνάγω πάντας τοὺς ἐραστάς σου, ἐν οἷς ἐπεμίγης ἐν αὐτοῖς, καὶ πάντας, οὓς ἠγάπησας, σὺν πᾶσιν, οἷς ἐμίσεις, Ezk 16:37).

There is an important difference between the two Greek verbs under discussion here. /filéo:/ is something that arises in your heart naturally and by itself. Hence it is hardly ever used in the imperative. By contrast, as shown in some of the examples quoted above, /agapáo:/ can be something you are commanded to do. Jesus taught: “Love your enemies and pray for those who persecute you” (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, Mt 5:44), something that goes against your inborn grain, something that we can and should strive to practise by relying on One who gave up His life for us. As just noted, Jesus introduced mutual love as a new *commandment*, and we shall see later that He summed up the entire biblical ethics under two *commandments* of the love for God and the love for neighbours. It is interesting to note that /filéo:/ in the sense of ‘to kiss’ is used

³ Here the apostle is not speaking of mutual love, for he exhorts wives to obey their husbands (vs. 22).

in the imperative twice in the Septuagint (Ἐγγισόν μοι καὶ φίλησόν με, τέκνον, Gn 27:26; Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ, Ct 1:2).

Here is another important matter: Biblical Hebrew has virtually only one word that denotes love. One may love God, neighbours, pets, tangible objects or intangible ideas, e.g. food (Gn 27:4), wine (Pr. 21:17), money (Ec 5:9), wisdom (Pr 29:3), righteousness (Is 61:8), longevity (Ps 34:13), idle slumber (Pr 20:13), and so on.

This imbalance between Hebrew and Greek makes interesting the Septuagint rendition of Jacob's attitude towards Joseph born from his favourite wife, Rachel, and his brothers as described at the start of Gn 37. The Hebrew text may be rendered as "And Israel loved Joseph best of all his sons, because he was a son born to him in his old age, and he had a multicoloured tunic made for him. And his brothers noticed that their father loved him better than all his brothers, and they hated him and could not speak to him calmly" (vs. 3-4). The Hebrew text uses here one and the same verb, /ahāv/, for 'loved' twice over with the same subject (Israel) and object (Joseph). The Septuagint, however, varies the translation: /agápaο:/ in vs. 3 Ἰακωβ δὲ ἠγάπα τὸν Ἰωσηφ παρὰ πάντας τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ, but /filéo:/ in vs. 4 ἰδόντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ὅτι αὐτὸν ὁ πατήρ φιλεῖ ἐκ πάντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ.

Another interesting detail here is the use of two distinct verbs in Vulgata, the Latin translation completed by Jerome (347-420), a renowned theologian and biblical scholar. He was dissatisfied with the then current Latin Bible, which had been translated from the Septuagint. He saw the need of a new translation based squarely on Hebrew and Aramaic. For this purpose he went to the Holy Land, settling in Bethlehem to receive instruction from local rabbis. His fundamental philosophy of this translation project was *Hebraica veritas*, 'Hebrew truth'. His selection of two verbs to render /ahāv/ here is therefore all the more striking. Both Jerome and the Septuagint translator may have observed that vs. 4 is written from the perspective of Joseph's brothers. Jerome's selection of the passive voice accords nicely with this perspective: "when his brothers saw that he was loved (*amaretur*) better than all his brothers".

Our two Greek verbs are used in a dialogue conducted between Jesus and Peter on the shore of the Lake Galilee after Jesus' resurrection. Jesus asked Peter: "Do you love (ἀγαπᾶς με) me more than these people (do)?," to which Peter answered "Yes, sir, You know that I love (φιλῶ σε) You" (Joh 21:15). Exactly the same exchange took place once more (vs. 16). In vs. 17, however, we read "Peter became sad, because He said the third time 'Do you love (φιλεῖς με) me?'" Jesus did not ask the same question three times. It is remarkable that Jerome should use here also two Latin verbs, which are the same as in Gn 37, and moreover the two verbs used in the Septuagint at Gn 37 match those here: /agápaο:/ = /dilígo/ and /filéo:/ = /ámo/. This is hardly arbitrary and whimsical on Jerome's part. As he was translating John 21, he must have been conscious

of Gn 37, as he had rendered it into Latin. Some New Testament scholars hold that John did not mean any semantic difference, but just changed the verbs for the sake of variety, thinking maybe that to repeat one verb six times over in such a proximity might look too crude and not imaginative enough. But I think otherwise. Just before His arrest in the garden of Gethsemane, after a meal with His disciples, He foretold them that they would all fall away when they witnessed what was going to happen to Him. Peter, however, was adamant that, even if these friends did fall away, and even if he had to die with Him, he would never ever say that he had nothing to do with Him. But when the verdict of death by crucifixion was announced, Peter emphatically declared that He, Jesus, was a total stranger to him. Here Jesus was seeking to find out where Peter now stood. He was probably hinting at what He had said to His disciples some time before: “there is no greater love (/agápe:/) than someone sacrificing his life for the sake of his friends (/fílos/)” (Joh 15:13). “Are you more than a friend to Me? Are you now willing to sacrifice your life for Me?” Jesus and Peter were speaking in Hebrew or Aramaic. It is not for nothing that an Aramaic dialect still being spoken today in Lebanon by a group of Christians, who are descendants of Jewish migrants from Galilee, has two distinct verbs for ‘to love’.

C) Biblical love as understood by a 19th-century Japanese politician cum soldier

The region of Japan, where I grew up, produced an outstanding politician cum soldier by the name of Takamori SAIGO (1828-77). His motto of life was summarised in a brief statement written with four Chinese characters.⁴ Its character-by-character English translation is “Revere heaven, love humans”. After his death a copy of the Bible in Chinese was found in his private library. As one who was very close to the Imperial house and fought for the restoration he would have considered it indiscreet to say in public that he read the Bible.

One day, when Jesus was asked by a contemporary Bible scholar which was the most important commandment in the Bible, He answered: “Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your thought. This is the most important and first law. The second is similar to it. Love your neighbour as being like you. On these two commandments depend the law and the prophets” (Mt 22:36-40). It is unlikely that this teaching of Jesus should escape Saigo’s eyes. How one ought to live, one’s *Lebensphilosophie*, taught in the thick Bible, has been reduced to these two principles. Jesus’ audience would have noticed that He was quoting from Dt 6:5 and Lv 19:18. In Lk 10:25-28 Jesus, when asked “What should I do to inherit eternal life?”, asked back “What is written in the Bible? You know, don’t you?” When the same answer came back, Jesus gave him the full marks. Let us note, however, that the Old

4. 敬天愛人.

Testament itself does not mention these two commandments as summing up the most important two, and they occur in two separate books. This is then Jesus' own reading of the Bible and He also determined which is the first and which is the second. It is remarkable that Saigo summed these two sentences up with four Chinese characters.

These two most important commandments both use one and the same verb, 'to love.' That is the case in the Hebrew original and in the Chinese Bible. As an Oriental, however, Saigo may have been uneasy with the notion of 'to love God.' Educated in the classical Chinese literature and philosophy he knew that the transcendental being is referred to as 'heaven.'⁵ Once he opted for *heaven*, the more appropriate verb to go with it was 'to revere' or 'to hold in respect'.

We may look at the story of the sinful woman meeting Jesus at Simon the Pharisee's (Lk 7:36-50). In order to correct the host Simon's view on her, Jesus told him a parable about two debtors, one with a debt of 50 denarii and the other owing 500 denarii. When their creditor saw that neither of them had a chance of repaying on time, he wrote the debt of both off. Jesus asked Simon which of the two would *love* the creditor better. It may be a subjective judgement on my part, but here, too, I am not quite comfortable with the idea of a debtor *loving* his creditor (τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν;). I would rather think that both debtors, especially the one who had the debt of 500 denarii⁶ written off, would be deeply impressed with the incredible generosity and loving concern displayed by the creditor and begin to respect him and strive to follow such a philosophy of life.

Moreover, this four-character motto of Saigo is registered in a forty-volume Chinese lexical encyclopaedia completed in 1716 in China. I have been informed⁷ that Emperor Kangxi, under whose reign this encyclopaedia came into being, had a scroll with this four-character statement *and* a seven-character statement exhorting to love people as one loves oneself and inscribed by himself hanging on the wall of his room. Another surprising detail is that he presented a board with the first, shorter statement inscribed to the Immaculate Conception Cathedral in Beijing. The local Catholic Church accepted the board with 'Revere Heaven,' and not 'Love God'!⁸

⁵ It is perhaps chance, but remarkable all the same that, also in Judaism, *heaven* is a substitute for *god*. Thus 'the kingdom of heaven' in Matthew is parallel to 'the kingdom of God' in the synoptic Gospels.

⁶ One denarius is said to what the average day labourer can earn by working one whole day.

⁷ By Mrs Dr Ying Zhang of East China Normal University in Shanghai.

⁸ I do not know whether Saigo's motto is a creation of his own or a quote from this Chinese lexicon or one of its source texts. It is to be noted in this context that in a Japanese book published after his death by his friends, who put together a total of 43

Here then we have a fascinating case of the Near East meeting the Far East.

It is generally accepted that in spite of his good command of Greek Luke was rather uncomfortable in Hebrew or Aramaic. There are evidences showing that he read the Old Testament in the Septuagint. One example is that when he writes about the birth of John the Baptist, he says: *καὶ ἤκουσαν οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς καὶ συνέχαιρον αὐτῇ*, Lk 1:58. The woman Elizabeth was married tens of years, but had never conceived. Both she and her husband Zechariah were very old. As he wrote about this famous miracle, the evangelist may have had on his mind the story of another old couple, Abraham and Sarah: *εἶπεν δὲ Σαρρα Γέλωτά μοι ἐποίησεν κύριος· ὃς γὰρ ἂν ἀκούσῃ, συγχαρεῖταί μοι*, Gn 21:6. There also the verb *συγχαίρω* 'to share joy, rejoice together,' a rather rare Greek verb, is used to express the reaction of kinsfolk and neighbours to the news of a barren woman giving successfully birth. Both babies were destined to play a very important role in the history of God's people.

Many parables told by Jesus are recorded in the three synoptic Gospels, which do share many parables between them. The most famous among them is found only in Luke: the parable of the prodigal son. One day, when the father spotted his dear son walking still at quite some distance away, the father immediately went into action: *καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. Ἦτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατήρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν*, Lk 15:20. I noticed that there are three verbs in the verse which also occur in Gn 33:4: *καὶ προσέδραμεν* Ἡσαυ εἰς συνάντησιν αὐτῷ καὶ περιλαβὼν αὐτόν *εφίλησεν* καὶ *προσέπεσεν* ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, καὶ ἔκλαυσαν ἀμφοτέροι. Among the three pairs of verbs used by the two authors there is a very small difference: simple verbs as against compound verbs. In these cases they mean basically the same thing. What is interesting here is not only that the two stories share same verbs, but they share an important theme. Both are stories about reconciliation. In both cases the victim, the injured side runs out to meet the wrongdoer. When Luke heard about this parable and started to put it down in Greek, he probably recalled the story of Esau reconciling with Jacob to welcome him back warmly, and Luke probably had this Septuagint story in his memory. When he started writing this parable, he must have deliberately used the three Septuagint verbs.

- 1) *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμὸν, πρὸς ἐπανάρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ* (2Tim 3:16).
- 2) *Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* (Gn 1:1).

statements attributed to him and sundry questions and answers, there is found one which elaborates this brief motto along the lines followed by Emperor Kangxi.

- 3) Εὐλογημένος Ἀβραὰμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν “May Abraham be blessed by the most High God, the creator of heaven and earth” (Gn 14:19).
- 4) Νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη (1Cor 13:13).
- 5) Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. (Joh 15:12).
ταῦτα ἐντέλλομαι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (Joh 15:17).
Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν (Ro 13:8).
- 6) Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (Joh 13:14).
- 7) Αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμὴ, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς (Joh 15:12).
- 8) Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς (Eph 5:25).
- 9) σπέρμα Ἀβρααμ, ὃν ἠγάπησα Is 41:8, ἔδωκας αὐτὴν σπέρματι Ἀβρααμ τῷ ἠγαπημένῳ σου (2Ch 20:7).
- 10) διὰ τὸ ἀγαπήσαι αὐτὸν τοὺς πατέρας σου (Dt 4:37).
- 11) ὑμᾶς δὲ εἵρηκα φίλους (Joh 15:15).
- 12) μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ (Joh 15:13).
- 13) ἐδούλευσεν Ἰακωβ περὶ Ραχηλ ἔτη ἑπτὰ, καὶ ἦσαν ἐναντίον αὐτοῦ ὡς ἡμέραι ὀλίγαι παρὰ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν αὐτὴν (Gn 29:20).
- 14) ἰδοὺ ἐγὼ ἐπὶ σὲ συνάγω πάντας τοὺς ἐραστάς σου, ἐν οἷς ἐπεμίγης ἐν αὐτοῖς, καὶ πάντας, οὓς ἠγάπησας, σὺν πᾶσιν, οἷς ἐμίσεις (Ezk 16:37).
- 15) ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς (Mt 5:44).
- 16) Ἐγγισόν μοι καὶ φίλησόν με, τέκνον Gn 27:26; Φιλησάτω με ἀπὸ φιλημάτων στόματος αὐτοῦ (Ct 1:2).
- 17) Ἰακώβ δὲ ἠγάπα τὸν Ἰωσήφ παρὰ πάντας τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ, ἰδόντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ὅτι αὐτὸν ὁ πατὴρ φιλεῖ ἐκ πάντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ (Gn 37:3-4). Vulg.: *Israhel autem diligebat Ioseph super omnes filios suos .. videntes autem fratres eius quod a patre plus cunctis filiis amaretur ..*
- 18) ἀγαπᾶς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ· ναὶ κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε Joh 21:15, 16; φιλεῖς με; ἐλυπήθη ὁ Πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον· φιλεῖς με; καὶ λέγει αὐτῷ· κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε (21:17). Vulg. *diligis .. amo; diligis .. amo; amas .. amo.*
- 19) τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν (Lk 7:42).
- 20) καὶ ἠκουσαν οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς καὶ συνέχαιρον αὐτῇ (Lk 1:58).
- 21) εἶπεν δὲ Σαρρα Γέλωτά μοι ἐποίησεν κύριος· ὃς γὰρ ἂν ἀκούσῃ, συγχαρεῖται μοι (Gn 21:6).
- 22) καὶ ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. Ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος εἶδεν αὐτόν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν (Lk 15:20).

- 23) καὶ προσέδραμεν Ἡσαυ εἰς συνάντησιν αὐτῷ καὶ περιλαβὼν αὐτὸν ἐφίλησεν καὶ προσέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, καὶ ἔκλαυσαν ἀμφοτέροι (Gn 33:4).

Why learn biblical languages?

We all know that the biblical languages are quite different from our mother tongues. Not only phonetically or graphically, but in vocabulary and grammar. Some of the differences aren't easy to understand. Even if you have understood them reasonably well, it can be quite a challenge to get to know how they function. But in Italian they say: Traduttore traditore. If we want to understand the Bible correctly and beneficially, we have no choice but to do our best to learn these languages. Studying them can be hard, but also pleasant. Every language has its own way of expressing things. Let me give some examples.

The first sentence in Ps 23:1 has only two words in Hebrew: יהוה 'the Lord' and צִיָּן 'my shepherd'. But they can be put in two different orders and then they express two different ideas about your relationship with God. In the original text we have the sequence <the Lord - my shepherd>, with which David is answering the question "Who is your shepherd?" The answer is there is nobody else who could function as my shepherd. The reverse order would be used to answer the question "What is the Lord to you?"

One day Jesus was invited to a dinner at home. When the meal started, a notorious woman walked in. She hadn't been invited, but the moment she spotted Jesus, she stood behind him, she began to cry, shower tears on His feet, dry His wet feet with her hair, kept kissing them hard, and anointed them with the ointment. In Lk 7:38 the Greek text uses six verbs, and all of them, with one exception (ἤρξατο), are in the present aspect: κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασεν καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειπεν τῷ μύρῳ. Luke wants to stress that she kept doing all these things continuously. Jesus told the host that she wouldn't stop kissing his feet after her arrival and more of her sins were forgiven than those of other people because she had shown her love so abundantly.

Like every Greek verb, εἰμί can be fully conjugated with hundreds of different forms. But unlike its equivalent in many European languages you don't have to add the subject pronoun as its subject. In the Gospel of John we find as often as fifteen times Jesus saying Ἐγὼ εἰμι so and so, e.g. ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ, 14:16. Here the evangelist himself tells us why he has added ἐγὼ; there is no other person about whom we can say ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ. John is focusing on the exclusive identity or monopoly of Jesus.

COMUNICĂRI

**EPISODUL „SOLOMON ȘI SAVILA” DIN *HRONOGRAF DEN ÎNCEPUTUL LUMII* – MS. 3517 (CCA. 1658-1661)
ÎN COMPARAȚIE CU ORIGINALUL GRECESC,
BIBLIA DE LA 1688 ȘI TEXTELE BIBLICE DIN MS. 45 ȘI MS. 4389***

MIOARA DRAGOMIR
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide”
Academia Română – Filiala Iași
mioaradragomir_2006@yahoo.com

Abstract: The section we entitled *Solomon and Savila* stands for yet another proof for the translation manner of *The Chronograph from the Beginning of the World* as compared to the original Greek text. An important aspect to indicate in this case too is the translator’s remarkable talent; he is very keen on details and proves great abilities in character depiction even in short texts such as the above by re-writing specific elements from the original version using various means of interpretation. Therefore, the present analysis reveals that by the above translation approach that we called *free interpretative translation*, the entire message of the Greek chronograph, and that of the Bible too, is restructured.

In the biblical texts, Savila’s words are meant to honour Solomon’s God as well as the power He bestowed on him for his wisdom, while Kigalas’ chronograph focuses more on Solomon’s human qualities, with a stress on his wisdom. As we have noticed, the translation clearly emphasizes these qualities and the narrator-translator offers a rich spiritual and moral portrayal of the aforementioned character by means of the encomion contained in Savila’s words, as an example for both the clergy and the laymen at the royal court.

Keywords: biblical section, interpretation, narrative approach.

I. Traducerea din greaca post-bizantină *Hronograf den începutul lumii* (cca. 1658-1661), realizată, în opinia noastră, de Nicolae Milescu Spătarul (XXXXXX), redă, între episoadele biblice, momentul venirii reginei din Saba la curtea regelui Solomon, despre care se vorbește în *Biblie* în cartea a treia a *Regilor*, capitoul 10, versetele 1-14. În *Hronograf*, acest episod este redat după cronograful grecesc al

* A Comparison Between ‘Solomon and Savila’ Section in the *Chronograph from the Beginning of the World* – Ms. 3517 (approx.1658-1661) and the Original Greek Version, the 1688 Bible and the Biblical Texts in Ms. 45 and Ms. 4389.

lui Matheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπό κτίσεως κόσμου...* (Veneția 1650)¹.

II. 1. Episodul numit aici *Solomon și Savila* se află în capitolul *Începătură de împărăția lui Solomon*, care ar fi trebuit să fie *Glava 30*, dar care nu este notată astfel în manuscris. Acest episod cuprinde sfârșitul f. 76^r, apoi f. 76^v în întregime și două treimi din f. 77^r, astfel încât putem spune că se întinde pe circa două foi de manuscris (Dragomir 2024, II, 192-193).

2. Acest episod se deschide cu prezentarea reginei din Saba. În K se vorbește pe scurt despre ea:

Καὶ βασίλισσα Σαβὰ, ἣ ὁποῖα ἐλέγετον ἄπο τοῦς ἔλληνας Σίβυλλα [ρβ'] = [Și împărăteasa Saba, pe care grecii o numesc Sibila].

Datorită înțelepciunii ei, această regină primește denumirea de *Sibilă*, în înțelesul vechilor greci. Traducătorul, însă, lărgeste prezentarea, insistând asupra importanței și localizării regatului ei, cu indicii de tip enciclopedic, care nu apar în original. Astfel, aflăm că „foarte era aceeaia o împărăteasă mare”, că regatul ei se afla „la margenea pământului”, ceea ce poate însemna foarte departe, și că acest regat se distinge prin faptul că acolo se află un anumit tip de aur, foarte scump, numit „sufir”. Totodată, pentru a-i prezenta numele, traducătorul contopește cele două informații din Kigalas, *Sava* și *Sivila*, și ajunge la un alt nume, aproape o poreclă, „Savila”.

Așijdirea și împărăteasa Savá, carea o chema elinește Savila, foarte era aceeaia o împărăteasă mare la margenea pământului, unde ieșe aurul cel scumpu, ce să chiamă sufiru f. 76^r (Dragomir 2024, II, 192).

Dar de unde știa traducătorul despre acel aur, din moment ce în K nu este pomenit detaliul respectiv? În episodul corespunzător, în B 1688, în ms. 45 și în ms. 4389, acest amănunt apare, dar sub formă de toponim, pe care traducătorul îl preia ca denumire a aceluia tip special de aur, foarte scump. Traducătorul dovedește, deci, o bună cunoaștere a textului biblic, în sensul că el consulta în paralel versetele și prelua din *Biblie* anumite detalii:

10.11. Și corabia lui Hirám, carea rădica aurul de la *Sofir*, au adus lêmne necioplite foarte multe și piatră cinstită (B 1688); aproape identic și în ms. 45 (10.11.); 10.11 Și corabiia lui Hiram, carea purta aur de la *Ofir*, aduse lêmne necioplite și pietri scumpe (ms. 4389).

¹ Nu am regăsit acest episod în sursa secundară a traducătorului, cronograful lui Dorotheos de Monemvasia, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας...*

În introducerea la acest episod, în versiunea românească a cronografului se spune că regina „ș-au în- // f. 76^v cărcatu 10 000 de cămile tot de aceale lucruri scumpe ș-au purcesu cu puteare mare”, amănunt care nu se află nici în K și nici în textele noastre biblice vechi. În acest punct, ca și în alte locuri, cel mai posibil a intervenit imaginația traducătorului, care a estimat la o cifră imensă bogățiile aduse de regină, pentru a-i sublinia puterea și, în acest fel, pentru a mări greutatea cuvintelor pe care ea le va spune, în final, despre Solomon.

După ce se precizează motivul venirii reginei din Saba la regele Solomon, la Ierusalim, și se elogiază înțelepciunea și faima fiecăruia, se mai prezintă o ultimă „ispitire” prin care regina pune la încercare iscusința gândirii lui Solomon. Secvența respectivă cuprinde, în esență, același moment narativ în K și în traducere, anume spălarea fețelor tinerilor, dar traducerea prezintă diferențe atât în detalii, cât și în structurarea narativă. Astfel, în K se spune:

Η δὲ ἀκόμη θέλοντας νὰ τὸν πειράσῃ, ἐσύναξεν πλῆθος παιδιῶν, ἀρσενικῶν καὶ θηλυκῶν, ἐφόρησεν ὁλονῶν ὅμοια ῥοῦχα ἦτον εἰς πάντα τὰ μέλη εἰς μίαν στολὴν, καὶ ἐγυρευσέν του νὰ τῆς χωρήσῃ τὰ ἀρσενικὰ ἀπὸ τὰ θηλικὰ [ρβ'] = [Încă mai voind să-l încerce, strânse mulțime de copii, de parte bărbătească și femeiască, purtând toți aceleași haine, gătiți la fel, și i-a cerut să deosebească partea bărbătească de cea femeiască].

În *Hronograf*, traducătorul afirmă că regina adusese copiii aleși pentru această încercare din regatul ei, ca pentru a sugera că totul fusese pus la cale din timp, înainte de întâlnirea cu Solomon. Traducătorul accentuează pe ideea de asemănare între băieți și fete și pe modul în care s-a procedat așa încât să se obțină un astfel de efect: au fost îmbrăcați la fel, iar părul a fost potrivit în aceeași manieră, astfel că era greu de deosebit care dintre ei erau băieți și care fete. Atât prin unele detalii ale pregătirilor, cât și prin prezentarea etapei finale, înaintea regelui și a mai-marilor norodului – „și-i adusără înaintea împăratului Solomon ș-a tot svatul” – se creează o atmosferă veridică, aceea de la curtea regelui, impresie întărită de formularea cerinței Savilei către Solomon, printr-un dialog care nu există nici în original, nici în textele noastre biblice vechi:

Iară Savila, dac-au vădzut așa, cum întru nimic nu putu prinde cu Solomon, încă vru să-l mai ispitească o dată, să-și mai vadză. Și adusasă Savila cu sâne feate curate, foarte tinere, și adusasă și cuconi, iar tineri, deopotrivă cu featele. Și învăță împărăteasa Savila să le răteadze părul capului tuturor într-un chip, și featelor, și cuconilor, și să-i îmbrace pre toți într-un portu. Și feaceră oamenii Savilei așa cum i-au învățat și-i adusără înaintea împăratului Solomon ș-a tot svatul. Și dzisă Savila cătră Sólomon: „Împărate, voiu să-mi spui, dentr-acești cuconi, carii sintu bărbăți și carele sintu feate? f. 76^v (Dragomir 2024, II, 192).

Modul în care Solomon iese din această dificultate este prezentat în cronograful grecesc foarte succint:

Καὶ βλέποντας τὰ ὁ Σόλομον ἐπρόσταξεν νὰ τοὺς φέρουν νὰ νίψουν τὸ πρόσωπον τοὺς. καὶ οὕτως τὰ ἀρσενικὰ ἔπλυνον τὸ πρόσωπον μὲ ἀνδρικὸν σχῆμα, τὰ δὲ θηλυκὰ μὲ σχῆμα ἀπαλὸν καὶ ταπεινὸν [ρβ´] = [ῒ, vâzându-i Solomon, porunci să aducă să-și spele fețele. Și, astfel, partea bărbătească își ștergea fața cu gesturi bărbătești, iar cea femeiască, cu gesturi delicate și smerite].

Traducătorul imaginează un moment de cumpănă și de gândire al lui Solomon, iar în dezlegarea acestei enigme, introduce o doză mai mare de concretețe („era vonici, că să spăla pre obraz și pre mâni tare ș-apăsatu”). În *Hronograf* există și un moment al verificării copiilor, pentru a se vedea dacă Solomon a avut dreptate.

Trebuie precizat că acest moment, al rezolvării enigmei propuse de regina din Saba lui Solomon, al modului de a deosebi fetele de băieți, nu apare în textele biblice vechi:

Iar Solomon multu s-au ciudit de aceasta și dzisă să le aducă apă să să speale înaintea împăratului. Și adusără de să spălară acei cuconi toț naintea împăratului și pricepu în loc Sólomon carii era vonici, că să spăla pre obraz și pre mâni tare ș-apăsatu, iar carele era feate, să spăla linișor și smearenu. Și dzisă Solomon de-i aleasără osăbi. Și trimisă de-i cercară și fu adevărat // f. 77^r cuvântul lui Solomon împăratu (Dragomir 2024, II, 192-193).

Vestita concluzie a reginei din Saba, privitoare la înțelepciunea lui Solomon, este prezentată de traducător în două secvențe, introduse într-o anumită manieră naratorială, ca și cum regina se va fi aflat într-un moment de grație și într-o postură ușor teatrală, în fața regelui, a curții și a slujitorilor („Și pentru acesta lucru multu s-au minunat împărăteasa Savila și dzisă într-audzirea tuturor” f. 77^r). Această declarație este întărită de intervenția naratorială ulterioară („Și iarăș dzisă” f. 77^r):

Și pentru acesta lucru multu s-au minunat împărăteasa Savila și dzisă într-audzirea tuturor: «Mai multe vădzuiu cu ochii miei decât am audzit cu urechile mele pentru împăratul Sólomon». Și iarăș dzisă: «O, preafericite Solomoane, preamundre și înțeleapte. Că iēste fericit și locul unde calcă talpele tale. Întrecuș pre toț înțeleptii de-nceputul lumii și până în veaci nu va mai naște nime dentru oameni potrivnic ție. O, ferice de șerbii și de șearbele carii stau înaintea ta de slujescu și audu cuvintele rostului tău ceale înțeleapte și mai dulci decât toate dulcețile. Că cuvintele rostului tău sintu izbăvire sufletului și vindecare trupului» f. 77^r (Dragomir 2024, II, 193).

Modalitatea în care traducătorul construiește discursul Savilei este un adevărat encomion, care depășește cu mult cele câteva cuvinte din originalul grecesc. Acest discurs este dezvoltat și destul de cuprinzător și în textele biblice (tipăritura și manuscrisele vechi românești). În *Hronograf*, însă, regina vorbește ca într-un text literar, introducând, prin interjecții și diferitele epitete adresate

lui Solomon și înțelepciunii sale, o anumită căldură sufletească și o mare admirație. Propoziția explicativă din final este un adevărat otpust, cu participare personală și, în același timp, cu generalizare. Acestea, precum și o afirmație dusă la paroxism, ca cea din explicativa „Că ieste fericit și locul unde calcă talpele tale”, reușesc să creeze un portret demn de un model uman viu, dar foarte greu de atins.

În K: Εἰς τοῦτο ἡ Σιβύλλα ἐξεπλάγη τὴν σοφίαν του, εἶπεν. «Ἀληθινὰ, περισσότερον εἶδον παρὰ ὅπου ἤκουα. Μακάριαι αἱ γυναῖκες, οἱ δούλοι ὅπου σοῦ παραστέκουν, καὶ ἀκούουσιν τοὺς λόγους τῆς φροντήσεως σου» [ρβ'] = [La acestea, Sivila s-a uimit de înțelepciunea lui. Adevărat, mai mult am văzut decât am auzit. Fericite femeile, robii care te slujesc și aud cuvintele înțelepciunii tale].

În B 1688 și în cele două manuscrise biblice, acest discurs al Savilei este, de asemenea, mai lung decât îl găsim în K – se întinde pe patru versete –, dar este altfel construit decât în *Hronograf*.

În B 1688: (10.6.) Și zise cătră Solomón împăratul: «Adevărat e cuvântul carele am auzit în pământul meu, pentru cuvântul tău și pentru înțelepciunea ta. (10.7) Și n-am crezut celora ce-mi grăia mie, până unde am venit; văzut-au ochii mei și, iată, nu iaste nici jumătate precum mi-au povestit mie; adaos-ai înțelepciune și bune cătră iale preste tot auzul carele am auzit în pământul meu. (10.8.) Fericite – muierile tale, fericite – slugile tale acêstea carii dvorescu înaintea ta pururea, cei ce aud toată înțelepciunea ta! Fie Domnul Dumnezeuul tău blagoslovit, carele au vrut întru tine ca să dea pre tine pre scaunul lui Israil! (10.9) Pentru căci iubêște Domnul Dumnezeu pre Israil să-l întărească în vêci și te-au pus pre tine împărat preste ei, ca să te faci judecată cu direptate și întru judecătîle lor!».

Ca pentru a răsplăti înțelepciunea lui Solomon și pentru a încununa sfârșitul vizitei sale, regina din Saba oferă lui Solomon multe daruri scumpe și rare, între care un leac atoatetămăduitor, realitate tradusă de Milescu prin „trupina valsamului”. Originalul grecesc se referă la rădăcina acelei plante, „καὶ τὴν ῥίζαν τοῦ οποβάλαμου”, despre care Kigalas oferă, în paranteză, explicații preluate de la Iosippos. În GHIOVANIS și în DNR nu am găsit acest cuvânt. Am aflat o explicație despre opobavlsamon în BAILLY (s.v.) „suc de baumier”, iar din LAROUSSE (2007) (s.v. *balsamier*) aflăm că această plantă este un „arbre d’ Afrique et d’ Amérique tropicales, dont l’ écorce produit des résines aromatiques avec lesquelles on confectionne des baumes”. Deci, mai aproape de adevăr ar fi traducătorul *Hronografului*, care, probabil, s-a gândit – cunoscând realitatea ca atare – la beneficiile directe ale plantei și la faptul că acestea rezultă din scoarță, adică din tulpina sa, și mai puțin la faptul că ea se va fi plantat în regatul lui Solomon prin rădăcină și se va fi înmulțit, astfel.

„Și scoasă de-l dăruie cu 1500 de talandzi de aur sufiru de cel ales, scumpu, și pietri scumpe cioplite, de multu preț, și dulceț scumpe, în tot fealiul. Și i-au mai dăruit trupina valsámului, carea au fostu lecuitoare de toate boalele câte sântu” f. 77^r (Dragomir 2024, II, 193).

În K: διδοντάς του χρυσίον τάλαντα ἑκατὸν εἴκοσι. Καὶ τὰ γλυκίσματα, καὶ τοὺς λίθους τιμίους. Καὶ τὴν ρίζαν τοῦ ὀποβάλαμου (ἄπο τὴν ὁποῖαν ἡ Παλαιστίνη ἔχη τοῦτο τὸ γεώργιον, ὡς λέγει ὁ Ἰώσηπος) ἐστράφη εἰς τὴν γῆν τῆς με πολλὴν ἔκπληξιν [ρβ´] = [dându-i aur, 120 de talanzi și dulcețuri și pietre scumpe și rădăcina balsamului (din care are Palestina, cum spune Iosip) și se întoarse la pământul ei, cu multă uimire].

În B 1688: (10.10) Și au dat lui Solomón 120 de talanzi de aur și îndulceturi multe foarte și piatră cinstită; n-au fost venit după îndulceturile acelea încă în mulțime, carele au dat împărăteasa Sava împăratului Solomón. (10.11) Și corabia lui Hirám, carea rădica aurul de la Sofir, au adus lămne necioplite foarte multe și piatră cinstită.

În B 1688 și în manuscrise nu se vorbește despre acest dar al Savilei, despre tulpina balsamului. De asemenea, atât în K, cât și în textele biblice, suma sau greutatea de aur ales este de 120 de talanzi, pe când în *Hronograf* se spune că Savila a dăruit 1500 de talanzi, pe lângă același aur scump, „sufiru”. Această cifră, fie este greșită, fie este o convertire a unităților de măsură, așa cum obișnuiește Milescu să facă și în *Istoriile* lui Herodot (HERODOT, 530-541). În manuscris a fost șters în acest loc și scrisă cifra 1500, deci este posibil să fie și o intervenție a copistului, care, însă, își permite foarte rar să denatureze cele copiate.

La plecare, în afară de daruri, regina Savila, așa cum se obișnuia, are și cuvinte de despărțire frumoase și vorbe de laudă la adresa împăratului și a regatului său și, desigur, avea să-și ia „ziua bună”, adică să salute de bun rămas, împreună cu toți cei care o însoțeau:

Și ș-au luat dzioa bună de la împăratul Solomon și multe laude și pohfale feace împăratului f. 77^r (Dragomir 2024, II, 193).

Acest moment ceremonios este introdus de Milescu, probabil sub influența multor momente de acest fel pe care le va fi trăit la curțile voievozilor și în ritualul clericilor și al boierilor. Nici în K și nici în textele biblice nu apar referiri cu privire la despărțirea Savilei de Solomon și întoarcerea în țara ei.

În textele biblice, însă, se vorbește în continuare și despre multele daruri oferite de Solomon Savilei, iar în *Hronograf* se spune că împărăteasa a dăruit multe lucruri scumpe nu numai regelui, ci și templului lui Solomon:

„Și dăruii besearecii Siónului multe odoară scumpe, și vășminte, și aur, și pietri scumpe și să dusă în țara ei, iarăș cu cinste mare” f. 77^r (Dragomir 2024, II, 193).

III. În episodul pe care l-am numit „Solomon și Savila” iese în evidență, o dată în plus, maniera de traducere a *Hronografului den începutul lumii*, pe care o descriem în comparație cu originalul grecesc. Ceea ce este remarcabil, și trebuie subliniat și de data aceasta, este talentul de scriitor al traducătorului, caracterizat prin atenție la detalii, prin forța de a construi personaje, chiar și pe întinderi mici de text, cum este aceasta, prin rescrierea anumitor elemente din original, utilizând diferite mijloace de expunere. Astfel, din analiza de față se poate observa că, datorită acestei maniere de traducere, pe care am numit-o *traducere interpretativă liberă* (Dragomir 2024, I, 132-143), este restructurat însuși mesajul cronografului grecesc și chiar cel al *Bibliei*.

Dacă în textele biblice mesajul celor spuse de Savila este îndreptat înspre recunoașterea slavei Dumnezeuului lui Solomon și a puterii pe care i-a acordat-o acestui rege pentru înțelepciunea lui, în K accentul cade pe calitățile lui Solomon, subliniind în special înțelepciunea lui. După cum am văzut, traducerea amplifică destul de bogat aceste calități, astfel încât traducătorul-narator, în encomionul pe care i-l face lui Solomon prin cuvintele Savilei, realizează un adevărat portret spiritual și moral al acestui personaj, demn de a fi urmat atât de cinul bisericesc, cât și de laicii de la curte.

Bibliografie

A. Izvoare

- B 1688 = *Bibliia Dumnezeiasca scriptură vêche și noauă, București, 1688, în Monumenta linguae Dacoromanorum. Pars I. Genesis*, Iași, (autorii volumului: Al. Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică).
- Dorotheos de Momenvasia, *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφόρους καὶ ἐξόχους ἱστορίας...*, (tipărit la Veneția, 1631); ediția consultată este din anul 1752.
- K = Matheos Kigalas, *Νέα σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν ἀρχομένη ἀπὸ κτίσεως κόσμου...*, tipărit în anul 1650, la Veneția.
- Ms. 3517 = Manuscrisul rom. nr. 3517 de la Biblioteca Academiei Române, care conține prototipul copiilor traducerii *Hronograf den începutul lumii* (fără foile de la început).
- Ms. 4389 = Manuscrisul rom. nr. 4389 de la Biblioteca Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament realizată (probabil) de Andrei Panoneanul în ediția *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars I. Genesis*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988 (autorii volumului: Al. Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică).
- Ms. 45 = Manuscrisul rom. nr. 45 de la Filiala din Cluj a Bibliotecii Academiei Române; conține traducerea Vechiului Testament efectuată de Nicolae Milescu Spătarul, copiată de Dumitru din Câmpulung în ediția *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars I. Genesis*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988

(autorii volumului: Al. Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică).

B. Literatură secundară

- BAILLY = A. Bailly, *Dictionnaire grec français*, Rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 2000.
- DNR = *Dicționar neogrec-român*, autori: Margarita Kondoghiorghi, Eugen Dobroiu, Ștefan Stupca, Antița Augustopoulos-Jucan, coordonare și redactare finală: Lia Brad-Chisacof, București, Editura Demiurg, 2000.
- Dragomir 2024 = *Hronograf den începutul lumii. O samă de învățături (ms. 3517 BAR)* Traducere atribuită lui Nicolae Milescu Spătarul, Ediție critică de Mioara Dragomir; Volumul I, *Notă asupra ediției. Studii. Glosar*, Presa Universitară Clujeană, 2024; Volumul II *Glava 6 – Împărăția altui Artaxerxu, Mână lungă. Glava 63, Textul transcris. Note și comentarii. Facsimile (f. 1^r – f. 125^v)*, Presa Universitară Clujeană, 2024; Volumul III *Începătură împărațiilor elinești. Glava 64 – Împărăția lui Arcadie, feciorul lui Theodosie. Glava 132, Textul transcris. Note și comentarii. Facsimile (f. 126^r – 243^v)*, Presa Universitară Clujeană, 2024; Volumul IV *Împărăția lui Theodosie cel micu. Glava 133 – Împărăția lui Ioan Țâmischi și cu ficiorii Theofanii. Glava 178, Textul transcris. Note și comentarii. Facsimile (f. 243^v – 439^v)*, Presa Universitară Clujeană, 2024; Volumul V *Împărăția lui Vasălie ș-a lui Costantin, ficiorii lui Roman, de al doilea rând. Glava 179 – pentru prietenii, învățatură, Textul transcris. Note și comentarii. Facsimile (f. 439^v – f. 608^v)*, Presa Universitară Clujeană, 2024.
- GHIOVANIS = Γιοβάνης Χρήστος, *Νέο λεξικό θησαυρός όλης της ελληνικής γλώσσας, Αθήνα, Παγκόσμιος εκδοτικός οργανισμός* (f.a.).
- HERODOT = Herodot, *Istorii* [traducere de Nicolae Spătarul], ediție îngrijită de L. Onu și Lucia Șapcaliu, prefață, studiu filologic, note, glosar de Liviu Onu, indice de Lucia Șapcaliu, București, Editura Minerva, 1984.
- LAROUSSE = *Le petit Larousse illustré en couleurs*, Paris, Larousse, 2007.
- MLD VIII, REG. III. = *Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia 1688, Pars VIII. Regum III. Regum IV*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014.

**DES MOTS ET DES SYNTAGMES BIBLIQUES
DANS LE *DICTIONNAIRE BILINGUE DE TERMES
CHRÉTIENS-ORTHODOXES, ROUMAIN-FRANÇAIS
ET FRANÇAIS-ROUMAIN****

FELICIA DUMAS

Université « Alexandru Ioan Cuza », Iași, Roumanie
felidumas@yahoo.fr

Abstract: In our paper, we aim to present the reasons behind the selection and inclusion of biblical words and phrases as lexicographical entries in the bilingual dictionary of Christian Orthodox terms, Romanian-French and French-Romanian, which we published in a second edition in 2020 by the Doxologia publishing house of the Metropolis of Moldova and Bukovina. The most important of these motivations was to indicate their biblical (and liturgical) equivalents in French in particular, with the aim of using them in specialised Christian Orthodox translations between the two languages (Romanian and French). We aim to study words and phrases such as *rugul aprins*, *chivotul legii*, *scăldătoarea Vitezda*, *lege*, *slăbănog* and others, together with their equivalents in French, whose biblical specificity is conferred by their use in discursive contexts in the Holy Scriptures in the two languages and cultures.

Keywords: biblical words and phrases; bilingual dictionary of Christian Orthodox terms, Romanian-French and French-Romanian; biblical (and liturgical) equivalents; specialized translations, Christian Orthodox in nature; French language.

Introduction

Lors de la rédaction du *Dictionnaire bilingue de termes chrétiens-orthodoxes, roumain-français et français-roumain* publié aux éditions Doxologia de la Métropole de Moldavie et de Bucovine (Dumas 2020), dès sa première édition (Dumas 2010), nous avons décidé d'accorder le statut d'entrées lexicales à quelques mots faisant partie de syntagmes utilisés dans les versions roumaine et française de la Bible, ainsi qu'à un syntagme nominal précis, à savoir *rugul aprins*, et, respectivement, *le buisson ardent*. La motivation la plus importante de cette décision a été celle de préciser les équivalences de nature biblique (et biblico-liturgique) de ces mots roumains en langue française surtout, dans le but de leur utilisation correcte dans des traductions spécialisées, de facture chrétienne-orthodoxe, en roumain et en français. Nous nous proposons

* *Biblical Words and Phrases in the Bilingual Dictionary of Christian-Orthodox Terms, Romanian-French a French-Romanian.*

d'étudier par la suite, des points de vue discursif et lexico-sémantique ce syntagme et les mots roumains suivants : *chivotul (legii)*, *scăldătoare (a Vitezda)*, *lege*, *slăbănog*, avec leurs équivalents français, dont la spécificité biblique est conférée par leur emploi dans des contextes discursifs faisant partie des traductions bibliques consacrées et confessionnelles dans les deux langues-cultures (Coracini 2010, Dumas 2024).

Le Dictionnaire bilingue de termes chrétiens-orthodoxes, roumain-français et français-roumain et sa rédaction

Comme nous l'avons déjà précisé en 2010, lors de la parution de sa première édition, le *Dictionnaire bilingue de termes chrétiens-orthodoxes* se propose de recenser, pour la direction roumain-français, la plupart des noms communs appartenant au vocabulaire religieux roumain, orthodoxe, avec leurs équivalents en langue française, qui relèvent de ce que nous avons appelé les quinze dernières années une terminologie religieuse, chrétienne-orthodoxe, individualisée dans la langue de Pascal et de Voltaire (Dumas 2009; 2010). Nous avons essayé d'y privilégier tous les champs sémantiques propres à la dimension spirituelle-liturgique et culturelle-rituelle de l'Orthodoxie, et pas seulement les termes théologiques, qui ont intéressé la plupart des lexicographes de l'espace culturel roumain. Le dictionnaire comprend, dans les deux directions (roumain-français et français-roumain) des mots considérés comme étant spécifiques à l'Orthodoxie, même si une grande partie d'entre eux se retrouvent – en français surtout – dans le lexique chrétien de base, considéré comme catholique romain dans la culture française. Par conséquent, cette notion de spécificité chrétienne-orthodoxe a été comprise dans un sens plutôt large, puisqu'en roumain elle se confond pratiquement avec l'essence même de notre langue-culture religieuse, chrétienne et chrétienne-orthodoxe en général. Tous les équivalents lexicaux français des mots roumains ont été extraits de sources caractérisées par cette spécificité confessionnelle, chrétienne-orthodoxe, rédigées ou traduites en langue française par une personnalité ecclésiastique à autorité théologique, liturgique et spirituelle incontestable, reconnue dans l'ensemble de l'Orthodoxie d'expression française. Toutes ces sources, mentionnées dans les sigles insérés au tout début du dictionnaire, font partie du corpus fondamental d'étude de la terminologie religieuse, chrétienne-orthodoxe individualisée en langue française. Comme nous l'avons mentionné dans l'Avant-propos du dictionnaire bilingue, ce corpus est composé tant de sources écrites – des offices et des livres liturgiques, des ouvrages de catéchèse, de théologie, de spiritualité, homilétique, des revues paroissiales –, que des entretiens (directifs, semi-directifs ou libres, non-directifs) avec des hiérarques, des moines, des moniales et des fidèles orthodoxes de France, corroborées aux résultats de plusieurs enquêtes lexicales de terrain accomplies notamment dans les communautés monastiques de Solan (monastère féminin consacré à la

Protection de la Mère de Dieu), Saint-Antoine-Le-Grand (monastère masculin, situé dans le Vercors, métochion, comme celui de Solan, du monastère de Simonos Petra au Mont Athos, tous les deux étant fondés par le père archimandrite Placide Deseille), et de la Nativité de la Mère de Dieu (ou monastère du Ricardès, monastère féminin, de juridiction roumaine, mais dont toute la communauté est française).

En tant que traductrice des textes de théologie et de spiritualité orthodoxe du français en roumain et du roumain en français, nous nous sommes rendue compte de la nécessité absolue d'insérer dans ce dictionnaire des mots et des syntagmes employés dans des contextes bibliques avec des équivalences lexicales bien précises, notamment en langue française. Ce sont ces mots et ces syntagmes que nous appellerons ici bibliques, à cause de leur utilisation culturellement traditionnelle dans le texte de l'Écriture Sainte, dans les deux langues-cultures, français et roumain. Ils relèvent de la spécificité chrétienne-orthodoxe par leur insertion discursive dans des traductions confessionnelles de la Bible, chrétienne-orthodoxe en roumain, et largement œcuméniques en français. Nous rappelons ici que par traduction confessionnelle du texte sacré de la Bible nous comprenons une traduction religieuse réalisée par des traducteurs ecclésiastiques confirmés et légitimes (à autorité théologique et ecclésiastique, donc), à destination liturgique et pastorale, c'est-à-dire accomplie afin d'être utilisée dans le culte de l'Église chrétienne qui l'autorise et la valide institutionnellement dans ce sens (Dumas 2022).

C'est parce qu'ils sont utilisés dans la traduction synodale de la Bible, en usage dans l'Église Orthodoxe, que les mots et les syntagmes *rugul aprins*, *chivotul (legii)*, *scăldătoare (a Vitezda)*, *lege*, *slăbănog*, ont été considérés comme ayant une spécialisation discursive orthodoxe et ont été insérés en tant qu'entrées lexicales dans le dictionnaire bilingue spécialisé. Autrement dit, c'est la contextualisation discursive de leur utilisation et les référents bibliques précis auxquels ils font référence qui leur confèrent un sens spécialisé, qui n'est pas présent de façon intrinsèque dans leurs significations habituelles, non marquées religieusement.

Les syntagmes roumains *rugul aprins* et *chivotul legii* et leur spécialisation biblique

En langue roumaine, le syntagme *rugul aprins* a une signification biblique précise, puisqu'il est employé dans la Bible, où il fait référence au buisson qui brûlait sans se consumer, que Moïse a vu sur le Mont Horeb (Exode 3:2-5), forme de théophanie dont il fut le bénéficiaire dans l'Ancien Testament. Dieu lui apparut donc au Mont Sinaï (ou Horeb), dans un buisson ardent, qui brûlait sans se consumer, lui révéla Son Nom (Exode 3:14) et lui confia la mission d'aller voir Pharaon et lui demander de libérer le peuple d'Israël, en le laissant sortir d'Égypte (Exode 3:7-14). Le christianisme a vu dans le buisson ardent un

symbole de la Mère de Dieu, tant dans l'Orthodoxie, où un acathiste lui a été consacré par le moine Daniil Sandu Tudor – l'Acathiste du Buisson ardent – et dont nous avons déjà parlé lors de ce colloque (Dumas 2023), que dans le Catholicisme romain (Le Tourneau 2005, 101).

Rencontré dans une texte roumain soumis à une traduction en langue française, ce syntagme ne peut pas être traduit littéralement, ni avec l'aide d'un moteur ou programme de traduction, puisque les versions obtenues de la sorte seraient inexactes et hilaires, ni avec des dictionnaires bilingues. Tant « google translate », que « deepL » proposent comme équivalent de *rugul aprins*, **le bûcher brûlant*, sur la base d'une traduction littérale, mot à mot¹. Il est évident que cette version est profondément différente de l'équivalence biblique exacte du syntagme *rugul aprins* en langue française, à savoir *le buisson ardent*. C'est ainsi qu'il est employé dans le livre de l'Exode dans la *Traduction œcuménique de la Bible*, ainsi que dans les traductions catholiques et protestantes de l'Écriture Sainte. C'est ainsi qu'il est utilisé aussi dans la version française de l'Acathiste à la Mère de Dieu, « Mère de la prière continuelle », qui porte le même nom qu'en roumain : l'Acathiste du Buisson ardent², traduction réalisée par le père archimandrite Placide Deseille. D'ailleurs, le syntagme français est employé tel quel dans le TLFi dans les entrées consacrées à l'adjectif *ardent*, *ardente*, et au substantif *buisson*, où il est fait mention de son usage religieux.

Il est donc évident qu'en roumain comme en français, les deux syntagmes nominaux *rugul aprins* et *le buisson ardent* ont des structures fixes et culturellement fixées pour leur usage biblique. C'est pour toutes ces raisons que nous avons décidé de l'introduire tel quel, en tant que syntagme-entrée lexical dans le dictionnaire bilingue roumain-français, de termes chrétiens-orthodoxes, afin de lui préciser l'équivalence correcte et exacte en langue française :

Rugul aprins s.n. 1. Denumirea unei mișcări de pietate creștină din anii 1946 centrată pe rugăciunea neîncetată, pe rugăciunea lui Iisus, din jurul mănăstirii Antim din București, formată din teologi și intelectuali, ce face referire la rugul văzut de Moise în Vechiul Testament, care îl avea în el pe Dumnezeu, rug ce ardea fără să se consume: **buisson ardent** (s.n.). *J'ai beaucoup entendu parler du mouvement du « buisson ardent » de Bucarest, bien sûr.* CED. 2. În Ortodoxie, metaforă pentru Maica Domnului, simbol al rugăciunii neîncetate, reprezentată

¹ Les dictionnaires bilingues roumain-français mentionnent comme équivalents du nom roumain *rug*, les noms français *ronce* et *églantier*, ainsi que *bûcher*, pour le substantif homonyme qui désigne effectivement un type de bûcher en langue française. (Haneș 1974, 1101). Aucune mention du substantif *buisson* qui désigne « une touffe de végétation arbustive, sauvage, généralement épineuse et improductive » (TLFi).

² Publié dans *Recueil d'Acathistes*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, métochion de Simonos Petra, 1996, p. 81-91.

ca un rug aprins și în iconografie: **buisson ardent** (s.n.). *L'Acahiste du buisson ardent est l'œuvre d'un moine roumain, le P. Daniel, mort dans les geôles communistes. La traduction en a été réalisée également vers 1960 à l'abbaye de Bellefontaine, par un moine orthodoxe roumain qui y séjournait, avec la collaboration d'un moine de l'abbaye. Elle a été révisée ensuite à Sihastria (Roumanie) par le P. Pétronie Tanase, aujourd'hui higoumène du Skite roumain de Prodromou au Mont Athos. RA. Acahiste du Buisson ardent, kondakion I : Quelle est celle-ci, pure et blanche comme l'aube ? C'est la Reine de la prière et son incarnation, Princesse porphyrogénète et Dame du matin, Fiancée du Consolateur qui transfigure la vie. Vers toi nous courons, brûlés et consumés de désir. Accordons d'accéder à la sainte montagne du Thabor, et deviens pour nous aussi ombre et rosée, toi que la grâce couvrit de son ombre, afin que notre nature obtienne à son tour d'être renouvelée par un engendrement charismatique, et que, tous ensemble, avec la création entière, nous nous exclamions, profondément inclinés : Réjouis-toi, Epouse, Mère de la prière continue.* RA. (Dumas 2020, 275).

La spécialisation biblique de ce syntagme nominal est soulignée par l'insertion des deux contextes larges d'emploi de son équivalent français, qui sont ainsi des contextes explicatifs, ainsi que par l'élargissement de sa définition lexicosémantique vers une définition culturelle-encyclopédique. Quant à sa spécialisation orthodoxe, elle est justifiée par la relation avec l'Orthodoxie d'expression roumaine et l'Acahiste consacrée à la Mère de Dieu en tant que symbole du buisson ardent, dans la culture religieuse roumaine. Afin de rester conséquente et fidèle à notre option lexicographique, nous avons accordé aussi le statut d'entrée lexicale au syntagme français équivalent, dans la section français-roumain du dictionnaire bilingue :

Buisson ardent s.n. 1. Métaphore employée pour désigner la Mère de Dieu, symbole de la prière incessante, représentée dans l'iconographie aussi comme un buisson non consumé par le feu ; un acathiste du buisson ardent a été créé par un moine roumain et reproduit dans le Recueil d'acathistes paru au Monastère Saint-Antoine-Le-Grand (RA): **rugul aprins** (s.n.). *Scris în anul 1948 de poetul Sandu Tudor, care s-a călugărit la Mănăstirea Antim, cu numele de monahul Agaton, Imnul Acatist al Maicii Domnului a fost corectat și stilizat la Sfânta Mănăstire Rarău, în fața Icoanei Făcătoare de Minuni a Maicii Domnului, pe când poetul era stareț și primise marea schimă monahală, sub numele de Ieroschimonahul Daniil Tudor. Imnul Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului este un imn închinat Maicii Domnului, care prin adâncimea lui teologică întrece tot ceea ce s-a scris până acum, referitor la locul și rolul pe care îl are Maica Domnului în efortul nostru de înduhovnicire. El nu este doar un simplu „acatist”, ci „Imn Acatist”, ceea ce este mai mult decât o cântare. OIOI.* 2. Mouvement de piété chrétienne des années 1946 organisé autour du monastère Antim de Bucarest (initié par un moine russe), qui pratiquait la prière du cœur, formé de théologiens et d'intellectuels, et dont le nom fait référence au buisson vu par Moïse, qui contenait Dieu et qui brûlait sans se consumer : **rugul aprins** (s.n.). *Printre supraviețuitorii „Rugului aprins”, dintre care mulți au făcut ani grei de*

temniță comunistă, se mai află doctorul Nicolau, părintele Sofian, profesorul Elian și câțiva dintre cei mai tineri din studenții de atunci. DECR. (Dumas 2020, 412).

De manière analogue et parallèle, la spécialisation biblique de ce syntagme est illustrée par les définitions culturelles, religieuses et encyclopédiques qui lui sont proposées, ainsi que par les contextes d'emploi de son équivalent roumain.

Le syntagme nominal *chivotul legii* fait également référence à l'univers rituel de la Bible ; les deux programmes de traduction, « deepL » et « google translate », lui proposent le même équivalent en français, **l'arche de la loi*, une traduction littérale pour le deuxième mot, et plutôt correcte pour le premier. Mais, dans son ensemble, cette proposition de traduction est incorrecte, puisque discursivement, culturellement et rituellement inexacte. On ne peut pas non plus faire confiance aux dictionnaires bilingues, roumain-français, afin de lui identifier une équivalence exacte ; pour le nom *chivot*, y sont proposés les équivalents suivants : *ciboire* et *ostensoir* (Haneș 1974, 829), deux objets liturgiques, certes, mais utilisés dans la pratique liturgique catholique.

Pour toute personne initiée dans la lecture de la Bible en roumain, le syntagme *chivotul legii* désigne un objet rituel précis, dont il est fait mention dans le livre de l'Exode, construit par Moïse, sur l'ordre de Dieu, pour y garder les tables de la Loi (Exode 25, 10), signe de l'Alliance de Dieu avec les hommes. En langue française, dans le même livre de l'Ancien Testament, cet objet rituel précis est appelé *l'arche d'alliance*, syntagme qui représente l'équivalent discursif de facture biblique de *chivotul legii*.

Nous avons introduit le syntagme roumain à l'intérieur de l'entrée lexicale consacrée au nom *chivot*, dont l'équivalent liturgique orthodoxe précis est *tabernacle* :

chivot n. Obiect liturgic ce are forma unei biserici în miniatură, care stă în permanență pe Sfânta Masă din altar și în care se ține împărtașania pentru bolnavi: **tabernacle** (m.). *Sur l'autel nous voyons un chandelier allumé aux moments des célébrations... Sur l'autel sont aussi posés un évangélaire et une croix... des parcelles du corps du Christ sont gardées afin d'être portées aux malades... Elles sont conservées dans le tabernacle.* EMDPC. || sin. **artophore** (m.). *Artophore: tabernacle en forme de petite église ou bien coffret encastré sous une aile de la colombe eucharistique où l'on conserve un agneau consacré et imbibé du précieux sang pour la communion des malades.* SNS. || ~ **ul legii** (s.n.). Semnul alianței dintre Iahve și poporul său, Israel; chivot ce conține tablele legii primite de Moise pe Muntele Sinai: **l'arche d'alliance** (s.n.). *C'est dans le livre de l'Exode que nous trouvons le récit de la construction de l'Arche d'Alliance. En effet, Dieu avait ordonné à Moïse de construire une arche pour contenir les tables de la Loi (Exode 25, 10), signe de l'Alliance de Dieu avec les hommes. C'est l'Arche d'Alliance – ou du Témoinage.* VTO. (Dumas 2020, 177).

Nous avons procédé de la même façon dans le cas du nom *arche*, introduit dans la section français-roumain du dictionnaire bilingue, en tant que nom principal du syntagme biblique *l'arche d'alliance* :

arche f. || **l'~ d'alliance** (s.n.). Signe de l'alliance entre Yahvé et son peuple Israël; Dieu avait ordonné à Moïse de construire une arche pour contenir les tables de la loi et qui allait devenir le signe de cette alliance entre Lui et son peuple: **chivotul legii** (s.n.). *Chivotul legii era cel mai important obiect de cult din Cortul adunării sau Cortul mărturiei (sanctuarul iudaic), ambele construite după indicațiile lui Iahve (Dumnezeu), când i-a dat lui Moise tablele legii.* DECR. (Dumas 2020, 399).

Leur spécialisation biblique est attestée discursivement par les deux contextes larges de leur emploi de cette facture, biblique, en roumain et en français, extraits de deux sources chrétiennes-orthodoxes à autorité incontestable: le VTO, le *Vocabulaire de théologie orthodoxe*, rédigé par l'équipe de Catéchèse orthodoxe, et respectivement, le DECR, le *Dictionnaire encyclopédique de connaissances religieuses (Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase)*, rédigé par le théologien liturgiste roumain Ene Braniște avec son épouse (Braniște 2001).

D'autres mots bibliques et leurs équivalents français

Le nom roumain *lege* apparaît dans deux autres syntagmes bibliques à usage liturgique et théologique aussi, *legea nouă* et *legea veche*. C'est au niveau syntagmatique d'ensemble que l'on peut parler d'une spécialisation biblique, à cause de leurs emplois dans le discours théologique et exégétique portant sur les deux « parties » de la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament. Les deux syntagmes sont employés aussi dans de nombreux textes liturgiques, de théologie ou de spiritualité orthodoxe, en vertu justement de cette spécialisation biblique (de type désignatif) dont ils sont porteurs. Lorsque ces textes sont soumis à une traduction en langue française, les versions proposées pour les deux syntagmes doivent être équivalentes du point de vue biblique et religieux-rituel; autrement dit, ils ne peuvent aucunement y être traduits de façon littérale. Le programme de traduction « deepL », plutôt fiable et l'un des meilleurs du marché traductif automatique, les traduit de façon purement littérale, sous les formes **l'ancienne loi* ou **la loi vieille*, et respectivement, **la loi nouvelle*.

Afin d'attirer l'attention sur la spécialisation biblique et rituelle-liturgique dans l'Orthodoxie (où le syntagme *legea nouă* est utilisé dans les prières de l'épiclese des Liturgies eucharistiques) des deux syntagmes roumains dans de nombreux textes chrétiens-orthodoxes, nous les avons introduits dans le *Dictionnaire bilingue*, dans la section roumain-français, à l'intérieur de l'entrée *lege*, considérée comme mot de base et « noyau » sémantico-lexical (et rituel) des deux syntagmes :

lege f. || ~a **nouă** (s.n.). A doua parte a Scripturii, Noul Testament ; religia creștină: **la nouvelle alliance** (s.n.). *Jésus fait entrer l'homme dans une alliance nouvelle et définitive, scellée par son sang versé sur la croix.* LMC. || ~a **veche** (s.n.). Vechiul Testament, legea dintre Dumnezeu și poporul său înainte de venirea lui Hristos: **l'ancienne alliance** (s.n.). *Dans le christianisme, on appelle Ancien Testament, Alliance, ou Ancienne Alliance l'ensemble des écrits de la Bible antérieurs à la vie de Jésus, laquelle est relatée dans le Nouveau Testament.* OW. (Dumas 2020, 167).

En revanche, nous n'avons pas considéré nécessaire d'accorder le même statut d'entrée lexicale spécialisée au nom français *alliance*, l'équivalent du nom *lege* dans les deux syntagmes mentionnés. Puisque son emploi dans les syntagmes *l'ancienne alliance* et *la nouvelle alliance* n'est pas porteur d'une spécialisation biblique extrapolée dans des textes liturgiques ou de facture théologique et spirituelle, de manière discursive aussi évidente en langue française et visible culturellement qu'en langue roumaine. Autrement dit, le nom français *alliance* ne comporte pas d'acceptions religieuses, liturgiques ou bibliques aussi transparentes culturellement que son équivalent *lege* dans la langue et la culture roumaine. Nous devons également préciser le fait qu'il y a un mouvement de remise à jour du lexique ecclésiastique et liturgique en langue roumaine, qui tend à remplacer dans ces syntagmes le nom *lege* avec *legământ*, tel qu'on peut le voir dans la dernière édition du *Liturgikon*³, où ce dernier apparaît dans les prières de l'Institution de l'anamnèse eucharistique (Larchet 2016, 388) : « Buvez-en tous, ceci est mon sang, celui de la nouvelle alliance, répandu pour vous et pour beaucoup, en rémission des péchés »⁴ / « Beți dintre acesta toți, acesta este Sângele Meu, al legământului celui nou, care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor »⁵. Néanmoins, dans la pratique liturgique, ce mot n'est pas utilisé de manière générale par tous les célébrants de la Liturgie eucharistique.

³ Ces corrections, « îndreptări » ou « diortosiri », sont mentionnées dans des notes de bas de page ou bien entre parenthèses, dans l'édition de 2020. Dans l'édition de 2012, c'est toujours le nom *lege* qui apparaît dans ce contexte liturgique précis, et non pas *legământ* : « Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, Care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor » : Liturgier, București, Editura IBMBOR, 2012, p. 252.

⁴ *Divines Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile de Césarée*, traduites du grec par l'archimandrite Jacob, le hiéromoine Elisée et le père dr. Y. Goldman, éditées avec la bénédiction de S. Em. l'Archevêque Joseph, Métropolitain de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, seconde édition corrigée et complétée, Monastère de la Théotokos et de Saint Martin, domaine de Cantauque, 2006, p. 52.

⁵ *Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur pentru preoți*, Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Doxologia, Iași, 2009, p. 71.

En raison de son utilisation dans le texte du Nouveau Testament, nous avons accordé le statut d'entrée lexicale à un mot roumain plutôt rare, *scăldătoare*. Nous l'avons ainsi considéré comme ayant une spécialisation biblique conférée justement par son usage de cette facture dans la version synodale de la Bible en langue roumaine. Il y désigne un bassin du temps du Christ où l'on collectait de l'eau pour les besoins du temple, bassin dont il est question dans l'évangile selon saint Jean, du nom de Béthesda. Or, dans les versions françaises de la Bible, ce bassin est nommé *piscine*. Nous avons donc pris la décision d'introduire le nom roumain *scăldătoare* dans le *Dictionnaire bilingue de termes chrétiens-orthodoxes*, en raison de sa spécialisation biblique, récupérée dans des textes de théologie, homilétiques ou liturgiques, afin de préciser son équivalent exact en français, utilisé dans le même type de contextes discursifs, bibliques :

scăldătoare f. Bazin din vremea lui Hristos, sub forma unei piscine cu cinci porticuri (numite de evanghelistul Ioan pridvoare), în care se colecta apa de ploaie pentru trebuințele templului; în Evanghelia după Ioan, este pomenită scăldătoarea Vitezda, unde Hristos a vindecat miraculos un slăbănog (paralitic): **piscine** (f.). *Le récit de la guérison du paralytique est lu à la liturgie, comme Évangile du dimanche (Jean 5, 1-15). À Jérusalem, près de la piscine de Béthesda, Jésus voit une foule de malades et d'infirmes qui attendent que l'eau soit agitée par un ange du Seigneur : ce phénomène se produisait à certains intervalles, et le premier malade qui descendait alors dans la piscine était guéri. (Le père Lev Gillet). OIOI. (Dumas 2020, 282).*

Malgré son caractère plutôt livresque, ce nom roumain est porteur de connotations religieuses de facture biblique en langue roumaine, en relation précise, de dénomination et de détermination, avec le nom propre Béthesda, ce qui n'est pas le cas de son équivalent français, *piscine*. C'est pour cela que le nom *piscine* n'a pas bénéficié du même statut lexicographique que son correspondant roumain, n'étant pas mentionné dans le dictionnaire bilingue en tant qu'entrée lexicale.

Nous aimerions finir la liste des exemples des mots bibliques insérés dans le *Dictionnaire bilingue spécialisé de termes chrétiens-orthodoxes*, avec le nom roumain *slăbănog*. Encore plus rarement utilisé en langue roumaine que le précédent, ce nom désigne en général, de manière plutôt péjorative, une personne maigre, qui devient sujet à compassion⁶. Il est également utilisé dans le texte roumain de l'évangile selon saint Matthieu (9, 1-8) (il apparaît aussi chez les évangélistes Marc, 2, 1-12 et Luc, 5, 17-26) pour faire référence à une personne paralysée, qui ne peut plus bouger son corps, que le Christ guérit à

⁶ Le programme de traduction « DeepL » le traduit d'ailleurs comme **le pauvre homme de Capharnaïm*.

Capharnaüm⁷. Il y actualise cette signification de personne paralysée dont il était porteur en roumain ancien, lorsqu'il s'est fixé comme norme lexicale à usage biblique pour désigner ce type de personnage néotestamentaire. Dans des contextes religieux, chrétiens-orthodoxes, il ne peut être traduit de façon littérale en langue française, mais par équivalence biblique, sous la forme *paralytique*, employé dans les traductions françaises de la Bible. C'est pour sa spécialisation biblique d'emploi, dont il est porteur lors de son utilisation dans des textes religieux, de théologie ou de spiritualité chrétienne-orthodoxe, que nous l'avons introduit dans le dictionnaire bilingue, en lui octroyant le statut d'entrée lexicale :

slăbănog m. Bolnav atins de paralizie, care nu se putea ridica din pat și care a fost vindecat de Hristos în mod miraculos: **paralytique** (m.). *Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de pardonner les péchés ; alors il dit au paralytique : Lève-toi, prends ton lit, et va dans ta maison. (Mtth 9, 6-7). NT. (Dumas 2020, 297).*

De la même manière, et pour les mêmes raisons, nous avons accordé le même statut au nom *paralytique*, son équivalent biblique en langue française :

paralytique m. Personnage du Nouveau Testament, personne atteinte de paralysie guérie par le Christ, miracle commémoré par l'évangile lu le quatrième dimanche de Pâques (Matthieu 8,6): **slăbănog** (m.). *Duminica a patra după Paști este numită cea a slăbănogului. CCO. (Dumas 2020, 522).*

Leur spécialisation biblique est exprimée tant par les définitions complexes, de type encyclopédique, dont ils bénéficient, que par les contextes larges d'emplois de leurs équivalents bibliques respectifs, en français et en roumain.

Pour conclure

Même si à un premier abord, les mots et les syntagmes bibliques analysés ci-dessus ne semblent pas être porteurs de sens spécialisés, orthodoxes, leur présence dans le *Dictionnaire bilingue de termes chrétiens-orthodoxes* se justifie par leur ancrage dans l'univers culturel, spirituel, rituel et discursif de la Bible en usage dans la pratique de l'Orthodoxie en langue roumaine, et par notre volonté de préciser ainsi, de façon lexicographique normative, leurs équivalents bibliques corrects en langue française. Ces mots et ces syntagmes roumains ont des correspondants précis en langue française, caractérisés par le même type de spécialisation discursive, biblique. Les identifier correctement en français afin de pouvoir les utiliser dans des traductions de textes religieux, chrétiens en

⁷ Dans l'évangile selon saint Jean, il y a également un paralytique près de la piscine de Bethesda.

général et chrétiens-orthodoxes en spécial, équivaut à une traduction par des équivalences bibliques, à cause justement de leur spécialisation biblique respective. C'est leur présence dans des contextes discursifs des Écritures ou leur emploi désignatif des deux Testaments de la Bible dans des syntagmes normatifs dans les deux langues-cultures⁸ qui justifie et rend naturelle leur présence dans le *Dictionnaire bilingue spécialisé, de termes chrétiens-orthodoxes, roumain-français et français-roumain*.

Références bibliographiques

- Braniște, Ene, Braniște, Ecaterina, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001.
- Coracini, Maria José, « Langue-culture et identité en didactique des langues (FLE) », *Synergies Brésil*, n° 2, 2010, p. 157-167.
- Dumas, Felicia, *Traduire le religieux en langue française. Réflexions et analyses traductologiques, lexicographiques et terminologiques*, București, Editura Pro Universitaria, 2024.
- Dumas, Felicia, *Le Buisson Ardent et l'Acahiste qui lui est consacré en langue française*, in *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*, ediția a XII-a, Iași, 18-20 mai 2023, Anca-Diana Bibiri, Iosif Camară, Ana Catană-Spenchiu, Maria Moruz, Mădălina Ungureanu (editori), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2023, p. 183-195.
- Dumas, Felicia, *(Re)Traduceri ale Bibliei în limba română în veacul al XX-lea*, în *O istorie a traducerilor în limba română, secolul al XX-lea (ITLR)*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2022, p. 1572-1581.
- Dumas, Felicia, *Dicționar bilingv de termeni creștin-ortodocși român-francez, francez-român*, ediția a doua revizuită și îmbogățită, Iași, Editura Doxologia, 2020.
- Dumas, Felicia, *Dictionnaire bilingue de termes religieux orthodoxes : français-roumain*, Iasi, Métropole de Moldavie et de Bucovine, éditions Doxologia, 2010.
- Dumas, Felicia, *L'Orthodoxie en langue française –perspectives linguistiques et spirituelles*, avec une Introduction de Mgr Marc, évêque vicaire de la Métropole Orthodoxe Roumaine d'Europe Occidentale et Méridionale, Iași, Casa editorială Demiurg, 2009.
- Haneș, Gherghina, *Dicționar francez-român, român-francez*, București, Editura Științifică, 1974.
- Larchet, Jean-Claude, *La Vie liturgique*, Paris, Cerf, 2016.
- Le Tourneau, Dominique, *Les mots du christianisme : catholicisme, orthodoxie, protestantisme*, Paris, Fayard, 2005.
- Munteanu, Eugen, *Lexicologie biblică românească*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1995.

⁸ Dans les versions synodales de la Bible, en langue roumaine, et dans les traductions œcuménique, protestante et, catholiques des Écritures Saintes en langue française, qui ont constitué « le corpus biblique central » de cette recherche (Munteanu 1995, 281).

EXPERIENȚE SPIRITUALE ÎN *PREVESTIREA* DE IOANA PÂRVULESCU*

ELENA-LIGIA JEBELEAN

Universitatea de Medicină și Farmacie „Victor Babeș” din Timișoara
Centrul de cercetare lingvistică aplicată și studii culturale comparate – CCLASC

elena.jebelean@umft.ro

Abstract: A novel of great complexity, *The Foretelling* reinterprets the biblical episode of Jonah, retold across generations – from Jonah himself, through his daughter Esther, and into the present day. It is a vivid, dynamic narrative with profound symbolic depth, brought to readers through complex, well-individualized characters. The text foregrounds not only the human relationship with the divine but also personal transformation through connection with God and others. Symbolic, sometimes miraculous, rebirths become steps on the path of spiritual elevation. A variety of experiences – from those that redefine identity to those on the brink of life and death – build avenues for spiritual reconfiguration. Journeying, disobedience, remorse, the ecstasy of prayer, repentance, the risk of prophecy, doubt, dissatisfaction – all rooted by the spoken word as a covenant between man and God – are elements that address the human need for existential meaning. How Jonah’s actions and reactions are perceived, how they resonate into the 19th century, how his questions and anxieties are reflected in the consciousness of his descendants who carry on his story, and how he is reborn in each new retelling – these are questions that shape labyrinthine paths not only toward the meaning of human existence but also toward the foundational essence of storytelling itself.

Keywords: prophecy, Jonah, connection to the sacred, transformation, metanarrative.

1. Preliminarii

Pentru Ioana Pârvulescu, a scrie înseamnă a te reîndrăgosti de lume. Pe de o parte, de lumea ficțională pe care o aduci la lumină, ca într-o naștere, de personajele care te ajută să rostogolești mai departe povestea, de contextele variate în care ele acționează și pe care tu le crezi cu migală, ca un bijutier. Povestea devine făptura căreia i te dăruiești cu tot ce ești, nu investești în ea doar timp și energie, ci o zidești cu tine însuși, de la ritmul respirației la asimi-lările continue, așa cum afirmă autoarea la lansarea romanului *Prevestirea*, de la Librăria Humanitas Cișmigiu, din 11 septembrie 2020, răspunzând la întrebarea unui cititor despre cât timp i-a luat să scrie romanul: „Orice roman se scrie toată viața – pui în el ce ai acumulat...” (Pârvulescu 2020c).

* *Spiritual Experiences in Prevestirea (The Foretelling) by Ioana Pârvulescu.*

Pe de altă parte, scriind te reîndrăgostești de lumea reală, legată organic de lumea cărții tale și transformată în destinatarul *scrisorii* pe care i-o dăruiești. Ioana Pârvulescu consideră cărțile ca fiind salvatoare nu atât pentru cel care le scrie, cât mai ales pentru cel ce le citește, deoarece acesta poate descoperi în ele sprijin, călăuzire, iluminare:

Ce cred eu despre cărți? Știți ideea cu *message in the bottle*. De obicei, trimiți un mesaj în ocean pentru a ajunge la cineva, și cel care trimite mesajul în ocean îl trimite ca să se salveze pe sine. Eu l-am trimis întotdeauna ca să salvez pe altcineva. Nu eu să fiu salvată, ci scriu o carte cu gândul că, poate, acolo, la țarm, se află cineva care are nevoie exact de cuvintele mele. Nu știu la cine-ajunge, poate sunt oameni care au nevoie de cărțile mele. (Pârvulescu 2024b).

Dedicat taților, romanul stabilește filiații în direcții multiple: tați biologici și tați spirituali, tați-autoritate și tați-sprijin, tați pământești și Tatăl ceresc. În incipitul romanului, Iacob, adevăratul tată al lui Iona, sosește la Gat-Hefer la scurtă vreme după moartea celui pe care Iona îl considerase o viață tatăl său. Pe Iacob îl consideră unchi, văr al tatălui. Nici Iacob nu-și denunță paternitatea, ci, neavând moștenitori, vine ca să-i ofere lui Iona să fie continuatorul afacerilor și moștenitorul averii sale. Iona este, la rândul său, tatăl văduv al Estherei, fiica prin care-și va întemeia și răspândi peste veacuri povestea, fiică pe care e nevoit să o părăsească spre a-l urma pe Iacob. Pleacă cu greu, părăsindu-și mama și aflând de sarcina iubitei sale Hannah, văduvă și ea. Însă, pentru a-l urma pe Iacob la Tarșiș, la *capătul lumii*, Iona alege – lucru de neimaginat – să nesocotească porunca Tatălui de a profeti spre pocăință păcătoșilor din cetatea Ninive. Între timp, alături de Iacob, devine tată simbolic pentru orfanul șchiop Elișa și pentru frații acestuia, precum și pentru tânărul cerșetor orb Abiel. Știm că se întoarce acasă și că-l va cunoaște pe fiul său, micul Iona, pentru că altfel povestea vieții lui nu ar fi putut ajunge, prin Esther, până la noi. Este încă o ipostază în care cartea se manifestă ca o faptură cu intenționalități și voință proprie. Întrebată de Melania Cincea despre tema Tatălui în *Prevestirea*, autoarea precizează:

Nu știi de la început lucrurile astea, când scrii, ele se leagă și își creează un sens pe parcurs sau chiar la urmă de tot, cum ni se întâmplă de obicei și în viață. [...] N-am știut de la început că există o temă a tatălui, dar ea era inevitabilă, iar tatăl biologic și tatăl mitic și mistic se legau firesc. Dedicția am pus-o la urmă de tot. [...] Mi s-a impus cumva de la sine, când am terminat cartea. Precedenta o dedicasem mamei, chiar în anul morții ei, dar n-a mai aflat asta. Cât despre tată, sunt decenii de când l-am pierdut pe al meu și am o sensibilitate anume la tema asta. (Pârvulescu 2020f).

Dar paternitatea romanului? Autoarea este mama prin care el vine în lume, dar sămânța *trupului* său este inculcată în imaginația creatoarei de toată cultura pe

care a asimilat-o, de propriile experiențe creatoare anterioare. Mistic, prin ordinele și explicațiile date lui Iona, Dumnezeu ne vorbește și nouă – nu doar în Vechiul Testament, ci și în acest roman în care povestirea este transmisă de-a lungul generațiilor, redevenind mereu cuvânt viu, *viu grai*. Cu fiecare nouă povestitoare/povestitor, succesiunea de experiențe se metamorfozează, țese taina în vorbe noi, arătându-ne că trăim la granița dintre mister și actualitate. Fiecare povestitor renaște povestirea, așa cum Iona renăscuse din pântecul peștelui, din experiențele sale spirituale. Fiecare povestitor accentuează valoarea testimonial-identitară a textului. Da, el este fixat în scris, accesibil oricui poate citi Biblia, dar din sâmburele poveștii inițiale, autentice, spuse chiar de Iona, se dezvoltă în roman variantele ce-i demonstrează fertilitatea și viabilitatea. Grație Ioanei Pârvulescu, în acest prim roman românesc inspirat de un mit biblic, povestea lui Iona se organicizează, se modelează, devenindu-ne concomitent și tainică, și accesibilă, fascinându-ne. Un altfel de Iona este adus la nivelul privirii noastre deșteptate înlăuntru. În prologul romanului, autoarea mărturisește:

Pe măsură ce m-am dedicat lui, atât numele, cât și personajul biblic care l-a purtat mi-au devenit foarte dragi. Am început să-l înțeleg pe Iona. De un curaj ieșit din comun, ca toți artiștii adevărați, și primul care, în felul lui și înaintea lui Iisus, învinsese, după trei zile, moartea. Singurul, cred, care i se opusese lui Dumnezeu firesc într-un dialog, închipuindu-și că omul, creat după chipul și asemănarea Domnului, îi poate vorbi acestuia ca unui semen și că poate îndrăzni să spună și altceva decât strict ce se așteaptă de la el. (Pârvulescu 2020a, 8).

Propensiunea cititorului în spiritual se realizează prin fiecare dintre temele romanului – creație, paternitate, familie, prietenie, nesupunere, iertare, călătoria fiind cea care ordonează pluridirecționalismul virtual al existenței, obligând la asumarea unui sens. Fiecare personaj își are propriile drumuri – prin viață, prin lume, prin timp –, drumuri care fac posibilă o evoluție/împlinire spirituală. Drumurile labirintice, rătăcirile lui Iona, căutările de sine și de Dumnezeu pun mărturie despre ce înseamnă a alege și a fi ales. Dacă, aparent, a fi ales ar implica certitudini și claritate, pentru că ți s-ar spune ce ai de făcut și faci, în fond, paradoxal, statutul de ales presupune spaimă, nesiguranță, dezorientare, șovăire, greșeală, căință, contestare – tocmai datorită tulburătoarei apropieri majore de divinitatea de neînțeles. Scriitoarea s-a simțit aleasă de povestea lui Iona tocmai pentru că a fost cucerită de complexitatea ei, convinsă că și cititorii vor fi atrași de profunzimea și bogăția de sens a ipostazelor prin care personajul are șansa de a descoperi despre lume, despre sine și despre Dumnezeu lucruri cu care nu sunt familiarizați:

Povestea lui e atât de frumoasă și de omenească pentru că e despre monștrii cu dublu rol, până la urmă salvatori, despre nevoia de umbră, despre teamă și fugă, despre pasiune, despre a te implica și a sta deoparte, a fi om sau în afara omenirii, a muri, a învia și, da, a-ți dori moartea de mai multe ori, chiar dacă te crezi ales

de Dumnezeu, Despre cum poți deveni crud, bun fiind, și cum poți deveni bun, rău fiind. E o poveste completă. Ți pune imaginația în funcțiune. Te mișcă din loc. Te pune la încercare. Te face să simți lucruri nemaiîncercate. (Pârvulescu 2020a, 8).

Supratema romanului este timpul. Trăim printre urmașii patriarhilor, în jur de 90 de generații ne despart de generația biblicului Iona, socotește autoarea. Asemeni unui Dumnezeu ubicuu, scriitorul este și el pretutindeni, face ca timpul să fie perceput dincolo de orice granițe: „Pentru scriitor, o mie sau două sute de ani sunt, vorba psalmistului, ca ziua de ieri care a trecut: îl mătură ca pe un vis.” (Pârvulescu 2020a, 9). Ana Maria Sandu precizează în „Dilema veche”, într-un interviu cu Ioana Pârvulescu, că timpul și memoria sunt temele care revin cel mai des în romanele sale, iar scriitoarea se declară încântată că, deși destui fizicieni emit ipoteza că timpul n-ar exista, „Lee Smolin, în *Timpul renăscut*, are curajul și argumentele să afirme exact contrariul: timpul există!” (Pârvulescu 2023a). Într-un alt interviu, publicat în același an în „Suplimentul de cultură”, autoarea insistă pe faptul că majoritatea scrierilor sale își au rădăcina într-un trecut ce se cere reînviat. Reînvierea prin literatură face acel timp nemuritor. Romanul este, așadar, asemeni unui copac

ale cărui fructe vin dintr-o rădăcină adânc înfiptă în trecut. Cred că preferatul meu, Amos Oz, spunea că peștele literaturii înoată în apele trecutului. Motorul care m-a mânat a fost curiozitatea – o curiozitate care poate fi satisfăcută, lucru care nu se poate întâmpla în cazul literaturii despre viitor. Trecutul îți oferă o confirmare. [...] Ai și un mare noroc, faptul că omul este același, deci tu trebuie să descoperi doar recuzita trecutului. În plus, este clar o luptă împotriva morții. Recreând trecutul, îl faci nemuritor sau mai puțin muritor decât este: de fiecare dată când un cititor ia cartea în mână, reînvie acel trecut. (Pârvulescu 2023b).

Mai mult, în cazul acestui roman timpul este reemitizat, legenda de familie reliefează sacrul din profan de câte ori este repovestită. Paradoxal, curgerea și veșnicia se îngemănează – ascultând/ citind te reîntorci în mit, suprapunând părții tale efemere sacralitatea lui în care lumea este mereu la începuturi. Cartea nu este doar o sinteză de experiențe spirituale prin care personajele își găsesc locul într-o lume pătrunsă de sacru, ci este ea însăși prilejul unei înălțări de sine prin lectură.

2. Vrajă și dezvrăjire

Ceea ce ne apropie de sacru ne uimește, ne transformă, ne înalță. În funcție de cum se raportează la sacru, personajele romanului ne surprind. Credem că Iona, poate, ne-ar surprinde mai puțin – cunoscători ai episodului din *Vechiul Testament*, ne așteptăm ca principalele experiențe de acest tip să-l vizeze. Dar sunt și alte personaje pentru care sacrul ia forme neașteptate.

Martorii revenirii la viață a fetei înecate în fântână, scoase la lumină de Iona și resuscitate de vindecătorul Iacob, simt că iau parte la un miracol: „Atunci s-a petrecut miracolul și fetița înecată a înviat tușind, în timp ce Iacob a scuipat din gura lui apă din fântână. [...] Bunătății lucrurilor de felul asta oamenii din Gat-Hefer îi spuneau voia lui Dumnezeu.” (Pârvulescu 2020a, 21). Deși Iacob, onest și transparent, explică imediat unde a învățat meșteșugul de a absorbi apa din căile respiratorii ale celui gata să se înece, oamenii din jur, însetați de taine, adepți ai gândirii magice, aleg să-i atribuie puteri miraculoase.

A descoperi literele și cifrele, a învăța citirea, scrierea și socotitul este un miracol pentru fostul cerșetor Elișa al cărui picior se vindecă treptat pe corabie, îngrijit de Iacob. Iacob îi va vindeca băiatului nu doar trupul, ci și sufletul, devenindu-i mentor. Chiar Iacob este pe corabie învățătorul său, iar băiatul își reconturează orizontul asupra lumii:

Diminețile, Iacob începuse să-l învețe literele, explicându-i ce înseamnă fiecare și cum se înlănțuie. Făceau câte cinci pe zi, pe o tăbliță cerată. Erau taine pe care le știi numai câțiva oameni aleși, și lui Eli îi era aproape frică să se apropie de ele, ca și cum magia asta i-ar fi putut aduce pierzania. În același timp, Iacob îl învăța și să socotească pe degetele de la cele două mâini. După ce umpleau tăblița, bătrânul apropia flacăra unui opaiț, și vedea cum literele se topesc și dispar și, când ceara se răcea, el trebuia să le facă iarăși să apară. Vrajă curată. Era greu, cel mai greu lucru cu care-și bătuse capul vreodată, dar nu-l plictisea. [...] Se ducea la Abiel și-i povestea și lui despre tot ce învăța, despre tot ce vedea pe navă și despre noile lui gânduri de pe apă, altele decât cele de pe pământ.

– Crești, Elișa, ești deja altfel decât te știam la Ioppe. (Pârvulescu 2020a, 85-86).

A concepe un copil, dar și a-l aduce pe lume rămân, dincolo de toate, miracole – revelate în roman și lui Elișa, care ajută ca totul să meargă bine la nașterea micului Iona, chiar în noaptea primei lui experiențe sexuale. Iubirea și moartea se îngemănează – nașterea copilului îi readuce în minte moartea mamei sale, la nașterea ultimei surioare, iar descoperirea faptului că urma bărbatului în femeie nu e deloc de nevăzut îl face să reflecteze asupra propriei morți. Zicala despre cele patru lucruri care nu lasă urme, pe care i-o spusese Iacob pe corabie, i se revela acum a fi doar parțial adevărată: „Iacob, care nu pierdea prilejul să-și rostească câte-o pildă, îi aminti că patru lucruri nu lasă urme pe lume: urma vulturului pe cer, urma șarpelui pe stâncă, urma corabiei pe mare. Elișa vru să-l știe și pe-al patrulea, dar bătrânul spuse că e prea curând ca să-l afle și, oricum, nu de la el îl va afla, ci de la o femeie.” (Pârvulescu 2020a, 103).

Pentru Belus, mâna dreaptă a suveranului ninivean, evreul Iacob, abia sosit în Ninive împreună cu așa-declaratul său nepot, Iona, este un miraculos cititor de gânduri dacă știe deja ce-l îndurerează și-l încrâncenează pe regele Assur-Nirari: „E vorba despre regină, nu-i așa? Îi e rău, greață, nu mănâncă aproape nimic, stă numai întinsă, i s-a urât cu viața?” (Pârvulescu 2020a, 225).

Tot un miracol este și faptul că regina din Ninive rămâne în viață, *dăruind* soțului său doi copii sănătoși, un băiat și o fată – miracol meșterit tot de iscusitul Iacob, care știe preabine că, dincolo de priceperea lui, este voia lui Dumnezeu:

Cum nu știi care e calea vântului în furtună, nici cum se fac oasele în pântecul femeii care a rămas grea, tot așa nu cunoști lucrarea lui Dumnezeu – asta era zicerea întregă a celui care-și spunea *predicatorul* și pe care Iacob nu îndrăznise să i-o spună lui Belus decât până la jumătate. Nu-l mai amestecase și pe Dumnezeu. Acum însă, avea nevoie mare de ajutorul lui, nu pentru naștere, care urma să decurgă, după câte se vedea, binișor, deși regina era la primul copil, ci pentru ca sexul nou-născutului să fie bărbătesc, iar în privința asta priceperea lui nu putea face nimic, lucrarea lui Dumnezeu putea fi de un fel sau de altul. (Pârvulescu 2020a, 245).

Lucrarea lui Dumnezeu devine posibilă datorită inteligenței lui Iacob. El cere Emmitei, o doică de încredere, să aducă în timpul nașterii, pe-ascuns, un băiat recent născut, spre a fi declarat fiu al regelui, alături de micuța din sângele lui. Stratagema era necesară pentru a salva viața reginei, căci regele amenințase că o va ucide dacă nou-născutul nu va fi băiat. *Taina* se construiește sub ochii tuturor, care nu văd ce văd, nu înțeleg ce se petrece.

Pentru Abiel, recăpătarea vederii cu ajutorul lui Iacob ar putea fi un miracol. El îi spune lui Iacob că nu crede în miracole, iar acesta, conștient de necesitatea de a hrăni legăturile de neînțeles dintre om și lume, conștient de beneficiul speranței și de funcționalitatea limitativă a denumirilor, admitând că înțelesurile noastre înoată în neînțelesuri, îi răspunde „Dacă nu le numești minuni, poți să crezi liniștit în ele.” (Pârvulescu 2020a, 83).

Pentru Sargina, nepoata regelui Assur-Nirari și soția lui Belus, a se îndrăgosti de Iona este un miracol. Ea este prima din Ninive care îi ascultă profeția, iar efectul este antinomic:

Iona apăru în fața ei brusc, precum zeii, făcând-o să tresară. I se păru deosebit de frumos și de blând, în ciuda figurii încruntate, însă barba, într-adevăr, nu se potrivea cu restul. Spre deosebire de toți ceilalți, era orb la frumusețea ei și a grădinii de pe terasa palatului, ochii îi erau întorși cu totul înăuntru și nici n-o salută. Poate chiar era bolnav. [...] Răspuns brutal, dar ton blând. Cum poți fi brutal vorbind cu blândețe? Un zâmbet cum Sargina nu mai văzuse însoți cuvintele, un zâmbet ca raza lunii, în stare să facă lumină noaptea. *Blând ca mielul*, spusese bătrânul, care însă nu-i vorbise și despre puterea cuvintelor rostite de el. El continuă cu totul neașteptat, trist:

– Mai sunt patruzeci de zile. De azi. Cetatea va pieri. Nimicită de voia lui Dumnezeu.

Sargina simți o tulburare plăcută pe toată pielea și mai adânc, în trup. Vocea o uimea din cale-afară, venea cumva de dincolo de el. (Pârvulescu 2020a, 233-235).

La rândul ei, într-o revedere ulterioară, ea îi va povesti *Epopoea lui Ghilgameș* – vitejia și trufia acestuia, teama lui de moarte, căutarea tinereții veșnice. Veneau din neamuri diferite. Pentru a se putea înțelege era necesar un transfer cultural. Iona evadează din palat, pentru a proroci în piețe, iar Sargina se îngrijorează pentru el: „Ea voia doar un lucru, să-l salveze pe bărbatul de care era atât de mirată că se-ndrăgostise cu disperare. Se gândi la ironia zeilor. Prima dată că e și ea îndrăgostită în viață și se anunță sfârșitul lumii. Când, de fapt, dragostea ar trebui să vestească începutul lumii.” (Pârvulescu 2020a, 267-268).

Întregul roman aruncă asupra noastră un năvod de miracole în care ne prinde și prin care ne aprinde imaginația. Desacralizarea acestor experiențe este impusă tocmai prin călătoria prin timp a legendei – fiecare nouă epocă își aduce clarificările științifice asupra celor care nu sunt deja clarificate de la bun început. În ochii celor de atunci însă, în pofida explicațiilor date cu bunăcredință, respectivele evenimente rămân inexplicabile, deci miraculoase, pentru că ei nu le pot percepe altfel.

3. Experiențe spirituale

Trei dintre ele rămân esențiale în economia acțiunii: vocea lui Dumnezeu văzută de Iona în repetate rânduri, căința lui Iona urmată de ieșirea din peștele mare care-l salvase, înghițindu-l, și îndreptarea celor din Ninive, a căror pocăire înduplecă mânia lui Dumnezeu. Profeția, rugăciunea, salvarea.

În categoria apriorică a sacralului, elementele raționale și cele iraționale se îngemănează. Adeimantos, atunci când Socrate spune, la sfârșitul cărții a doua a *Republicii* lui Platon, că „Dumnezeu este simplu, este sincer în faptă și vorbă. El nu se transformă și nu înșală pe nimeni.”, recunoaște adevărul constatării – „el nu îl crede pe Socrate, ci își dă seama că așa este” (Otto 1996, 152). Bazându-se pe acest fapt, pe observații ale Sfântului Augustin și ale lui Luther, dar și remarcând că misionarii au constatat frecvent că, oriunde (printre tibetani sau printre negri africani) exprimau ideea de unitate și de bunătate a divinului, ea era imediat înțeleasă și acceptată, Rudolf Otto insistă pe apriorismul acestei categorii. Elementele raționale le schematizează, le ordonează pe cele iraționale. *Tremendum*, schematizat, devine *sfânta mânie a lui Dumnezeu*. *Fascinans*, schematizat, devine întruchiparea deplină a *harului*, iar *mirum* se schematizează prin caracterul *absolut* al atributelor divinității.

În opinia lui Martin Buber, revelația este întâlnirea cu Tu-ul etern, fenomenul originar prezent aici și acum. Omul nu iese din această întâlnire așa cum a intrat, iar momentul întâlnirii nu este doar o stare interioară, ci un fapt. La încheierea acestui fapt al întâlnirii mirabile, omul are în sine un plus, un spor despre care nu știa nimic dinainte și a cărui origine n-ar putea s-o indice precis. Acest fapt nou nu este „nici un mecanism psihic oarecare, nici o acțiune a subconștientului” (Buber 2022, 172). Nu este un conținut, ci o prezență, o forță ce implică trei realități inseparabile:

În primul rând, o deplină și reală și totală reciprocitate, sentimentul de a fi primit, de a intra într-o relație fără a putea nicidecum să spunem cum este făcut ceea ce ne leagă și fără ca această legătură să ne ușureze în vreun fel existența – ea face viața mai grea, dar o face mai plină de sens. Al doilea punct constă în indicibila confirmare care ne este dată în ce privește sensul lucrurilor. Acest sens are de acum înainte un garant (*Es ist verbürgt.*). Nimic, nimic pe lume nu mai poate fi lipsit de sens, problema sensului vieții nu se mai pune. Iar dacă s-ar pune, nu ni se mai cere s-o rezolvăm. N-ai ști cum să demonstrezi acest sens și n-ai putea să-l definești, n-ai pentru el nici formulă, nici imagine, și totuși el este pentru tine mai sigur decât datele simțurilor tale. Ce are cu noi, ce așteaptă el din partea noastră, acest sens revelat și totodată ascuns? El nu ne cere să-l interpretăm – nici n-am putea –, el vrea doar să fie efectuat. În al treilea rând, acest sens nu este sensul unei *alte vieți*, este sensul acestei vieți a noastre; nu este sensul unui *dincolo* (*Drüben*), e sensul lumii acesteia, a noastre, și vrea să-i fim fideli în această viață, în raport cu această lume. Acest sens poate fi primit, el nu poate fi cunoscut, dar el poate fi efectuat, și chiar aceasta o cere el de la noi. Eu nu trebuie să-i păstrez garanția în mine, ci prin mine să-l fac să se nască în lume. (Buber 2022, 173-174).

Acest sens revelat nu se lasă transmis sau formulat într-o doctrină valabilă pentru toți, practica lui nu este supusă unor reguli, unor prescripții. El poate fi manifestat doar de cel care l-a primit, prin calitatea unică a ființei și vieții sale. Nu există îndrumare care să ne ducă spre întâlnirea cu eternul Tu, tot așa cum, ulterior, nu există norme de aplicare sau împărtășire. Mai mult, misterul care ne-a devenit prezent a rămas intact. Ni s-a revelat în prezență, ca salvare, noi l-am recunoscut, dar asta nu ni-l face mai puțin misterios. Ne-am apropiat de Dumnezeu, dar n-am înaintat în descifrarea lui, în dezvăluirea Ființei. Am resimțit salvarea, dar nicio soluție a enigmei. Ceea ce am primit putem doar confirma prin comportamentul nostru – putem s-o facem, ni se permite s-o facem, dar nu suntem obligați. În consecință, revelațiile deschid porți spre reconfigurarea de sine și de lume, prin acțiunea noastră.

O revelație în vederea unei profeții, așa cum experimentează Iona, este însă mai autoritară: profetului i se cere să acționeze, i se impune să acționeze, nu i se permite să dezerteze de la ceea ce i s-a încredințat să facă.

a. Profetia

În Vechiul Testament, lucrurile par clare. Iona este fiul lui Amitai. Cuvântul Domnului îi cere să meargă la Ninive și să propovăduiască, căci fărădelegile celor de acolo ajunseseră până la ceruri. El fuge de responsabilitatea încredințată de Dumnezeu pe o corabie, spre Tarsis, iar o furtună dezlănțuită de voia Domnului se oprește numai când Iona este aruncat în valuri.

Analizând *Călăuza rătăciților* de Moise Maimonide în studiul său, *Profetul și oglinda fermecată: despre imaginație și profetie în Călăuza rătăciților de Moise Maimonide*, Madeea Axinciuc insistă pe câteva caracteristici ale profetilor.

Modalitate originală de comunicare între divinitate și om, profeția este treapta cea mai înaltă la care se poate ridica omul pe pământ. Profetul este, în primul rând, cel chemat de Dumnezeu, cel ales, abia apoi devine cel care vestește cuvântul lui Dumnezeu. Adesea, forța inspirației sale este capabilă să-l perfecționeze și pe el însuși, cât și pe ceilalți, ajutându-i în drumul spre desăvârșire. Deschiderea spre celălalt este întotdeauna superioară rămânerii în sine. Profetul vorbește adesea alegoric, iar profeția i se revelează fie prin viziune, fie prin vis. „Profetul nu vorbește toată viața sa, fără întreruperi, ci, dimpotrivă, după ce a profetizat o dată, inspirația profetică îl părăsește.” precizează Moise Maimonide (Axinciuc 2017, 67). Maimonide identifică unsprezece trepte ale profeției, în funcție de starea în care are loc profeția, starea de vis sau starea de veghe, precum și în funcție de claritatea și intensitatea mesajului. Pe prima treaptă se situează cei care simt un ajutor divin, un imbold ce-i mână să facă unele lucruri pentru binele altor oameni. Pe a doua, cei care simt că a intrat ceva în ei, le-a dat o putere nouă și îi face să vorbească, enunțând maxime, cuvinte de laudă pentru Dumnezeu, discursuri și avertismente (vorbesc cu Duh sau Duhul Sfânt vorbește prin ei – așa au scris David *Psalmii*, iar Solomon *Proverbele*, *Ecleziastul* și *Cântarea Cântărilor*, așa au fost compuse *Cronicile*, *Daniel*, *Cartea lui Iov* și toate celelalte *Scrieri* – *Ketuvim*, *Hagiografiile*). Pe această treaptă se întâlnesc preoți, regi și profeti. Pe a treia treaptă sunt trimișii Domnului care văd în vis parabole al căror sens le este explicat chiar în vis (profetul Zaharia). Profetii situați pe a patra treaptă aud în vis cuvinte clare și distincte, fără a-l vedea pe cel care le rostește (prima revelație a lui Samuel). Pe a cincea treaptă sunt cei cărora un personaj le vorbește în vis, iar în cazul celei de a șasea treaptă un înger i se adresează profetului în vis. Profetului aflat pe a șaptea treaptă i se pare că Dumnezeu însuși îi vorbește în vis. Cu a opta treaptă încep viziunile: profetul vede parabole, ca Avraam care are viziunea animalelor tăiate în bucăți. A noua treaptă îi include pe cei care aud cuvinte în stare de veghe (Avraam, Iona). Pentru profetii situați pe a zecea treaptă, în viziune apare un personaj care vorbește (viziunea lui Avraam de la stejarul Mamvri, cea a lui Ioshua de la Ierihon), iar celor plasați pe a unsprezecea treaptă în viziune le vorbește un înger (viziunea lui Avraam în momentul sacrificiului lui Isaac).

Iona este situat inițial pe treapta a noua. Văzuse vocea lui Dumnezeu pentru prima dată în copilărie, ca *un plin în golul aerului*, cum descoperim în capitoul *Sărutul, plânsul și râsul* din prima carte, *Cer mult, pământ și apă*. La nouă ani, bătut de tată, îndârjit și revoltat, Iona

a fugit de acasă și trei zile n-a mâncat decât niște poame și rădăcini amare. [...] A doua zi, când trupul îi devenise ușor și capul greu, când soarele s-a lăsat domol jos și aerul era încă roșcat și moale, a văzut pentru prima oară vocea lui Dumnezeu. Era la poalele unui munte. Totul a durat doar câteva clipe. Vocea i-a răsărit cumva înainte și nu ar fi putut să spună cum arată, dar era acolo ca un plin în golul aerului. Nu i-a spus decât *Iona, Iona, Iona!*, dar prin asta l-a alintat, și l-a

certat, și l-a îmbărbătat și băiatul a înțeles foarte bine și alintarea, și muștrarea, și încurajarea care străbăteau și umpleau aerul. Într-a treia seară de la plecarea a ajuns înapoi acasă, mama l-a sărutat și a plâns și apoi a râs, iar tatăl s-a ncruntat, s-a înveselit și a rostit aproape la fel ca vocea lui Dumnezeu, clătînând din cap și privindu-l cu ochii catifeleți în lacrimi: *Iona, Iona, Iona!* Și mult mai târziu a înțeles că sărutul, plânsul și râsul mamei erau tot ca vocea lui Dumnezeu: potolire, muștrare, îmbărbătare. De atunci Amithai nu l-a mai bătut niciodată. (Pârvulescu 2020a, 43).

Se insistă pe contextul vederii vocii, pe durata revelației, pe stranietatea percepției și pe indentificarea celor trei nuanțe – alintare, muștrare și încurajare. De neprecizat cum ar putea fi aceste tonalități văzute. Cert este că plinul din golul aerului subliniază ideea de prezență, precum și cea de suficiență. Reîntors acasă, copilul reidentifică în atitudinea fiecăruia dintre părinții săi cele trei componente ale vocii divine, ca și cum ei ar fi o prelungire a lui Dumnezeu pe pământ. Experiența construiește similitudini între dragostea și ocrotirea părintească și cea divină. Prin vederea vocii, nu i se cere nimic și, totuși, parcă i se cere – paraverbal, cele trei nuanțe sunt avertizări care să-i orienteze comportamentul viitor și să-i liniștească răzvrătirea. E însă și un fel de atenționare că Dumnezeu îl veghează, un prim pas spre o posibilă realegere viitoare.

A doua vedere a vocii divine îl plasează la interferența dintre a opta și a noua treaptă a profeției. Adult acum, el vede cu ochii tot ce-i spune Dumnezeu. În capitolul *Vocile*, în vreme ce oamenii încă sărbătoresc salvarea fetiței ce căzuse în fântână, Iona se îndepărtează de meseni, spre a ajunge la țiitoarea lui, Hannah. Dar înainte de a intra în casa ei, se îndepărtează iar – va vedea pentru a doua oară vocea lui Dumnezeu, care, „ca și cum se mărise o dată cu el, hrănindu-se din el ca mînzul ce crește în burta iepui, [...] i s-a arătat mai lîmpede și mai puternică” (Pârvulescu 2020a, 55) la ivirea zorilor:

Plinul din golul aerului aproape că vibra și o strălucire atotcuprinzătoare, și totuși de altă țesătură decât cea a luminii, îl învăluia pe Iona, care nicio clipă nu dormise și nu se oprise din mers. Se opri acum. Tot ce-i spunea Dumnezeu vedea cu ochii: se imbarca pe o corabie și mergea spre miazănoapte și cobora de pe ea și călătorea cu o caravană până la Ninive, cea mai mare cetate din lume, în Aram-Naharaim, țara cea războinică, țara lui Așur, și acolo erau ulițe mari, nenumărate, în care te pierdeai, piețe în formă de floare și de stea și palate înalte și late, cu umbră multă, albastră, de lapislazuli, înconjurate de ziduri cu zimți, și erau neguțători la fel de mulți ca stelele de pe cer, oameni a căror inimă nu era tăiată împrejur. Totul era înspăimântător și nu-ți găseai drumul, te rătăceai printre casele înalte cât cedrii Libanului. Conducători răi și stricați până-n măduva oaselor, călăi care smulgeau limba și scoteau ochii celor învinși sau împodobeau gâtul prizonierilor cu capete tăiate, să le poarte așa ca toată lumea să ia aminte. Regele lor avea priviri bolnave, robi desfrânați și animale care păcătuiau cu omul și el, Iona, de cum intra, prorocia pieirea cetății din cauza relelor din oameni, ca la Sodoma și Gomora. Mai departe, Iona nu era sigur dacă erau cuvintele lui

Dumnezeu, dar vedea, ca de pe o înălțime, cum cetatea bolnavă, ca trupul cuprins de molimă neagră, se fărâmă și cade în ea însăși și din ea se alege praf și pulbere, și pulbere și flăcări se ridică sus la nori dintre strigăte și dărâmături, ca o uriașă coroană din care apoi răsare o altă cetate, bună, frumoasă și fragedă, ca porumbița cea albă. Plin de vocea lui Dumnezeu și tulburat de fericire s-a întors și a poposit acum la Hannah. (Pârvulescu 2020a, 55-56).

Momentul revelației este ivirea zorilor, timpul mitic al începutului. În stare de veghe, în ușoară euforie bahică, Iona e învăluit de vibrația și strălucirea glasului divin vizibil, care generează imagini de această dată – direcția drumului său pe apă și pe uscat, descoperirea celei mai mari cetăți a lumii descrise prin tehnica acumulării, în fraze ample, oameni lipsiți de smerenie și empatie. Spaimă și dezgust față de purtările acestor oameni. Prorocirea lui, ca avertizare. Apoi o implozie pe care o urmărește de pe o ridicătură, amintind de cele atomice, atotdistugătoare, subliniind că prin păcatele noastre cădem, implozie urmată de renașterea antitetice conturată, prin adjective și comparații. Cinematografic, Iona este pus la curent cu voia divină. Copleșit, simțindu-se fericit și puternic, căci, iată, Dumnezeu i-a vorbit, face dragoste cu Hannah, de la care va afla apoi că-i poartă în pântec copilul, dar căreia îi mărturisește că trebuie să se pregătească de plecare.

Temerilor și reținerilor ulterioare ale lui Iona le dă glas prima povestitoare, fiica lui, Esther, ce-i interpretează posibilele stări povestind Huldei, nepoatei sale. Urmările revelației nu sunt comode. A urma glasul vocii însemna, pentru Iona, a-l trăda pe Iacob, cu care trebuia să pornescă spre Tarșiș. În plin conflict interior, el are de ales între două trădări. Și va trăda de două ori, tocmai pentru că și-ar dori să nu trădeze deloc. Prima dată îl trădează pe Iacob, fugind de el și îmbarcându-se pe o corabie din portul Ioppe. Dar Iacob, ajutat de Elișa, îl găsește, iar Iona trădează acum *vocea*, adică „ce avea mai scump în inima lui”. (Pârvulescu, 2020a, 58).

Patru vor porni spre Tarșiș, pe corabia cu echipaj cosmopolit și căpitan iberic – Iona, Iacob, Elișa și Abiel. Iona, retras, mai mult dormind în cală, ascuns „în apele somnului, legănate de apele mării” (Pârvulescu 2020a, 71), își impune prezența pe punte pentru a îngriji un vâslaș grav bolnav, orbul Abiel fiind în pericol să fie atuncat peste bord, din cauza prejudecăților. Pentru prima dată acum, Iona transpune văzul în rostire:

– Mă ocup eu. Doar eu. De bolnav. Așa. De mine nu se lipește boala. Deloc. Niciodată. Pe băieți îi lăsați. Prietenii mei. În grija mea. De-acum.

Nu ridicase deloc glasul. Vocea lui adâncă, fermă, a fost însă scutul de bronz de care s-au frânt țipetele celorlalți, ca niște bețișoare. Acum așchiile astea erau pe jos, împrejurul lui Iona, care nici măcar nu se ostenea să le calce în picioare, iar tăcerea, după vacarmul de adineauri, părea fără sfârșit.

Le vorbise cu vocea vocii. Își dădu seama că, fără să vrea, îi preluase adâncimea. Și abia după ce a văzut ce s-a întâmplat cu vorbele lui simple și necăutate, că nu

era deloc sprinten la cuvântări, cum bine observase Iacob, a înțeles că de-acum înainte asta va fi arma lui. Întotdeauna și oriunde, va fi de ajuns să vorbească cu vocea vocii care i se arătase lui. Prin asta era diferit de ceilalți. Vorbele lui aveau putere. (Pârvulescu, 2020a, 78-79).

Vâslașul fenician se va face bine, îngrijit de Iona și de Iacob, iar acest fapt e perceput ca un miracol de echipaj. Grija lui Iona pentru ceilalți, în ciuda aparentei sale neimplicări, se vădește încă o dată lui Iacob și lui Elișa. Iacob află că cei doi copii mai mici rămași la Ioppe sunt frații lui Elișa și îl ceartă pentru că i-a părăsit, plânge că a avut un rol în asta, dar Iona îi liniștește, ivit pe punte, lângă ei, ca din pământ:

– Am coborât. O dată. Voi, care cum: cu pregătirile. Știi, nu? M-am dus la han. I-am plătit. Femeii. Văduva lui Achim. Pentru frații lui. Să aibă grijă. Să credem! Vorbirea lui bolovănoasă îl potoli pe Iacob ca prin farmec. Avu un tremur scurt, ca la frig. N-avea rost să-i pună lui Iona valul de întrebări care-i veniseră pe limbă. [...] De atunci Iacob și băiatul, fiecare din motive diferite, fură convinși că Iona e un om cu puteri. Amândoi se simțeau ușurați că se pot bizui pe el. Aproape ca pe cel care-i dădea puterile. (Pârvulescu, 2020a, 88).

Se deschide astfel a doua carte a romanului, *Furtuna*. Iona pare tot mai împăcat cu drumul ales, cel de a-l ajuta pe Iacob ben Beniamin. Se apropie însă furtuna, pe care orbul o presimte ca pe un eveniment cumplit: „Abiel se cuibări, ca în fiecare noapte, la pupă, și visă, cum i se mai întâmplase o singură dată, culori, el care nu știa ce-s culorile. La trezire era sigur că în aceeași zi se va întâmpla ceva foarte rău.” (Pârvulescu 2020a, 106).

Capitolul *Nemuritorii s-au supărat* reliefează din nou eclecticismul echipajului. Începe furtuna, iar ei se roagă fiecare zeilor lui, mărturisind păcate, regret și speranțe. Deimos se roagă lui Poseidon, fiul lui Cronos, pentru salvarea vieții spre revederea locului natal și a mamei, cere să fie eliberat de pizmă pe orb sau pe Elișa și să nu-i mai poarte ranchiună lui Zeuxidamos, promițând jertfirea unui berbec gras. Căpitanul se roagă lui Endovelico, Nabia și Trebaruna, căindu-se că s-a gândit prea mult la averea lui Iacob și a avut de gând să-l jefuiască și promițând să nu mai ia niciun ban de la bătrân. Fenicianul se roagă lui Baal, Astarte și Mercart, regretându-și trufia și nerecunoștința față de Iacob și Iona. Zeuxidamos îi restituie lui Abiel toiagul furat (toiag ce reprezenta pentru băiatul orb singurul dar de la sora lui moartă, Zahra, singura legătură cu aceasta) și se roagă lui Apollo, mărturisind că îl iubește pe Elișa. Abiel se simte vegheat de Zahra. Nubianul mai bătrân se roagă lui Amon-Ra, apoi lui Bisu și Beset, lui Șu, zeul aerului, și lui Inpu-Anubis, să nu se grăbească să-i ia în lumea morților. Iacob se roagă lui Dumnezeu și se căiește pentru puțină trufie, care îi e de ajutor în a putea să ajute și să vindece lumea. Elișa nu știe ce e vinovăția și nu are experiența rugăciunii – își dorește să scape cu viață ca să-și revadă frații.

Iona e tras la răspundere de ceilalți pentru că nu se rugase. El își asumă vina și cere să fie aruncat în mare. Este aruncat, furtuna se liniștește, iar *dag godol* (peștele mare), înspăimântându-i pe toți pentru a doua oară, îl înghite.

b. Rugăciunea

În Vechiul Testament, Dumnezeu a dat poruncă unui pește mare să înghită pe Iona. Iona a stat în pântecul peștelui trei zile și trei nopți, rugându-se:

Strigat-am către Domnul în strâmtorarea mea, și El m-a auzit; din pântecul locuinței morților către El am strigat, și El a luat aminte la glasul meu! Tu m-ai aruncat în adânc, în sânul mării și undele m-au înconjurat; toate talazurile și valurile Tale au trecut peste mine. Și gândeam: Aruncat sunt dinaintea ochilor Tăi! Dar voi vedea din nou templul cel sfânt al Tău! Apele m-au învăluit pe de-a întregul, adâncul m-a împresurat, iarba mării s-a încolăcit în jurul capului meu; Mă coborâsem până la temeliiile munților, zăvoarele pământului erau trase asupra mea pentru totdeauna, dar Tu ai scos din stricăciune viața mea, Doamne Dumnezeul meu! Când se sfârșea în mine duhul meu, de Domnul mi-am adus aminte, și la Tine a ajuns rugăciunea mea, în templul Tău cel sfânt! Cei ce slujesc idolilor deșerti disprețuiesc harul Tău; Dar eu Îți voi aduce Ție jertfe cu glas de laudă și toate făgăduințele mele le voi împlini, căci mântuirea vine de la Domnul! (<https://www.bibliaortodoxa.ro/vechiul-testament/40/Iona>).

În felul său, rugăciunea e, ca profeția, tot o anticipare – omul își dezvăluie dorințele, intențiile, proiecțiile viitoare și cere sprijin pentru a le putea realiza sau îi cere lui Dumnezeu să le realizeze. Profeția însă include o condiționare, o amenințare, în vreme ce rugăciunea este o încercare de îmbunare, de convingere la colaborare. După rugăciunea ferventă a lui Iona vreme de trei zile și trei nopți, peștele îl aruncă la țarm.

În roman, depănarea poveștii continuă acum prin Dalila, care o spune nepoatei sale, Phoebe. Seria de povestitoare a urcat până în timpul lui Iisus din Nazaret, fiecare dintre ele transmițând mai departe nu doar legenda familiei, ci și inelul de argint cu piatră de safir, dăruit de Iacob mamei lui Iona, care-l dăruise lui Esther, primei povestitoare din șirul Esther – Dinah – Hulda – Rebecca – Ruth – Edna – Dorcas – Sara – Adah – Athaliah – Edidah – Iochebed – Rahab – Rhoda – Safira – Ayala – Eva – Hagar – Iesha – Naomi – Rahela – Suzana – Miriam – Atarah – Dalila – Esther – Phoebe. Safira fusese aceea dintre ele ce împărtășise povestea unui bărbat, ca acesta s-o scrie, la patru veacuri de la moartea lui Iona. Fiecare dintre povestitoare dă explicații suplimentare, interpretează așadar, la fel cum acum face Dalila, vorbindu-i lui Phoebe despre ce face Iona în burta peștelui:

Atunci și acolo, lui Iona i s-a dezlegat limba, iar el, care vorbea fără chef, spunând doar miezul, el, care nu se rugase în timpul furtunii ca toți ceilalți, a rostit o cutremurătoare rugăciune în trei bucăți (poate de aici ideea cu cele trei

zile), pe care am învățat-o de la mama și de la bunica și pe care am să ți-o spun și ție, ca să n-o mai uiți. E atât de frumoasă rugăciunea asta, că Dumnezeu a auzit-o și a împlinit-o, adică i-a umplut coaja goală a vorbelor cu miezul viu al duhului. Pentru că vorbele nu au valoare decât dacă Dumnezeu le umple coaja cu duhul lui. (Pârvulescu 2020a, 122).

Preocuparea Ioanei Pârvulescu pentru rugăciune, mai ales pentru cum s-ar putea ruga personajele, este admirabil reliefată de volumul anterior, *Dialoguri secrete. Cum se roagă scriitorii și personajele lor* (2018). Întrebată de Melania Cincea cum a ajuns să fie interesată de această temă, scriitoarea dezvăluie conexiunea dintre rugăciune și adevăr:

E foarte greu să spui de unde vine inspirația. Vechii greci credeau că vine de la muze. Noi nu mai facem invocații către muze. Eu am mereu foarte multe idei, problema fiind pe care s-o culeg. Tema acestui volum m-a stârnit; din multele idei care mă bântuiau – eram și într-un moment greu și știam că am nevoie de forță sufletească – mi s-a părut că ar fi foarte interesant să mă ocup nu atât de rugăciunile scriitorilor, cu toate că mai am și din astea, ci de rugăciunile personajelor lor. Nu știam spre ce o să conducă asta. M-au dus înapoi, tot la scriitori, iar descoperirile au fost dramatice. Iar tema rugii, pe care o consideram oarecum colaterală, a devenit brusc foarte importantă, un adevărat revelator. Și mi-am dat seama că, într-adevăr, cum spune Cioran, tot ce nu este rugăciune este impersonal, că scriitorii se identifică până la rugăciune cu personajele lor și că acolo nu mint. O rugăciune mincinoasă e un nonsens. Importanța acestei teme era mult mai mare decât îmi închipuisem atunci când am ales-o, pentru că nu o mai alesese nimeni și pentru că nimeni nu abordează rugăciunea din această perspectivă, toți se referă la rugăciuni canonice sau la autori canonici care se roagă. Personajele, fiind ficțiuni, ar trebui să producă rugăciuni ficționale. Ei, bine, nu, paradoxul este că personajele de ficțiune au rugăciuni autentice. (Pârvulescu 2019).

La această autenticitate a rugăciunii personajelor se ajunge tocmai pentru că rugăciunea e condiționată de anume împrejurări, de obicei dramatice. Pierdut în adâncurile mării, Iona compară înotatul cu coborârea în fântâni, iar intrarea în burta peștelui cu coborârea într-o grotă din Carmel, în care se pierduse cândva și crezuse că va muri. Acolo, îngropat la rădăcina muntelui, simțindu-se cumplit de singur și de neputincios, și-a amintit de Dumnezeu, care-l alesese să-i vadă vocea. Asta i-a dat încredere în sine și l-a determinat să se ridice în picioare și să caute ieșirea din galerie, convins că Dumnezeu, care e cu el chiar dacă nu îi vorbește și nu i se arată, o să vrea să-l scoată iar la lumină. „Facă-se voia lui cea bună.” își spusese atunci Iona, încredințându-se voii divine. (Pârvulescu 2020a, 124). Acum,

neputincios ca un prizonier legat, lovit mereu de ascuțisuri, de pumni băloși, cu ochii lui fără lumină și urechile fără liniște, cu gândul la cei pe care n-avea să-i

mai vadă niciodată, niciodată, bărbatul începu să plângă în hohote mari ca el, înghițind lacrimi sărate, cum era și apa mării, în care se înecase fără să moară. Mult mai târziu, când plânsul i-a trecut fără să-i treacă și timpul, o dată cu lacrimile, după ce dormise fără să simtă odihna, fără gând, fără speranță, fără credință, a început să se roage totuși cu o putere pe care el, care știa ceva despre rugăciune, n-o mai cunoscuse niciodată. Trupul îi devenise atât de greu, de parcă de el s-ar fi agățat Dumnezeu însuși, ținând în mână întreaga lume. (Pârvulescu 2020a, 125).

Între timp, la Gat-Hefer, Hannah, cea care îl iubește și-l așteaptă, le povestește femeilor cu care aduna strugurii visul său despre un Iona fără chip care se îneca în întunecime, strigându-și mama. Îngrijorată, mama lui Iona se folosește de ritual și rugăciune pentru salvarea fiului ei. Ia una dintre cupele de vin lucrate din lemn de Iona, o umple cu vin de anul trecut și o varsă apoi pe jos, picătură cu picătură, rugându-se neconținut pentru ca el să se întoarcă teafăr: „Licoarea a intrat în pământ, dar duhul din struguri s-a ridicat la cer odată cu ruga ei de mamă, ca o jertfă. Dumnezeu a auzit-o.” (Pârvulescu 2020a, 133).

Așadar, în roman, Iona și mama lui se roagă deodată, iar împletirea rugăciunilor pare a-l îndupleca pe Dumnezeu. Nu se putea altfel, pentru că Ioana Pârvulescu consideră că femeile, în grija lor pentru cei dragi, pentru copii mai ales, sunt cele care au inventat rugăciunile.

Rugăciunea lui Iona cuprinde trei părți de mare poeticitate și forță persuasivă: prima dată se roagă de dragul vocii, a doua oară se roagă scurt de tot pentru iertare, iar a treia oară se roagă pentru el și pentru viața lui.

Dimensiunii constructive a metaforei i se adaugă cea negativă, a neputinței- necunoașterea, cu ecouri dinspre imnurile vedice și egiptene. Dacă în poemele de dragoste ale cărții se întrezăresc străvechi poezii sumeriene și secvențe ce amintesc de *Cântarea Cântărilor*, aici, în rugăciune, vocația lirică și confesivă a scrisului Ioanei Pârvulescu se vedește pe deplin în lumină. Ioana Pârvulescu a publicat un singur volum de poezie, *Cum continuă povestea?* (2014), și a declarat că nu va mai publica poezie. Dar asta nu înseamnă că poezia nu continuă s-o însoțească. În interviul dat Claudiei Pincovski, scriitoarea mărturisește: „Nu am putut să părăsesc poezia cu totul. Chiar și acum, dată afară pe ușă, poezia s-a întors pe fereastră, pentru că am diverse pasaje mai poetice în romanele mele, dar am grijă să le țin în frâu, pentru că eu nu scriu roman poetic.” (Pârvulescu 2023b).

Iona individualul este cel ce se roagă, nu omul în genere. În cea dintâi parte a rugăciunii sale recunoaștem efemeritatea umană, conștiința că el reprezintă o repede străfulgerare de lumină într-o nesfârșire de beznă, convingerea că numai Dumnezeu îl cunoaște. Fragilitatea sa, pierderea spiritului și neputința de a restabili conexiunea cu divinitatea îl macină: „Acum mi s-a fărâmat coaja inimii ca bobul de strugure și duhul din ea mi s-a zdrobit. Nu pot lovi cu pumnii întunecimea. Nu-mi pot scoate cu degetele din ochi nevăzul, ca să te văd pe tine. Nu-mi pot scoate cu degetele din urechi auzul plin de bubuituri, ca

să te ascult doar pe tine. Ești în mine și în afara mea, dar nu te prind.” (Pârvulescu 2020a, 126). În vorbele făpturii lui captive în temnița închisă cu zăvoare de apă, negațiile anihilante sunt urmate de imperativul nașterii, al re-înființării, structurat în interogații retorice: „Nu e văz în privire. Nu e mers în călcătură. Nu e viață în viața mea acum. Dacă nu tu, deopotrivă mamă și tată, deopotrivă viață și moarte, cine să mă mai nască acum, când sunt ascuns ca pruncul dincolo de zidul de carne, și orb, și neputincios ca el? Cine să mă mângâie în nemângâierea mea? Cine să mă găsească, fir de nisip în mijlocul mării, dacă nu tu?” (Pârvulescu 2020a, 126-127). Raportul cu divinul este circular reciproc regenerativ, într-o infinită perpetuare a memoriei: „N-ai cum să fugi de mine, căci îmi aduc aminte de tine și te plăsmuiesc neconținut, eu, cel plăsmuit de tine.” (Pârvulescu 2020a, 127). Explicându-i că nu se teme de el, căci unde e iubire nu încapă frica, îl cheamă din adâncurile deznădejdiei, spre renaștere: „Sunt aici! Din întunericul în care sunt înfășat, desfașă-mă!” (Pârvulescu 2020a, 127).

A doua parte a rugăciunii, aproape numai verbe, e de o intensă concentrare, pe măsura scurtimii sale: „Poți să ierți? Mă ierți? Poți totul.” Prezentul etern când asertiv, când interogativ, se însoțește cu pronumele nehotărât ce reflectă atotputernicia divină. Straniu e că ulterior, când Iona se mânie că Dumnezeu se îndurase de cetate și n-o mai distrusese, pentru că îi iertase pe locuitorii ei, care se pocăiseră, Iona uită și el acest „Poți totul.” Cu toate că fusese iertat, nu reușește să accepte marea iertare divină care încununează profetația sa. În ciuda suferinței majore din încercările noastre, lecțiile învățate pot fi mereu uitate...

În a treia sa parte, rugăciunea tinde spre recâștigare bunăvoinței divine prin sublinierea diferențelor dintre condiția anterioară și cea actuală a lui Iona. Negațiile duble sunt folosite spre a descrie inexistentul: „Nu e zi și noapte nu e. Timpul nu se arată în albeața zorilor care nu se arată. Soarele negru care nu e și nu se rostogolește pe cerul negru care nu e.” (Pârvulescu 2020a, 127). Sufletul putrezește, amintind de cunoscutul „ape intrat-au la sufletul meu”. Imperativele se succed, primesc concretețe: „Vino! Scapă-mă! Vindecă-mă!” (Pârvulescu 2020a, 128). Renunțarea la sine, anihilarea ființei devin condiții ale posibilei renașteri: „De mine să mă vindeci, eu îmi sunt boală, tu îmi ești vindecare! Nu știu să înot în mine, în mine mă înec. La țărnel meu nu ajung.” (Pârvulescu 2020a, 128). Sunt evocate cele trei vocative văzute în prima înfățișare a vocii lui Dumnezeu – ostoire, muștrare, îmbărbătare, iar evocarea mamei ce suferă și se roagă pentru fiul pierdut amintesc de mama arhetipală, mereu îngrijorată de soarta copiilor plecați. Prin antiteze și hiperbole se revine la descrierea stării dorite, apoi o nouă serie de trei imperative intensifică dinamica rugăciunii, cu insistență pe pronumele-subiect: „Ajută-mă tu! Îndură-te tu! Salvează-mă tu!” (Pârvulescu 2020a, 128). Revenind la imaginea bobului de strugure strivit, Iona insistă pe valoarea ființei, în ciuda nimicniciei sale, precum și pe puterea divină de a permire transcenderea, renașterea: „Sunt crăpat ca bobul de strugure sub talpa ta și suc dulc al vieții mi se scurge din pielea inimii. Doamne, mă

limpezește ca pe picătura de vin, limpezește-mă, Doamne!” (Pârvulescu 2020a, 128). Sintaxa incantatorie, armonia circulară, gradația reluărilor imprimă textului o putere de convingere fascinantă. Finalul ca punct de maximă tensiune, cu recunoașterea vinei și asumarea greșelii, cu intenționalitatea de a face scop din atingerea și împlinirea sacrului, întregesc nu doar profunzimea, ci și forța de persuasiune a acestui *homo religiosus* care este Iona: „Am greșit. Am fugit. Deschide zăvorul de apă de la colivia de apă în care m-ai închis, să pot alerga către tine. Ridică-mă! Iartă-mă!” (Pârvulescu 2020a, 128).

Eliberarea din captivitate vine cu dozele sale de noi experiențe și de înțelepciune, prin reflectare la ce trăise și simțise. Renașterea cu adevărat miraculoasă e trăită de Iona proteic, cu toate simțurile:

Iona a amețit tare de tot și s-a simțit căzând în gol, pe spate, cu ochii în care nu erau priviri larg deschise. Și deodată privirea i-a revenit în ochi și văzul i s-a umplut de stele, unele apropiate, să le apuci cu mâna, mișcătoare, altele sus de tot, mici ca praful de argint, și nimeni nu le putea număra în afara lui Dumnezeu. Era ca și cum el ar fi plutit în apele cerului. S-a îmbătat de cer cum te îmbeți cu duhul din vin, s-a desfătat cu cerul. Bine că era noapte, altfel poate c-ar fi orbit. Și-a auzit propria voce hohotind și rostind fără șir cuvinte de mulțumire. Râdea, plângea, vorbea, vedea. Apoi a dat iar din mâini, ca înainte de intrarea în locul fără de timp și fără de ochi, dar cu miros de putreziciune. N-a înțeles prea bine pe unde și de unde a ieșit, cum iese copilul slobozit de mamă în lume. Un fel de peșteră din carne căscată și-apoi închisă la loc. (Pârvulescu 2020a, 134-135).

Dar renașterea îi prilejuiește o nouă înțelegere a lumii, a sinelui, a lui Dumnezeu și a rostului rugăciunii: „Odată cu rugăciunea, lucrurile s-au limpezit și s-a arătat că Dumnezeu trimisese vietatea nu ca să-l omoare, ci, dimpotrivă, să-l salveze de la înec. Căci de multe ori lucrurile își schimbă în timp întregul înțeles, iar rugăciunea are însușirea asta: limpezește deodată toate apele, chiar și pe ale mării. Era iertat.” (Pârvulescu 2020a, 134).

c. Salvarea

Nu am putea preciza un moment exact în care începe salvarea cetății – poate fi mânia Domnului și decizia de a-l trimite pe profetul Iona să avertizeze, dar poate fi reprezentat și de acumularea și intensificarea păcatelor care au dus la mânia divină. La fel, ulterior, aruncarea lui Iona în mare, înghițirea lui și apoi vărsarea pe mal de către pește – fiecare dintre aceste momente este decisiv, în fond. Pentru noi, arbitrar, salvarea începe aici. *Cartea lui Iona* din *Vechiul Testament* nu insistă pe Iona renăscutul. Romanul o face. Crizei din interiorul balenei îi succede o alta, de reaşezare în noul sine, generând un episod de mare invenție epică. Găsit gol pe plajă de cei doi copii mai mărișori ai unui pescar sărac, îngrijit scurtă vreme în coliba acestuia, Iona este perceput ca un zeu. Venirea sa este asociată cu norocul la pescuit al bărbatului și cu liniștirea

sugarului, inexplicabile altfel. Iată-l atribuindu-i-se minuni. Dar cea de-a treia este chiar o minune, până și pentru cititorul blazat al secolului al XXI-lea, care a citit toate cărțile. Iona face o despicătură în stâncă, a treia minune de când era la coliba pescarului. Cercetează astfel o peșteră, la lumina unei torțe (nemaivăzut dispozitiv de cei doi copilași ai pescarului, care-l însoțesc acum pretudindeni). Desenele rupestre descoperite îi demonstrează că totul este, poate, repetabil:

Atunci bărbatul-zeu ridică torța ca și cum ar fi știut dinainte: pe peretele gălbui văzură un pește uriaș, cu gura deschisă și cu niște colți mari. Coada era cât jumătate din trupul lui și ochiul negru privea lumina aia neașteptată, după ce ani și ani privise doar întunericul. Dar ce era cumplit la vedere era un om care intrase, cu capul înainte și trupul ca scândura, țeapăn în gura peștelui, în timp ce picioarele erau încă afară, crăcănate, fiindcă, pesemne, prada se zbătea. Copiii făcură un pas înapoi: nu știau ce-i aia desen, nu văzuseră niciunul în toată viața lor, nu-i învățase nimeni că există așa ceva pe lume și stăteau cu gura larg deschisă și ei, ca peștele. Iar zeul, cel care-i adusese aici ca să le dezvăluie toate astea, fu străbătut de un frison și se dădu și el un pas îndărăt. (Părvulescu 2020a, 163-164).

Ce îl înspăimântă oare pe Iona în această descoperire? Faptul că experiența sa cumplită de a fi captiv în pânțele peștelui nu e unică – cu siguranță și alții au fost înghițiți, poate digerați, poate eliberați? Compasiunea pentru un asemenea sfârșit? Groază că un astfel de sfârșit ar putea fi meritat? Sau, poate, se recunoaște pe sine, artist al cuvântului *avant la lettre*, sigur de puterea ziditoare, de puterea de a face a vorbelor sale, în acest alter-ego care a fost desenatorul? Omul ca pradă, devorat tocmai când simte că a înțeles neînțelesul? Descoperirea îl face să-și încheie refacerea și să pornească spre Ioppe, apoi spre casă, unde are de lăsat totul în ordine înainte de adevărata călătorie spre Ninive. Pe corabie, toți văzuseră înghițirea lui Iona ca fiind o jertfă, iar furtuna îi adusese înapoi la Ioppe. Prin contrapunct, fuseserăm când în lumea lui Iacob, când în drumul lui Iona, până când cei doi se regăsesc. Iacob fusese cuprins de depresie, la pierderea lui Iona. Doar în fața femeii decăzute din Ioppe, cea originară din Akko, a cărei fată murise, el își recunoaște paternitatea, iar alunecarea în depresie e descrisă antitetic felului său anterior de a fi:

Era prieten cu lumea, cu lumea mare, și tot cu prietenie îi răspundea și ea. Spera, aștepta și primea totul de la lume, de la oameni și de la Dumnezeu, numai roade bogate, fiindcă o dorință împlinită se știe că-i un pom roditor. Pe atunci era ca toiagul lui Aaron care înmugurește, înverzește, face flori, apoi dă rod de migdale. Acum, mai mult decât trupul, i se chircise sufletul și nu mai aveau loc în el nici bucurie, nici spaimă, nici speranță, nici flori și nici roade. Se vede că îl lovise și pe el demonul din psalm, sufletul îi era mâncat cu încetul de molima amiezii. (Părvulescu 2020a, 156).

Copleșit de bucurie la vederea lui Iona, decide să-l însoțească atunci când fiul îi spune: „Mă duc la Ninive. Vestesc pieirea. Sunt răi. Au inimile netăiate-mprejur.” (Pârvulescu 2020a, 180).

Suntem cu re povestirea poveștii lui Iona în vremea lui El Greco, iar Mical, istorisindu-i totul nepoatei sale, Daniela, îi vorbește despre convertirea căpitanului corabiei la credința evreilor. Mical îi dă căpitanului numele de Don Amado. Acesta ar fi venit „ca să vadă cu ochii lui că Iona trăia. [...] Cât despre Dumnezeu lui Iacob și-al lui Iona, înseamnă că e mai mare decât toți zeii, și el a început deja să i se roage de pe când era pe corabie.” (Pârvulescu 2020a, 184).

Iona își revede mama și fiica, o reîntâlnește pe Hannah, acum însărcinată în cinci luni. Se îngrijește ca Abiel, Elișa și frații lui să-și găsească cu bine locul în Gat-Hefer și să se bucure de stabilitate. Pornește la drum cu Iacob, ajung în Ninive, el tot mai apăsător de menirea sa, dar mai hotărât ca niciodată s-o ducă la îndeplinire. Cetatea îi impresionează prin fast și strălucire, dar îi și îngrozește prin moravuri și decădere. Iacob vede transformarea lui Iona sub ochii săi, simte că acesta, care acum acționează ca în transă, are nevoie de ocrotirea lui: „Iacob nu se gândise până atunci la Iona ca la un *nabi*, e greu să-i dezbraci pe cei atât de apropiați de pielea uzată în care i-ai văzut zi de zi și să-i vezi deodată într-o asemenea strălucire solemnă.” (Pârvulescu 2020a, 261).

Ca vindecător, Iacob e dus să ajute la nașterea reginei, iar Iona rămâne în palatul lui Belus, unde nu permite nici măcar orbitoarei iubiri pentru Sargina să-l abată de la ce are de făcut. Procește prin piețele orașului, iar Rabona luntrașul e cel ce o informează pe Sargina despre prorocirile lui:

În piața mică în formă de stea, a văzut o mulțime făcând roată în jurul unui bărbat. Cel care vorbea oamenilor era înalt, zvelt, încă tânăr, dar cu barbă albă. L-a recunoscut de îndată. [...]

– Și vocea i se ridică parcă din măruntaiele pământului până la cer. Când l-am adus eu cu barca, a tăcut ca peștele, o vreme am crezut că-i slab de minte sau mut, dar acum vorbea, sau mai degrabă tuna cum n-am mai auzit pe nimeni să tune, cu voce nepământeană. Privea de jur-împrejur ca un împlânzitor de lei, fără frică, și zicea: *Domnul Dumnezeu mi-a spus mie: patruzeci de zile de când ajungi acolo și cetatea Ninive va fi nimicită! Au trecut șapte. Au rămas treizeci și trei! Spălați-vă și curățați-vă! Îmbrăcați-vă în sac, acoperiți-vă capul și plecați-vă privirile. Învățați să faceți binele, dreptatea, să-i ocrotiți pe cei nenorociți, apărați-le pe femeile fără bărbat și pe copiii fără părinți. Postiți și voi, și boii, și oile, și caprele voastre. Dumnezeu dreptății veghează! Vai de cel rău, căci va culege ce-a semănat, necruțare, durere, întuneric, plâns și scrâșnetul dinților. Nu-i om pe aici, în țara voastră, care să nu fi păcătuț, începând cu eroii voștri, cu Ghilgameș și Enkidu, mai-marii păcătoșilor... Și apoi o lua de la capăt.* (Pârvulescu 2020a, 266-267).

Absolut impresionant este efectul pe care îl are asupra invitațiilor la banchetul pe care regele Assur-Nirari îl dă în cinstea venirii fiului său pe lume:

Apoi s-a întâmplat ceva. Nimeni n-a știut cum. Iute de tot, unele după altele, ca spicele bătute de vânt, capetele mesenilor s-au întors toate spre intrare. Acolo, în prag, sub bolta în acoladă frumos pictată, era o făptură înaltă, dreaptă, crescută parcă din pământ, cu priviri tari, de îmblânzitor de fiare. Era proptit pe picioarele ușor desfăcute și se sprijinea de un toiag cu măciulie. Stătea nemișcat ca statuile și, ciudat, ca statuile încremeniseră și oamenii de la masă, și servitorii, și cântăreții. Sargina țipă scurt. După țipătul ei se opri orice sunet. Era ca-ntr-un basm în care lumea a înghețat și nu mai există mișcare. [...] Golită de sunete, încăperea s-a umplut toată de voce. (Pârvulescu 2020a, 274).

Minute în șir, vocea expune profeția. Toți încep să plângă, începând cu Belus și regina – un plâns transmis din om în om, ca râsul în timpul petrecerii, „plângea chiar și Iacob, plângea ca niciodată, plângea ca un tânăr, simțind că n-o să mai ajungă înapoi la Gat-Hefer. Așa a început ispășirea. Pe cer, luna forma jumătate de cerc. Mai erau douăzeci de zile până la soroc.” (Pârvulescu 2020a, 276).

Cetatea ia calea pocăinței. Iacob, epuizat, trage să moară. Cei doi, tată și fiu, au pentru prima și ultima oară o discuție lămuritoare. Iona speră că prin cuvintele lui care *fac* are puterea să-i redea sănătatea lui Iacob. Îi povestește cum descoperise, pe la doisprezece ani, că spune cuvinte roditoare, iar asta l-a făcut să se teamă de ele și de efectele lor: „Vorbele mele mă apasă. Cineva mi-a zis odată că au har. Cine-s eu ca să am dreptul să schimb prin cuvinte lumea, când mi se pare strâmbă? Și dacă cumva fac rău cu ele, crezând că fac bine? Dacă strâmb chiar eu lumea, crezând că o îndrept? Dacă distrug, crezând că repar?” (Pârvulescu 2020a, 287). În viziunea autoarei, profetul vorbește mult mai greu decât ceilalți, tocmai pentru că el înțelege greutatea vorbelor lui, așa cum scriitorul, în opinia lui Thomas Mann, scriitorul-cult al autoarei, era ironic definit de acesta ca fiind „un om care scrie mult mai încet și mai greu și mai chinuit decât ceilalți oameni” (Pârvulescu 2020e). Iona e îngrozit că, prin cuvintele lui, mijlocește nenorocirea ninivenilor, dar Iacob îi spune ce i-am spune noi toți: „Dacă Dumnezeu voia să distrugă cetatea, nu te mai trimitea, te-a trimis ca s-o salveze, băiatule, nu ca s-o distrugă, cei care au semănat în lacrimi vor secera în bucurie.” (Pârvulescu 2020a, 289). Pentru prima dată, înainte ca Iacob să moară, cei doi își dau mâna. Iona îi reproșează lui Dumnezeu moartea tatălui său, dar simte că vocea nu-i mai răspunde, așa că e de două ori cotropit de disperare, devorat de depresie. Nefericit, își dorește să vadă orașul distrus, ca o confirmare a forței cuvintelor. Dar profeția fusese contracarată de corectarea comportamentelor. Episodul cu vrejul ofilit (*iederă* pentru Ieronim, *tărtăcuță* pentru Augustin) e menit să-i reamintească valoarea vieții și să insiste pe puterea divină de a ierta, dar nu-l consolează. Pierduse darul profeției, Dumnezeu se îndepărta. Adoarme pe dealul din apropiere și în vis aude pentru ultima oară vocea dându-i explicația cerută, în fața căreia rămâne în continuare opac:

Vrei ca mie să nu-mi fie milă de cetatea cea mai mare din lume, cu 123000 de oameni ca tine în ea și încă cinci născuți azi – Dumnezeu cunoștea exact numărul lor, cum și numărul stelelor de pe cer –, bieți neștiutori care nici măcar nu-și deosebesc dreapta de stânga, darămite binele de rău? Ca să nu mai vorbim, pe lângă oameni, o grămadă de vite, păsări, flori și mii de frunze verzi care aduc umbră, ca astea mâncate de vierme? (Pârvulescu 2020a, 310).

Acum aude vocea lui Dumnezeu în vis, așadar coboară pe a șaptea treaptă a profeției. Prin această descendență a treptelor, nouă – opt – șapte, ni se dă de înțeles că etapa profeției este încheiată. În dialogul cu Ioana Pârvulescu de pe blogul *filme-cărți.ro*, Dan Romașcanu insistă pe explicațiile unui rabin despre rolul profeților și al profețiilor: „Dacă o prezicere nu devine realitate, aceasta a reușit; iar dacă o profeție devine realitate, ea a eșuat.” (Jeremyachu; Maimonide, Yesodei haTora 10:4, citat în Pârvulescu, 2020d). Aceeași este și concluzia personajelor din roman, cu excepția lui Iona. Cea din urmă povestitoare a textului explică nepoților gemeni, Natan și Hannah, că cei din Ninive îi erau recunoscători lui Iona, că binele și răul sunt adesea îngemănate, că fiecare ipostază a vieții noastre poate fi privită din cel puțin două perspective, că, pierzând, câștigăm concomitent: puterea vorbelor lui Iona era alta și altfel decât credea el, „se vădea abia când nu vorbele i se-mplineau. Pentru că puterea lor se trage din puterea lui Dumnezeu, care depășește înțelegerea omului. Cuvintele lui construiseră vieți, nu distruseră ziduri. Adică opera și-a depășit creatorul, cum se spune azi, și anume, în cazul de față, într-un mod absolut măreț.” (Pârvulescu 2020a, 313).

4. Înainte de sfârșit

Într-un interviu cu Melania Cincea din 2019, parafrazându-l pe Jorge Luis Borges, Ioana Pârvulescu afirmă că toți cei care scriu sunt niște *credincioși ai cărții* (Pârvulescu 2019). Pe de altă parte, orice artist este un profet, un vizionar – mai ales poezii, consideră autoarea. Care este *prevestirea* acestei cărți? Aceea că cine-și uită trecutul, cine-și uită cultura riscă să nu fie, să nu poată trăi cu adevărat. Ca numele care pot fi citite la fel în ambe sensuri, și timpul poate fi citit la fel. Doar dacă ai trecut poți avea viitor.

Epilogul romanului face ca fiecare tulpină a poveștii să înflorească în prezent, demonstrând că suntem urmași ai patriarhilor, amintindu-ne că fiecare dintre noi avem un trecut de asumat și înțeles. Pretutindeni în lume, urmași ai personajelor din povestea lui Iona duc mai departe viața, principala și prețioasa moștenire, viața, căreia Ioana Pârvulescu îi dedică toate romanele sale, pentru că ea e „singura scriitoare cu adevărat importantă” (Pârvulescu 2023a). Asemeni multiplelor fațete ale safirului montat în inelul de argint, tehnici narrative diverse dau strălucire mitului lui Iona. Prin reflexii ale străvechilor imnuri vedice și poeme asire, prin poveștile orientale încadrate în ramă și în poveste, prin tehnici ale amânării și anticipării, prin modalități de captare a interesului

și bunăvoinței ascultătorului, prin secvențe ceremonioase, prin descrieri captivante și pasaje eseistice provocatoare, prin analepsă, contrapunct și nenumărate înlănțuiri și alternanțe, prin povestitorii care își respectă statutul, epoca și pasiunile – de la împletit codițe nepoatelor la interesul pentru filosofie, de la pusul pâinii în copt la țest la degustarea artelor și a științelor –, povestea lui Iona își cucerește temeinic locul în conștiința noastră. Romanul arată cum prezentul și viitorul sunt organic legate de acest trecut mitic, pe care unii îl refuză, nedescoperind că, fără a-l valorifica, nu-și pot înțelege prezentul, nu-și pot pregăti viitorul:

Sunt multe lucruri alunecoase ca țiparii în povestea asta, dar cum să fie altfel, când lucrurile s-au petrecut de atâta amar de ani, iar noi nu le înțelegem și nu ni le amintim bine nici măcar pe cele de ieri? Pe vremea aia, dragii mei, timpul se retrăia pe sine de la un an la altul. Nu făcea zgomot, nu ticăia, nu suna, n-avea clopote, și clopoței, și gonguri care să-l bată, roți care se îmbucă în el și fiare care-l țin prizonier. Luneca doar ca o umbră rotitoare lăsată de un băț înfipt în pământ, se perlingeă, se prelungea și, un lucru pe care oamenii încep să nu-l mai priceapă, mergea în cerc, se întorcea și se refăcea, ca și cum n-ar fi trecut și n-avea să treacă niciodată, ca și cum înainte și înapoi ar fi fost totuna și una cu el. Ca numele voastre, care se pot citi și înainte și înapoi la fel, Hannah, maimuță mică, și Natan, cârcotașule. Ca data de azi, care se citește și înainte și înapoi 02.02.2020. Ca istoria asta, care se reface din când în când, odată cu timpul ei, în care e amestecat atât de bine și al nostru. (Pârvulescu 2020a, 313-314).

5. Concluzii

Majoritatea experiențelor lui Iona sunt valabile în contemporaneitate. Nu suntem nici noi mai departe de Dumnezeu, nici el mai departe de noi decât întotdeauna. Dimensiunea spirituală a acestor experiențe este uneori ascunsă în profan, cum a fost mereu, dar ele ne sunt accesibile, sunt parte a vieții. Ele pot declanșa în noi ceea ce Fernando Savater numește *tresărire*, „o eliberare de moment, salvarea noastră, un dar minunat, însă multiform, care nu se întâmplă atât de rareori precum s-ar crede. Și emoțiile numite de obicei religioase aparțin acestei categorii, a ceea ce considerăm a fi mort, dar nu este și revine pentru a ne aduce și mai multă viață.” (Savater 2008). Ioana Pârvulescu subliniază în repetate rânduri actualitatea ipostazelor umane asupra cărora se opresc atât povestea lui Iona, cât și povestea poveștii lui Iona.

Maestră în a mânui palete lingvistice și culturale a nenumărate epoci, în a reconstrui și reprezenta lumii prin periplul lui Iona în spațiu și timp, autoarea scrie despre ceea ce rămâne stabil în condiția umană: „Ce rămâne la fel – și în lumea noastră, și în lumea lui Iona – e zbuciumul omenesc. În privința asta m-am simțit acasă.” (Pârvulescu 2020b). Scrisă cu o „simplitate luxuriantă” (Cătălin Pavel, în Pârvulescu, 2020c), suplă și delicată tocmai prin ancorarea în atâtea epoci și mentalități, *Prevestirea* este, fără a fi deloc îngreunată de erudiția

cuceritoare, o unduioasă oază de popas prin lectură, în literatura aridei lumi de azi. Ne purifică spiritual, reamintindu-ne că Dumnezeu este pretutindeni și are, mereu, ultimul cuvânt.

În lucrarea de față însă, cu ușoară ireverență, ultimul cuvânt îl va avea autoarea romanului, pentru care scrisul este experiență spirituală esențială. Când ne apropie de el, Dumnezeu o face, ca în cazul lui Iona, pentru a ne învăța să fim oameni. Când ne dă harul de a crea, o face pentru a ne ajuta să-i învățăm și pe ceilalți:

Ioana Bâldea Constantinescu: Mă întorc la Iona, pentru că *Prevestirea* e una dintre cele mai frumoase cărți cu care avem norocul să fim contemporani. Tu cât de adânc trebuie să cobori în pântecul monstrului ca să scoți la suprafață povestea?

Ioana Pârvulescu: Kilometri... Cât munții cei mai înalți și adâncurile *jocului secund...* Mult, mult, și e foarte greu. Am spus mereu: ca să scrii o carte trebuie să ai curaj. [...] Curajul de a cobori în tine și de a face aceste interioare cunoscute. Nu este ușor. Noi preferăm să ne ascundem sub nenumărate măști. [...] Nu dau lecții și nici nu mă pun în pielea tuturor, dar, pentru mine, să scriu cu adevărat este acest fel de adevăr pe care-l afli punându-te în pielea altora. Trăiești nenumărate vieți când scrii, pentru că trebuie să te pui în pielea fiecărui personaj. (Pârvulescu 2024a).

Bibliografie

Surse primare

Pârvulescu, Ioana, *Prevestirea*, București, Editura Humanitas, 2020 (=2020a).

Iona, în *Biblia ortodoxă*, <https://www.bibliaortodoxa.ro/vechiul-testament/40/Iona> (ultima accesare: 16.07.2025).

Surse secundare

Axinciuc, Madeea, *Profetul și oglinda fermecată: despre imaginație și profeție în Călăuza rătăciților de Moise Maimonide*, Iași, Editura Polirom, 2017.

Buber, Martin, *Eu și Tu*, ediția a doua (prima ediție: 1992); traducere din lb. germană și prefață de Ștefan Aug. Doinaș, București, Editura Humanitas, 2022.

Otto, Rudolf, *Sacru. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, în românește de Ioan Milea, după ediția a 14-a, Leopold Klotz Verlag, Gotha, 1926, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1996.

Savater, Fernando, *Viața eternă*, traducere de Cristina Sava și Rafael Pisot, Iași, Editura Polirom, 2008.

Pârvulescu, Ioana, interviu cu Melania Cincea, *Timpolis*, 5.03.2019, *Ioana Pârvulescu: „Cred că suntem cu toții, cei care scriem, niște «credincioși ai cărții»”*, <https://timpolis.ro/ioana-parvulescu-cred-ca-suntem-cu-totii-cei-care-scriem-niste-credinciosi-ai-cartii> (ultima accesare: 16.07.2025).

Pârvulescu, Ioana, interviu cu Simona Chițan și Florina Pîrjol în *Adevărul*, 23.05.2020, *Scriitoarea Ioana Pârvulescu: „Azi, Iona ar fi cercetător, poet, pictor sau muzician”* (=2020b),

- <https://adevarul.ro/stil-de-viata/cultura/interviu-scriitoarea-ioana-parvulescu-azi-iona-2024402.html> (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, lansarea romanului *Prevestirea* – un dialog cu Cătălin Pavel și lectură cu Antoaneta Cojocaru, Q&A virtual și sesiune de autografe online, postat pe site-ul Editurii Humanitas în 11 iunie 2020 (=2020c), https://www.youtube.com/watch?v=rfbkcB_qiPs (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, interviu cu Dan Romașcanu, publicat pe blogul *filme-cărți.ro*, 18.06.2020, *Iona e foarte aproape de condiția omului modern* (=2020d), <https://filme-carti.ro/interviu-2/ion-a-e-foarte-aproape-de-conditia-omului-modern-ioana-parvulescu-84667/> (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, dialog cu Ioana Bâldea Constantinescu, *Prevestirea* – discuție CERCUL & CINEPUB Live realizată în 15 iulie 2020, postată pe CINEPUB – Online Romanian Movies (=2020e), <https://www.youtube.com/watch?v=ktziG0vS3WQ> (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, interviu cu Melania Cincea, *Să stai la adăpost în gândul bun al cuiva e un lucru minunat*, publicat pe site-ul *Puterea a cincea*, 6.10.2020 (=2020f), <https://putereaacincea.ro/ioana-parvulescu-sa-stai-la-adapost-in-gandul-bun-al-cuiva-e-un-lucru-minunat/> (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, interviu cu Andrei Mihai în *Ziarul de Iași*, 31.05.2021, *Interviu cu Ioana Pârvulescu: despre religie, literatura și relația deosebită cu orașul Iași*, <https://www.ziaruldeiasi.ro/stiri/interviu-cu-ioana-parvulescu-despre-religie-literatura-si-relatia-deosebita-cu-orasul-iasi--289909.html> (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, interviu cu Ana Maria Sandu, în *Dilema veche*, nr. 977 din 29.12.2022 – 11.01.2023, *Povestea e cea care dă coerență lumii* (=2023a), https://dilemaveche.ro/sectiune/regimul-artelor-si-munitiilor/povestea-e-cea-care-da-coerenta-lumii-interviu-2230894.html#google_vignette (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, interviu cu Claudia Pincovski în *Suplimentul de cultură*, nr. 809, 10.05.2023, *Un scriitor bun aude ce îi spun personajele, merge după logica lor, nu le impune el ce să facă* (=2023b), <https://suplimentuldecultura.ro/40268/interviu-cu-scriitoarea-ioana-parvulescu-un-scriitor-bun-aude-ce-ii-spun-personajele-merge-dupa-logica-lor-nu-le-impune-el-ce-sa-faca/> (ultima accesare: 16.07.2025).
- Pârvulescu, Ioana, dialog cu Ioana Bâldea Constantinescu, podcastul #CuVoceTare al Editurii Litera, 31.01.2024; (=2024a), <https://www.youtube.com/watch?v=o-LTzk4R0oE> (ultima accesare: 16.08.2025).
- Pârvulescu, Ioana, discuție cu Diana Popescu și Marius Chivu, Podcast Cronicari digitali, 4.10.2024, *Ioana Pârvulescu, metamorfozele unei artiste, în operă și în viață* (=2024b), <https://www.youtube.com/watch?v=L8NrwRXXtgo> (ultima accesare: 16.07.2025).

VALENȚELE PARTICULEI EBRAICE *nā'* ÎN PRINCIPALELE VERSIUNI ROMÂNEȘTI ALE BIBLIEI EBRAICE*

SORIN-IOAN LOGHIN
Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din București
loghinion1998@gmail.com

Abstract: In biblical studies, knowledge of biblical Hebrew is essential for rigorous exegesis, yet many scholars and readers rely exclusively on translations, thereby assuming the risk of mediated interpretations. This article examines how the Hebrew particle *nā'* has been interpreted and rendered in various Romanian versions of the Bible. The first section offers a historical overview of traditional and modern grammatical and exegetical perspectives on the meaning of the particle. It then evaluates recent hypotheses by Ahouva Shulman and Bent Christiansen, who argue that *nā'* functions as a propositional discourse marker indicating politeness and an intent to persuade. These interpretations are tested against five representative biblical passages, assessing the fidelity of Romanian translations to the original meaning of the biblical text. The study proposes the interjection „ia” as a functional, semantically and pragmatically suitable Romanian equivalent, while explicitly limiting this proposal to the passages analyzed, rather than presenting it as a universal solution for all occurrences of the particle. This paper thus contributes to redefining translational principles for biblical text, in the Romanian context, to a deeper understanding of the nuances of Biblical Hebrew.

Keywords: *nā'* particle, Biblical Hebrew, Bible translation, Romanian interjection „ia”, Romanian Bible versions.

Introducere

În cazul studiilor biblice aprofundate,¹ cunoașterea limbilor biblice este imperativă. Aceasta a fost și va rămâne o necesitate pentru cei care dedică studiului Scripturii și doresc să o înțeleagă în profunzime. Pentru cei care nu pot depune efortul necesar învățării limbilor biblice, singura alternativă rămâne recurgerea la traduceri, adică la munca celor care se străduiesc să transpună textele sacre într-un limbaj modern, accesibil unui public cât mai larg.

În acest proces, cei care se bazează exclusiv pe traduceri sunt dezavantajați, deoarece orice traducere implică, inevitabil, o interpretare. Situația devine și mai complicată atunci când traducătorii nu sunt de acord asupra sensului și

* *The Values of the Hebrew Particle nā' in the main Romanian Versions of the Hebrew Bible.*

¹ Pe parcursul scrierii acestui studiu am primit numeroase observații din partea conf. univ. dr. habil Emanuel Conțac (Institutul Teologic Penticostal din București), căruia îi mulțumesc pentru ajutorul acordat.

modului de redare în limbile moderne a unor elemente particulare limbilor biblice, așa cum este cazul particulei ebraice *nā'*.

Cu privire la înțelesul și traducerea acestei particule, au fost formulate diverse ipoteze – unele încă viabile, altele mai puțin convingătoare. Prima parte a articolului este dedicată unei analize succinte a acestor propuneri. Pentru contura o imagine de ansamblu asupra particulei, vom analiza mai întâi lucrări generale de limbă ebraică, perspectivă ce va fi apoi completată cu informații din studii specializate.

În etapa următoare, vom aplica observațiile studiilor specializate asupra unor texte biblice narative, concertându-ne pe cele în care particula *nā'* apare împreună cu un verb la forma imperativă. Vom analiza modul în care au fost traduse în tradiția biblică românească, în versiunile care pretind că sunt traduse direct din limba ebraică.²

Pasul final constă în evaluarea acestor traduceri, în urma căreia vom propune o variantă de traducere care să reflecte perspectiva rezultată din analiza articolelor specializate. Scopul este de a pune în dialog cele două tipuri de resurse, care reprezintă două niveluri diferite ale cercetării, și de a verifica aplicabilitatea ipotezelor rezultate. De asemenea, dorim să testăm dacă interjecția românească „ia” este potrivită pentru redarea particulei în textele analizate.

Studiul de față nu își propune să ofere o soluție universală pentru toate ocurențele particulei *nā'*, întrucât aceasta apare frecvent în Biblia ebraică și poate fi tradusă în mod diferit în funcție de context. Analiza se limitează la cinci texte biblice narative: Facerea 22:2; Ieșirea 4:6; Judecători 13:4; 1 Regi 14:17 și 3 Regi 18:43.

1. Scurtă istorie a interpretării particulei *nā'*

De-a lungul timpului, particula ebraică *nā'* a fost interpretată și tradusă în moduri variate. Pentru a evidenția această diversitate, este necesar să analizăm atât gramaticile limbii ebraice, cât și studiile care au investigat originea și funcția acestei particule în contextul biblic. În prima etapă, ne vom concentra asupra gramaticilor introductive de ebraică biblică, urmând ca ulterior să examinăm succint câteva lucrări de referință și studii aprofundate.

1.1. Gramatici introductive

În gramaticile introductive de ebraică biblică, particula *nā'* este tratată într-un mod simplificat, fiind descrisă, în general, ca un element utilizat pentru exprimarea politicoasă a unei dorințe. Aceasta era fie tradusă prin „te rog”/„rogu-te”, fie omisă în traducere. De exemplu, în gramatica lui Pratico și Van Pelt, se afirmă că particula poate fi tradusă astfel sau poate să fie suprimată (Pratico/Van Pelt 2007, 211). În aceeași direcție, Hackett susține că, în mod

² Pentru o analiză aprofundată a tradiției biblice din România, vezi: Conțac (2014, 25-93).

tradițional, *nā'* este redată prin „te rog”. În plus, Hackett notează că particula ajută la distingerea formei de *iusiv* de cea de imperfect, întrucât este specifică verbelor volitive (Hackett 2010, 84).

O perspectivă ușor diferită este oferită de Fullilove, care afirmă că, în anumite contexte, traducerea particulei prin „te rog” poate altera sensul original al textului. Din acest motiv, el recomandă ca, în lipsa unui echivalent adecvat în engleza modernă, particula să fie suprimată în traducere (Fullilove 2017, 94-95).³

Walker și Jones menționează doar varianta tradițională de traducere și fac referire la opțiunea lui Lambdin de a nu reda particula în traducere (Walker/Jones 2003, 162-163). În acord cu această poziție, Kutz și Josberger afirmă că, deoarece particula apare exclusiv în contextul verbelor volitive și nu adaugă o semnificație suplimentară, este preferabil ca ea să fie omisă în traducere (Kutz/Josberger 2018, 192-197).

O nuanțare suplimentară apare în gramatica lui Kelley. Acesta recunoaște tradiția de a asocia particula cu exprimarea rugămintelor, dar adaugă că, atunci când este folosită cu formele volitive de *cohortativ* și *iusiv*, *nā'* poate avea un efect emfatic. În cazul în care este asociată cu imperativul, Kelley susține că particula poate să transmită ideea de urgență (Kelley 1992, 131, 173).

1.2. Gramatici de referință și studii specializate

În ceea ce privește gramaticile și studiile specializate, cercetătorii nu au ajuns încă la un consens în privința modului în care particula *nā'* trebuie înțeleasă. Dacă în lucrările introductive am putut identifica trăsături comune, în cele aprofundate opiniile variază considerabil și sunt adesea divergente.

Jüon și Muraoka (2006) susțin că *nā'* introduce o ușoară nuanță de rugămintă, comparabilă cu un „te rog” accentuat, dar menționează că în anumite cazuri particula ar trebui omisă în traducere. O abordare similară este prezentă la Van der Merwe, care admite că *nā'* exprimă frecvent solicitări politicoase, dar atrage atenția asupra unor excepții care pun la îndoială această generalizare.

³ În secțiunea în care Fullilove prezintă pe scurt particula ebraică, își justifică opțiunea prin două exemple. Unul dintre acestea este textul din Fac. 13, despre care susține că Dumnezeu nu „îl roagă” pe Avraam să își ridice ochii, ci îi poruncește să o facă. Observația autorului cu privire la necesitatea luării în considerare a contextului în procesul interpretativ este valoroasă, însă remarcăm că tocmai autorul eșuează în aplicarea acestei exigențe (Fullilove 2017, 94-95). În acest caz, o perspectivă mai echilibrată este oferită de Shulman, care observă că, în context, Dumnezeu îl binecuvântează pe Avraam. Așadar, particula este folosită pentru a „înmuia” tonul adresării, care nu trebuie interpretat ca o poruncă (cf. Fac.13:14 și Fac. 15:5 în care se găsește același context al binecuvântării lui Avraam). Cu alte cuvinte, Shulman subliniază că, atunci când un superior folosește construcția imperativ + *nā'*, intenția este de a evita un ton poruncitor (Shulman 1999, 69).

Gesenius caracterizează particula ca fiind una a expresivității. Aceasta este utilizată alături de *iusiv*, fie pentru atenua severitatea unei porunci, fie pentru a exprima curtoazia în cadrul unei cereri. În alte contexte, *nā'* accentuează un îndemn exprimat sub forma unei muștrări, amenințări sau chiar ironii (Gesenius 1910, 324). În alt pasaj, același autor precizează că particula poate fi folosită cu verbe volitive pentru a exprima porunci sau cereri, iar în combinație cu alte particule poate indica atitudini precum modestia, politețea sau, dimpotrivă, disprețul (Gesenius 1910, 308, n. 1).

Spre deosebire de Gesenius, Lambdin recunoaște interpretarea tradițională conform căreia particula exprimă dorințe sau cereri, dar subliniază lipsa dovezilor concludente în sprijinul acestei perspective. El sugerează că particula indică mai degrabă faptul că porunca exprimată derivă dintr-o situație anterioară sau din contextul situațional. Cu alte cuvinte, utilizarea *nā'* transmite impresia că enunțul imperativ este condiționat textual (Lambdin 1971, 170).

Waltke și O'Connor, în acord cu Lambdin, observă că acesta din urmă își fundamentează teoria în special pe utilizarea particulei în combinație cu interjecția *hinne^h* 'iată' și completează că un argument suplimentar îl constituie frecvența asociere a particulei cu *'im* 'dacă' și *'attā^h* 'acum', precum și cu forma de *cohortativ*, în pasaje greu de explicat din perspectiva interpretării convenționale a particulei ca indicator al voinței sau cererii (Waltke/O'Connor 1990, 578-579).

O perspectivă distinctă oferă Gottlieb, care explorează utilizarea particulei în contextul limbii akkadiene din scrisorile din Amarna, unde *nā'* apare în texte redactate de scribii siro-palestinieni. El argumentează că particula ar fi de origine arabă și susține că ea provine dintr-un element enclitic cu valoare energetică, devenită ulterior particulă independentă de tip volițional. Analiza sa este fundamentată pe comparații lingvistice între ebraică, arabă, akkadiană și ugaritică, subliniind totodată că particula nu a fost preluată în limba siriacă (Gottlieb 1971, 47-54).

Pentru a completa perspectiva generală s-au consultat și principalele lexicoane ebraice (DCH, s.v. *nā'*, HALOT, s.v. *nā'* și BDB, s.v. *nā'*). În acestea particula ebraică este descrisă în termeni similari resurselor deja prezentate, având funcții variate: marcator al politeții, particulă discursivă, particulă de atenuare etc.

1.3. Studii specializate recente

Așa cum s-a putut observa din analiza gramaticilor introductive și avansate menționate anterior, perspectiva dominantă asupra particulei *nā'* este aceea că ea este folosită în mod specific pentru a formula cereri politicoase. Totuși, după cum au precizat și unii dintre autorii analizați anterior, această viziune clasică nu este suficient de cuprinzătoare pentru a explica în mod satisfăcător funcționarea particulei în toate contextele în care apare în Biblia ebraică.

Studiile specializate aduc informații suplimentare care ajută la conturarea unei perspective mai cuprinzătoare asupra particulei ebraice *nā'*. Printre acestea se numără studiul Ahouvei Shulman, care introduce în discuție considerente sociologice în interpretarea particulei. În cadrul cercetării sale, Shulman ține cont de statutul social al interlocutorilor, de circumstanțele în care are loc actul comunicării și de tipul de discurs utilizat (Shulman 1999, 59). La finalul studiului său amplu, autoarea concluzionează că particula *nā'* are o funcție constantă în toate contextele analizate: aceea de a marca o cerere personală în mod politicos (Shulman 1999, 81). Această concluzie este susținută și de absența particulei în textele legislative, unde adresarea politicoasă nu este potrivită contextului normativ (Shulman 1999, 82).

Un alt studiu semnificativ, ce rafinează concluziile lui Shulman, este al lui Bent Christiansen. Autorul își propune să evidențieze potențialul pe care aplicarea principiilor lingvistice moderne îl are în studiul limbii ebraice, folosind drept exemplu particula *nā'*. Pornind de la concluziile lui Shulman, pe care le consideră general valabile, Christiansen subliniază că orice element lingvistic care exprimă o rugămintă implică în mod natural o atenuare a discursului, ceea ce semnalează caracterul volitiv al acțiunii propuse. Pe această bază, autorul propune interpretarea particulei *nā'* ca o particulă „propositivă” (Christiansen 2009, 392), adică una prin care vorbitorul urmărește să-și stimuleze interlocutorul fie să accepte un mesaj, fie să participe la o anumită acțiune (Christiansen 2009, 386). Conform acestei perspective, particula nu este doar un marker al politeții, ci reflectă intenția vorbitorului de a lansa o propunere. Prin urmare, traducerea sa ar trebui să redea această dimensiune funcțională.

2. O evaluare a traducerii particulei ebraice *nā'* în traducerile românești ale Scripturii

În analiza sa, Shulman menționează câteva pasaje biblice în care semnificația particulei este greu de stabilit (Shulman 1999, 70-71). Pornind de la această observație, în cele ce urmează vom selecta câteva astfel de texte și vom interpreta particula în lumina perspectivei propuse de Christiansen. În etapa finală, după ce vom fi examinat modul în care a fost tradusă particula în versiunile biblice românești, vom analiza critic traducerile și vom propune o variantă proprie. În formularea variantei, vom utiliza interjecția românească „ia”⁴, ale cărei sensuri sunt asemănătoare cu cele ale particulei ebraice, ceea ce

⁴ Această interjecție poate avea o coloratură colocvială în anumite registre ale limbii române contemporane. Totuși, în contextul narațiunilor care redau dialogul dintre personaje, interjecția „ia” poate funcționa ca o modalitate prin care interlocutorul atenuează o solicitare. În plus, dialogul – chiar și atunci când este prezentat în formă scrisă – presupune în mod firesc un anumit grad de colocvialitate. Totuși, aceasta poate varia în funcție de context. La aceasta se adaugă observația că particula *nā'*

o face o alegere potrivită pentru redarea particulei *nā'*. Aceasta poate funcționa ca un modalizator care exprimă sensul ilocuționar al particulei ebraice, reflectând nu doar o nuanță atitudinală, ci și o intenție pragmatică specifică.⁵

2.1. Facerea 22:2

Prima ocurență a particulei ebraice *nā'* pe care o vom analiza se găsește în Fac. 22:2. Dificultatea interpretării particulei în acest pasaj rezidă în faptul că cel care folosește particula este Dumnezeu. Această utilizare a particulei contrazice interpretarea simplistă a particulei ca simplu mijloc de exprimare a unei rugămînți politicoase, întrucât contextul sugerează o poruncă divină formulată printr-un imperativ. Pentru unii traducători, ideea că Dumnezeu, suveranul absolut, s-ar adresa într-un mod politic unei ființe umane aflate într-o poziție inferioară pare greu de acceptat. Ca urmare, în toate traducerile românești consultate, s-a observat că particula *nā'* a fost omisă, fiind redat doar verbul la imperativ.

Prima dintre traducerile consultate este Biblia de la Iași (1874), care redă pasajul astfel: „Ia pre fiul tău”. O traducere similară se regăsește în Biblia publicată de Societatea Biblică Britanică (SBB 1911): „Ia pre fiul tău”.

Urmează prima versiune a traducerii realizate de Dumitru Cornilescu (1921), unde pasajul este redat: „Ia pe fiul tău”, formulare păstrată identic și în ediția din 1924. O variație apare în traducerea literală a lui Cornilescu din 1931, unde, probabil sub influența traducerii King James Version („Take now thy son”), se traduce: „Ia acum pe fiul tău”. Aceeași formulare este preluată și în traducerea GBV (2001).

Biblia de la Iași pare, de asemenea, să fi influențat traducerile ulterioare care au folosit-o ca model de referință. Aceeași formulare, „Ia pe fiul tău” se regăsește în Biblia Galaction-Radu (1939), în Biblia Sinodală din 1936 și în cea din 1968.

Traducerile moderne consultate – și anume cele patru ediții Noua Traducere Românească (NTR: 2007, 2010-2014, 2017, 2022), Biblia Catolică (2013), traducerea NEC publicată la editura Humanitas (2017), versiunea Trinitarian Bible Society (TBS - 2017) și Ediția Dumitru Cornilescu Revizuită (EDCR – 2019) – toate redau pasajul la unison sub forma: „Ia-l pe fiul tău”.

Ultima traducere consultată este Tora și Haftarot (2022) care redă pasajul astfel: „Ia-l, rogu-te, pe fiul tău”. Această traducere urmează modelul tradițional

este folosită împreună cu imperativul, în special în registre colocviale, atunci când se exprimă o rugăminte sau o avertizare (BDB, s.v. *nā'*).

⁵ Conform GALR modalitatea este categoria semantică, parțial gramaticalizată, care exprimă raportarea locutorului la un conținut propozițional, atitudinea sa cognitivă, volitivă sau evaluativă față de stările de lucruri, reale sau potențiale, descrise prin limbaj. De asemenea, modalizarea reprezintă marcarea în mesaj a modalității și depinde de actul de limbaj realizat prin fiecare tip de enunț. (GALR vol. 2, 2008, 702)

de redare a particulei ebraice, oferind un exemplu semnificativ care arată că această formulare nu este adecvată în toate contextele. În cazul de față, formularea „rogu-te”, creează un efect de ambiguitate interpretativă, ce poate părea chiar cinic, întrucât Dumnezeu îl roagă pe Avraam să-și jertfească fiul.

Așa cum reiese din analiza traducerilor românești, funcția particulei *nā'* nu este redată explicit în textul tradus; traducătorii au preferat varianta mai comodă, optând pentru omiterea acesteia. Singura încercare de a reda în traducere particula apare în traducere literală realizată de Cornilescu (1931), însă, nici această versiune nu ne oferă o soluție satisfăcătoare.

Referitor la acest pasaj, Shulman identifică trei posibile funcții ale particulei *nā'*. Prima variantă este că particula are rolul de a atenua impactul unei cerințe dure. A doua presupune că, întrucât versetul 1 precizează că Dumnezeu îl pune la încercare pe Avraam (Fac. 22:1), avem de-a face nu cu o poruncă autoritară, ci cu o cerere divină. A treia posibilitate, enunțată de Shulman, este că particula exprimă caracterul personal al cererii formulate de Dumnezeu (Shulman 1999, 70).⁶

La aceste observații se adaugă și perspectiva lui Christiansen, conform căreia utilizarea particulei *nā'* implică automat o exprimare atenuată, vorbitorul încercând să-l convingă pe interlocutor să îndeplinească o acțiune. Acest aspect susține interpretarea că avem de-a face cu o cerere, nu cu o poruncă. În plus contextul ne arată că beneficiarul jertfei este chiar Dumnezeu (vezi Fac. 22:12).

Concluziile lui Christiansen sprijină ideea că, în traducerea acestui pasaj, ar trebui luate în considerare primele două interpretări propuse de Shulman, fără a o exclude însă nici pe cea de-a treia, întrucât ea contribuie la înțelegerea tonului personal și relațional al enunțului divin.

În cazul acestui pasaj, pentru a traduce în mod adecvat particula ținând cont de interpretările propuse de cei doi cercetători, putem reda textul astfel: „Avraame: «Ia să-l iei pe fiul tău, pe unicul tău fiu pe care-l iubești – pe Isaac –, și să-l duci în Țara Moria, ca să mi-l aduci ca jertfă pe muntele pe care ți-l voi arăta»”. Formularea propusă, prin utilizarea interjecției „ia”, are o forță ilocuționară mai mică și este potrivită pentru redarea particulei ebraice în acest context.

2.2. Ieșirea 4:6

Următorul text asupra căruia ne vom apleca în cadrul acestei scurte analize este cel din Ieș. 4:6, care redă momentul în care Dumnezeu i se descoperă lui

⁶ În ceea ce ține de ultima posibilitate prezentată, Shulman afirmă că, în 55 din cele 70 de cazuri în care particula ebraică apare împreună cu un verb imperativ, fiind folosită de un superior care se adresează unui inferior, aceasta are rolul de a marca o cerere, nu o poruncă. Mai mult, în 38 din cele 55 de cazuri, motivația vorbitorului este interesul personal: vorbitorul are un beneficiu direct din îndeplinirea cererii (Shulman 1999, 68).

Moise și îl pregătește pentru confruntarea lui cu Faraon. La o lectură atentă a pasajului în traducerea românești, se poate observa că, asemenea cazului precedent, traducătorii au preferat să nu redea particula ebraică. Cel mai probabil, motivul omisiunii și de această dată constă în faptul că emițătorul mesajului este Dumnezeu, care, prin natura autorității Sale, nu ar necesita utilizarea unor formule de politețe pentru a-și determina interlocutorul să asculte.

Prima traducere consultată, Biblia de la Iași (1874), redă pasajul astfel: „Și Iehova ȳ măi ȃise l : V r  m na ta in s n ”. Această formulare este urmată de versiunea din Biblia SBB (1911): „Și Domnul şi mai ȃise l : V r  m na ta în s n”. Apoi urmează cele trei ediȃii ale traducerii lui Dumitru Cornilescu:  n versiunile din 1921, 1924, textul apare identic – „Domnul i-a mai zis: «Bagă-ȃi m na în s n»”, în timp ce ediȃia din 1931 introduce o ușoară variaȃie: „Și Domnul i-a mai zis: V r -ȃi acum m na în s n”.

 n aceeași linie se înscriu și alte traduceri ulterioare. Biblia Galaction-Radu (1939) conȃine următoarea formulare: „Și a zis iarăși Dumnezeu lui Moise: «V r  m na ta în s n!»”, iar Biblia Sinodală din 1936 traduce: „Zis-a Domnul iarăși: «Bagă-ȃi m na în s n!»”, formulare reluată identic în ediȃia din 1968: „Zis-a Domnul iarăși: «bagă-ȃi m na în s n!»”.

Traducerile moderne nu se distanȃeaz  semnificativ de cele prezentate anterior. Deși se pot observa mici variaȃii stilistice, modul de redare a pasajului rămâne, în esenȃ, neschimbat. Astfel, traducerea GBV (2001) redă textul: „Și Domnul i-a mai spus: «Pune-ȃi acum m na în s n»”. Cele trei versiuni ale NTR (2007, 2010-2014, 2017) folosesc formula unitară: „Domnul i-a mai zis: «Bagă-ȃi m na în s n»”. Biblia Catolică (2013), continuă aceeași linie: „Domnul i-a mai zis: «Du-ȃi m na în s n!»”, iar traducerea TBS (2017) oferă: „Și Domnul i-a mai zis: «Bagă-ȃi m na în s n.»”

Ultimele traduceri moderne consultate se aliniază și ele tradiȃiei inaugurata de Biblia de la Iași.  n traducerea NEC (2017), pasajul este redat astfel: „Și Domnul i-a mai spus: «V r -ȃi m na în s n!»”, iar în EDCR (2019), găsim pasajul redat prin: „Domnul i-a mai zis: «Bagă-ȃi m na în s n!»”. De asemenea, NTR (2022) traduce pasajul astfel: „Domnul i-a mai zis: «Bagă-ȃi m na în s n!»”, iar Tora și Haftarot (2022) introduce o ușoară variaȃie, după cum se poate observa: „Domnul i-a mai spus: «Bagă-ȃi m na în s n!»”.

 n opinia noastră, motivul pentru care Dumnezeu folosește o exprimare atenuată prin utilizarea particulei *n *, are legătura cu starea lui Moise. Contextul ne arată că Moise s-a temut de șarpele care a rezultat din prima minune realizată de Dumnezeu și a fugit (v. 3). Este plauzibil ca Dumnezeu să fi dorit să-l liniștească și, totodată, să-l convingă să se conformeze instrucȃiunilor Sale.  n acest sens, propunem următoarea traducere, care surprinde suspansul din text și sugerează, în mod subtil, faptul că se va  nt mpla ceva neașteptat: „Dumnezeu i-a spus din nou: «Ia v r  m na în s n.»”

2.3. Judecători 13:4

Cea de-a treia utilizare a particulei ebraice pe care o vom analiza se găsește în capitolul 13 din cartea Judecătorilor. În acest pasaj, Îngerul Domnului vestește nașterea lui Samson și îi oferă mamei acestuia instrucțiuni privind păstrarea curăției. În cazul acestui text, traducerea particulei este mai ușoară datorită câtorva considerente. Mai întâi, emițătorul nu este Dumnezeu însuși, ci un mesager angelic. În al doilea rând, particula *nā'* are funcție intensificatoare, fiind asociată cu un imperativ reflexiv la *nifal* (*hiššām'rēi* – 'păzește-te!'), iar limba română oferă soluții adecvate pentru redarea acestei nuanțe.

Biblia de la Iași (1874) traduce pasajul astfel: „Și acum păzesc-te, și nu bé vinū nici bētură îmbătătoare [...]” Formularea se regăsește și în Biblia SBB (1911): „Și acum păzesc-te și nu bé vin nici bētură îmbătătoare...”. Odată cu apariția versiunii lui Dumitru Cornilescu, observăm o diversificare a modului de redare a pasajului. Astfel, în prima sa ediție (1921), Cornilescu traduce: „Acum, ia bine seama să nu bei nici vin nici băutură tare”. Această formulare este, într-o anumită măsură, satisfăcătoare, întrucât surprinde intensitatea îndemnului, prezentă și în textul ebraic. Ediția din 1924 păstrează aceeași redare. În traducerea literală din 1931, Cornilescu introduce o nuanță suplimentară care reflectă parțial înțelesul particulei, redând pasajul astfel: „Și acum păzește-te, te rog, și nu bea vin, nici băutură tare [...]”.

Cu o ușoară variație față de Biblia de la Iași, Biblia Sinodală din 1936 păstrează aceeași tradiție traductologică, oferind formularea: „Păzește-te dară să nu bei vin, nici sicheră [...]” Traducerea Galaction-Radu (1939) urmează același fâgaș și redă: „Și acum păzește-te și nu bea vin, nici băutură îmbătătoare [...]” În mod similar, Sinodala din 1968 păstrează linia precedentă: „Păzește-te dar, să nu bei vin, nici sicheră [...]”.

Traducerea GBV (2001) reia abordarea literală propusă de Cornilescu, în timp ce traducerea Catolică (2013) redă pasajul astfel: „Acum, ai grijă să nu bei nici vin, nici tărie [...]” Odată cu apariția celor trei ediții ale traducerii NTR, asistăm la începutul unei noi etape. NTR (2007) oferă versiunea: „Și acum, ia seama și ferește-te, ca să nu bei nici vin, nici tărie [...]” Același formulare a fost păstrată și în ediția retipărită între 2010-2014. Spre deosebire de aceasta, a treia ediție (NTR 2017) revine la o formulare apropiată de traducerea literală a lui Cornilescu (1931): „Acum, ia seama, te rog, să nu bei nici vin, nici tărie [...]” Totuși, în ce-a de-a patra ediție (2022) redarea este ușor diferită față de primele ediții, după cum se poate observa: „Și acum, fi atent, te rog, să nu bei nici vin nici tărie”.

În consens cu a treia ediție NTR se află și Biblia TBS (2017), care redă pasajul astfel: „Acum, ia bine seama, te rog, să nu bei nici vin, nici băutură tare [...]”.

O altă traducere consultată este EDCR (2021), în care, se pare, echipa de revizori a considerat că modul în care Cornilescu a tradus pasajul este adecvat, astfel că textul a fost păstrat neschimbat.

În cazul acestui pasaj se pot observa traduceri care redau particula ebraică, așa cum găsim în traducerea literală a lui Cornilescu (1931), în GBV (2001), în cele trei ediții NTR și în TBS (2017). Cu toate acestea, considerăm că traducerea particulei ebraice prin expresia „te rog” nu este adecvată în acest context. De regulă, o rugămintă presupune dorința ca destinatarul să acționeze în favoarea emitentului, ceea ce implică un beneficiu direct pentru acesta. În acest caz însă, atât contextul, cât și indicațiile formulate în secțiunile anterioare privind funcția particulei indică faptul că mesagerul divin utilizează particula pentru a convinge receptorul să se conformeze instrucțiunilor primite, fără a urmări un avantaj personal. Astfel, propunem redarea pasajului în forma următoare: „Și acum, ia păzește-te și nu bea nici vin, nici tărie”

2.4. 1 Regi 14:17

Pasajul din 1 Regi 14 descrie campania militară condusă de Saul împotriva filistenilor. În acest context, fiul lui Saul, Ionatan, însoțit de scutierul său, pătrunde pe ascuns în tabăra filistenilor. Inițiativa lui Ionatan este folosită de Dumnezeu pentru a aduce victoria poporului Israel asupra filistenilor, fără implicarea lui Saul. Acest episod evidențiază declinul tot mai evident al regelui Saul, manifestat prin pierderea încrederii din partea poporului.

Decăderea lui Saul culminează cu lepădarea sa de către Domnul, anunțată prin profetul Samuel în capitolul 15. În acest cadru narativ, pasajul analizat oferă informații esențiale despre criza interioară a lui Saul, prin utilizarea particulei *nā'* într-un moment cheie al relatării. Această particulă scoate în evidență lupta lăuntrică a regelui: Saul devine tot mai nesigur în privința statutului său. Evenimentele încep să se deruleze independent de voința lui, iar această situație îl determină să încerce cu disperare să recâștige încrederea trupelor sale – chiar dacă el însuși nu mai era sigur dacă mai avea legitimitatea de a comanda.

Pasajul din 1Reg. 14, în care este utilizată particula *nā'*, evidențiază criza identitară și de autoritate a regelui Saul. În acest context, felul în care traducerea românești au redat sau au omis particula devine semnificativ pentru modul în care este perceput acest moment de tensiune narativă.

Biblia de la Iași (1874) traduce pasajul în felul următor: „Și Saulu ți se poporului ce era cu d'însul: «Numărați acum și vedeți cine s'a dus din noi.»” După cum putem observa, această traducere nu redă particula ebraică într-un mod distinct. Spre deosebire de aceasta, Biblia SBB (1911) introduce discret adverbul „acum”, semnalând oarecum prezența particulei: „Și Saul ți se poporului ce era cu d'însul: «Numărați acum și vedeți cine s'a dus din noi.»” Cu toate acestea, traducerea nu reușește să surprindă cu fidelitate valența discursivă a particulei, fiind astfel insuficientă din punct de vedere exegetic.

O încercare remarcabilă este reprezentată de primele ediții ale traducerii lui Dumitru Cornilescu (1921- 1924), în care găsim formularea: „Atunci Saul a zis

poporului care era cu el: «Numărați, vă rog, și vedeți cine a plecat din mijlocul nostru.»”. Pasajul este tradus diferit în Cornilescu (1931), în care este reluată soluția propusă de Biblia SBB (1911): „Și Saul a zis poporului care era cu el: «Numărați acum și vedeți cine s'a dus de la noi.»”

Biblia Sinodală (1936) nu este la fel de sensibilă la nuanțele particulei, alegând să nu o redea: „Saul a zis către oamenii care erau cu el: «Căutați și vedeți care din ai noștri a plecat.»” La fel și traducerea Galaction-Radu (1939), care redă textul astfel: „Saul a zis oastei sale care era cu el: «Numărați-vă și vedeți cine s'a dus de la noi.»” Aceeași formulare din Biblia Sinodală din 1936 este reluată în ediția sinodală din 1968: „Saul a zis către oamenii care erau cu el: «Căutați și vedeți care din ai noștri a plecat.»”.

Biblia GBV (2001) reia influența traducerii literale a lui Cornilescu și redă pasajul astfel: „Și Saul a spus poporului care era cu el: «Numărați acum și vedeți cine a plecat dintre noi.»”

Cele trei ediții ale traducerii NTR (2007, 2010-2014 și 2017) traduc unitar: „Și Saul le-a zis bărbaților care erau cu el: «Numărați și vedeți cine a plecat din mijlocul nostru.»”. Singura variație apare la ediția din 2017, unde „bărbaților care erau cu el” este înlocuit cu „oamenilor care erau cu el”.

Demnă de menționat este și soluția adoptată de Biblia Catolică (2013), care traduce textul astfel: „Saul a zis poporului care era cu el: «Numărați, vă rog, și vedeți cine a plecat dintre noi!».” În mod similar, particula este redată și în traducerea TBS (2017), unde pasajul apare sub forma: „Atunci Saul a zis poporului care era cu el: Faceți apelul, vă rog, și vedeți cine a plecat din mijlocul nostru.”

Cea mai recentă traducere NEC (2024), alege să suprimă particula și redă textul astfel: „Saul a spus oștii care era cu el: «Cercetați și vedeți cine a plecat dintre noi!»”

Aceste soluții, deși valoroase prin intenția de a reda particula *nā'*, nu surprind pe deplin funcția ei pragmatică în context. Pentru a propune o traducere mai fidelă, este esențial să ținem cont de motivația lui Saul: el folosește această particulă nu pentru a cere un favor, ci pentru a-și convinge oastea să-i urmeze instrucțiunile, într-un moment în care autoritatea sa era tot mai contestată. Formularea sa trădează o atitudine precaută, născută din conștientizarea unei legitimități aflate în declin.

Astfel, propunem următoarea variantă de traducere, care caută să redea atât intenția comunicativă, cât și tensiunea subtextuală a pasajului: „Saul a spus oștirii care îl însoțea: «Ia numărați și vedeți cine a plecat dintre noi!»” În acest fel este redată încercarea lui Saul de a-și păstra autoritatea printr-o formulare care nu impune, ci solicită cooperarea, evitând tonul rigid al unei porunci.

2.5. 3 Regi 18:43

Ultimul text pe care îl vom analiza este cel din 3Reg. 18:43. Acest pasaj descrie modul în care Ilie mijlocește la Dumnezeu pentru ploaie. Deși nu reprezintă

punctul culminant al narațiunii – acela fiind aprinderea jertfei de către Dumnezeu și uciderea profeților lui Baal–, tensiunea narativă rămâne prezentă. Finalul capitolului 18 încheie o temă teologică majoră pentru istoria profetului Ilie: temeinicia cuvântului lui Dumnezeu rostit prin gura profetului. Această idee își găsește expresia cea mai clară în mărturisirea văduvei din Sarepta, atunci când mărturisește veridicitatea cuvântului profetic rostit de profetul Ilie (3Reg. 17:24).

După ce Ilie îl învie pe fiul văduvei, Dumnezeu îl trimite la Ahab, ca să dea ploaie (3Reg. 18:1), iar pasajul analizat relatează împlinirea acestui cuvânt. Totodată, textul relevă trăirile lăuntrice ale profetului, care, deși are o promisiune clară din partea Domnului, continuă să se consume emoțional. Această stare interioară este exprimată prin mijlocirea repetată și prin faptul că îl trimite constant pe slujitorul său să verifice dacă rugăciunea a fost ascultată.

Un element important în construcția textului este modul în care Ilie se adresează slujitorului. El folosește particula *nā'* pentru a-l îndemna să meargă să verifice dacă rugăciunea i-a fost ascultată. Profetul nu poruncește, deoarece nu se afla într-o poziție sau într-un context care să-i confere autoritate deplină. Minunile nu se petreceau prin autoritatea lui, ci prin autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu. Ilie era doar mesagerul care mijlocea pentru împlinirea promisiunii divine, fără a o putea impune prin forțe proprii.

Pasajul a din 3Reg. 18:43 fost tradus, de-a lungul timpului, în moduri variate. Prima traducere consultată este Biblia de la Iași (1974), care redă textul astfel: „Și țișe servuluișeu: «Sui-te acum, și caută spre mare [...]».” Observăm că particula ebraică este tradusă prin adverbul „acum”, o redare care nu surprinde fidel nuanța pragmatică a particulei. Traducerea este reluată identic și în Biblia SBB (1911): „Și țișe servuluișeu: Sui-te acum, și caută spre mare [...]».”

Un alt mod de a reda pasajul apare în prima traducere a lui Dumitru Cornilescu (1921), unde particula nu este redată deloc: „Și a zis slujitorului său: «Suie-te și uită-te înspre mare».” Ediția din 1924 păstrează aceeași formulare. Diferențele devin vizibile în traducerea literală din 1931, unde Cornilescu ține cont de particulă și traduce: „Și a zis tânărului său: «Suie-te, te rog, uită-te spre mare».”

În traducerea Galaction-Radu (1939), particula nu este redată: „Și i-a poruncit slugii sale: «Urcă-te și aruncă-ți privirea spre mare!»” De asemenea, și Sinodala din anul 1936 nu traduce particula: „Și a zis ucenicului său: «Du-te și te uită spre mare!»”. Aceeași traducere o găsim și în Sinodala din 1968.

Traducerea GBV (2001), fidelă modelului literal al lui Cornilescu, redă pasajul astfel: „Și a zis slujitorului său: «Suie-te, te rog, și uită-te spre mare!»” Prima ediție NTR (2007) și retipărirea din 2010-2014 omit particula: „Și i-a zis slujitorului său: – Du-te și uită-te spre mare!” În schimb, ultimele ediții NTR (2017, 2022) includ particula: „Și i-a zis slujitorului său: «Te rog, suie-te și uită-te

în direcția mării!» Biblia Catolică (2013) omite particula: „«Mergi și privește spre mare!»”, la fel ca și traducerea TBS (2017): «Și a zis servului său: Suie-te și uită-te spre mare»”

Redarea particulei ebraice prin interjecția „ia” este potrivită în acest pasaj, deoarece utilizarea interjecției diminuează forța ilocuționară a poruncii. Totodată, interjecția surprinde frământarea profetului cu privire la împlinirea promisiunii divine. Astfel, propunem redarea pasajului astfel: „Ia suie-te și uită-te spre mare”.

Concluzii

Analiza comparată a pasajelor biblice care conțin particula *nā'* alături de un verb imperativ relevă o serie de observații privitoare la funcția acesteia și la modul adecvat de redare în limba română.

Prima observație vizează interpretările particulei, care variază considerabil. Gramaticile introductive o asociază aproape exclusiv cu exprimarea unei rugăminți politicoase („te rog”). Totuși, studiile recente propun funcții mai complexe, care implică factori pragmatici, relaționali și contextuali. Conform analizei realizate de Shulman și aprofundate de Christiansen, particula reprezintă o formă de solicitare care urmărește obținerea cooperării interlocutorului fără a impune autoritar acțiunea.

În traducerile românești ale Bibliei ebraice particula a fost tradusă în moduri variate, însă, în cazul celor cinci pasaje studiate, majoritatea traducerilor evită redarea explicită a particulei *nā'* și aleg să nu o redea, fenomen observabil cu precădere în textele din Fac. 22:2 și Ieș. 4:6. Această omitere se poate datora fie unei înțelegeri restrictive a autorității divine, fie unei reverențe față de textele în care Dumnezeu este vorbitorul direct. În celelalte trei pasaje, unde vorbitorii sunt umani, traducătorii au fost mai îndrăzneți și au propus redări mai flexibile. Cazuri în care particula este tradusă apar sporadic – de regulă prin „te rog” sau „acum”. Cele mai sensibile traduceri la prezența particulei sunt: Cornilescu (1931), GBV (2001) – inspirată parțial din Cornilescu (1931) –, și NTR (2017).

În lumina analizei, interjecția românească „ia” s-a dovedit a fi un echivalent adecvat pentru particula ebraică *nā'* în cele cinci texte narrative analizate, în care particula este utilizată în cadrul dialogului dintre personaje alături de un verb la imperativ. Aceasta permite redarea unei intenții ilocuționare moderate și surprinde tonul personal și relațional al comunicării, deschizând calea spre o traducere mai fidelă atât semantic, cât și pragmatic față de originalul ebraic. Totuși, folosirea interjecției „ia” este justificată doar acolo unde dinamica narativă presupune un anumit grad de colocvialitate, așa cum se întâmplă în cele cinci pasaje analizate. În alte contexte, precum cele poetice, juridice sau liturgice, care presupun un registru diferit, este posibil ca interjecția „ia” să nu fie o soluție adecvată, fiind necesară identificarea altor opțiuni de traducere conforme cu specificul fiecărei situații.

Bibliografie

Gramatici și lexicoane

- BDB = F. Brown/S.R. Driver/C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Hendrickson, 2003.
- DCH = David. J. A. Clines (editor), *Dictionary of Classical Hebrew*, 9 vol., Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993-2011.
- GALR = *Gramatica limbii române, vol. II: Enunțul*, Valeria Guțu-Romalo (coord.), București, Editura Academiei Române, 2008.
- HALOT = Koehler, Ludwig/Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, subsequently revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm, Brill, Leiden, 1994-2000.
- Conțac, Emanuel, *Dilemele fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Cluj-Napoca, Logos, Risoprint, 2014.
- Fullilove, William, *Introduction to Hebrew. A Guide for Learning and Using Biblical Hebrew*, Phillipsburg, New Jersey, P&R Publishing, 2017.
- Gesenius, Wilhelm, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Emil Kautzsch: Arthur Ernest Cowley (editori), ediția a II-a, Oxford, Clarendon Press, 1910.
- Hackett, Jo Ann, *A Basic Introduction to Biblical Hebrew*, Peabody, Hendrickson, 2010.
- Joüon, Paul/Takamitsu Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew: Revised English Edition*, Roma, Pontificio Instituto Biblico, 2006.
- Kelley, Page H., *Biblical Hebrew. An Introductory Grammar*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.
- Kutz, Karl V./Rebekah Josberger, *Learning Biblical Hebrew: Reading for Comprehension: An Introductory Grammar*, Bellingham, Lexham Press, 2018.
- Lambdin, Thomas O., *Introduction to Biblical Hebrew*, New York, Scribners, 1971.
- Merwe, Christo H. J. van der/ Jacobus A. Naudé/ Jan H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Grammar*, Ediția a II-a, London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney, Bloomsbury, Bloomsbury T&T Clark, 2017.
- Pratico, Gary D./Miles V. Van Pelt, *Basic of Biblical Hebrew Grammar*, Ediția a II-a, Grand Rapids, Zondervan, 2007.
- Waltke, Bruce K./Michael P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.
- Waltke-Jones, Arthur, *Hebrew for Biblical Interpretation*, Atlanta, SBL, 2003.

Articole de specialitate

- Christiansen, Bent, „A Linguistic Analysis of the Biblical Hebrew particle *nā*: A Test Case”, în *Vetus Testamentum*, Vol. 59, Nr. 3 (2009), p. 179-393.
- Gottlieb, Hans, „The Hebrew Particle - *nā*”, în *Acta Orientalia*, Vol. 33 (1971), p. 47-54.
- Shulman, Ahouva, „The Particle \aleph in Biblical Hebrew Prose”, în *Hebrew Studies*, Vol. 40 (1999), p. 57-82.

Versiuni biblice utilizate

- BIBL. 1874 = *Sânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, edițiune nouă, revădută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, Iași, 1874.

- BIBL. 1911 = *Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, edițiune nouă, revăzută după testurile originale și publicată de Societatea Biblică pentru Britania și Străinătate, București, [1911].
- CORNIL. 1921 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tradusă de D. Cornilescu, cu locuri paralele, Societatea Evanghelică Română, 1921.
- CORNIL. 1924 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, [trad. Dumitru Cornilescu], traducere nouă, cu trimeri, Societatea biblică pentru Răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, 1924.
- CORNIL. 1931 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, cu trimeteri. Biblia română traducere nouă după textul original, 1931.
- BIBL. 1936 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament* (traducători: Nicodim Munteanu, Gala Galaction, Vasile Radu), București, 1936.
- BIBL. 1938 = *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, Tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății sale Regele Carol II, Fundația Pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1939.
- BIBL. 1968 = *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, 1968.
- BIBL. GBV 2001 = *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*. Traducere literală nouă, completată, revizuită și actualizată cu subtitluri și texte paralele marginale și adnotări de traducere în subtext, 2001.
- NTR 2007 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, International Bible Society, 2007.
- BIBL. 2013 = *Biblia*, traducere, introduceri și note: pr. Alois Bulai și pr. Eduard Pătrașcu, Iași, Departamentul de Cercetare Biblică, 2013.
- NTR 2010–2014 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, Biblica, 2010–2014.
- NTR 2017 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, Societatea Biblică Interconfesională din România, 2017.
- NEC 2017 = *Biblia după Textul Ebraic. Geneza*, ediție îngrijită de Maria Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București, Humanitas, 2017.
- NEC 2019 = *Biblia după Textul ebraic. Exodul, Leviticul*, ediție îngrijită de Maria Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București, Humanitas, 2019.
- EDCR 2021 = *Ediția Dumitru Cornilescu Revizuită: Pentateuhul*, Societatea Biblică Interconfesională din România, 2021.
- NTR 2022 = *Biblia, Noua traducere în limba română*, Societatea Biblică Interconfesională din România,
- TH 2023 = *Tora și Haftarot*, Traducere, transliterare și adnotări după surse iudaice de rabin Șlomo Sorin Rosen, ediție revizuită, Montreal, 2023.
- NEC 2024 = *Biblia după Textul ebraic. 1 și 2 Samuel*, ediție îngrijită de Maria Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, București, Humanitas, 2024.

PREZENȚA ELEMENTELOR DE SORGINTE BIBLICĂ ÎN DESCÂNTECELE ROMÂNEȘTI VECHI*

MARIANA NASTASIA
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide”
Academia Română – Filiala Iași
mariananastasia@yahoo.com

Abstract: There is a true folk tradition of incantations, and specialist literature has repeatedly analysed, from multiple perspectives, the elements of the pagan substratum and their osmosis with Christian symbols, which lend legitimacy to this type of discourse.

An analysis of the „folklorisation” of the biblical element in old Romanian spells would offer a different perspective on this issue. In this paper, we aim to trace the biblical-inspired structures in spells and analyse their discursive functions, referring to the category of spells for fever.

Keywords: biblical element, spell, old Romanian literature, symbols.

1. Introducere

Termenul *descântec* desemnează o specie a literaturii populare, în care se întrebuințează formule magice cu rol apotropaic, și numește, totodată, formulele specifice acestui tip de literatură, care sunt dublate de cele mai multe ori de gesturi ritualice sau de obiecte cu încărcătură simbolică ale celor care descântă (cf. DLR s.v.).

În mentalul colectiv, spre deosebire de farmece și vrăjitorii (vezi Marian 1886), descântecul are un rol benefic, de alungare a răului sau de eliberare de sub o influență nefastă, care vine de la diavol. În funcție de scopul ritualic (vindecare, protecție, dezlegare) și de formulele magice întrebuințate, se pot distinge diferite categorii de descântece: de boală, de dragoste, de deochi etc.

Modelele discursive ale descântecelor românești stau sub semnul sincretismului magic-religios, astfel că despre aceste categorii de texte se vorbește în relație cu manifestarea unui anumit tip de religiozitate populară¹, în cadrul căreia se împletesc elemente ale retoricii religioase cu forme specifice crezurilor populare cu încărcătură magică. Descântecul este un discurs invocator prin excelență, iar cuvântul celui care descântă, prin forța pe care o capătă odată cu rostirea formulelor sacralizante, recrează sau influențează realitatea. Există o adevărată tradiție populară a descântecului, iar în literatura de

* *Biblical Elements in Old Romanian Incantations.*

¹ Pentru o imagine de ansamblu asupra acestei problematice, a se vedea Repciuc 2009.

specialitate s-au analizat, în repetate rânduri și din perspective multiple (lingvistice, etnografice, antropologice etc.)², elementele substratului păgân și osmoza acestora cu simbolurile creștine, care conferă legitimitate acestui tip de discurs în mentalul omului obișnuit.

O analiză a „folclorizării” a elementului biblic în descântecele românești vechi, care să completeze cercetările din sfera religiozității populare, ar oferi un punct de vedere diferit asupra acestei problematici. În lucrarea de față ne propunem, astfel, să urmărim structurile de inspirație biblică din descântece și să analizăm funcțiile textual-discursive ale acestora, referindu-ne în special la categoria descântecelor de friguri din ediția critică realizată de Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise românești (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*. În studiul lingvistic elaborat de autoare, elementul biblic este analizat din perspectiva stabilirii surselor textelor românești sau similitudinilor între descântecele de un anumit tip și textele analoage din alte culturi, cu implicații în stabilirea influențelor sau a evoluției acestei specii populare. În contribuția de față, exemplele extrase din lucrarea menționată vor fi analizate pentru a ilustra modul în care se face transferul elementului biblic dinspre textul sacru spre formele literaturii populare și modul în care se activează sensurile acestuia în textele cu valențe rituale.

2. Descântec vs rugăciune

Lectura atentă a acestui tip de text relevă faptul că, într-o anumită măsură, descântecul preia atributele rugăciunii, care este deopotrivă gestuală și verbală. Prin *invocatio Dei*, descântătorul creează premisele unui schimb între cuvântul rostit și darul împlinirii acestuia, între chemarea divinității și încrederea în făgăduința intervenției divine (vezi Gadamer 2000).

Din perspectiva analizei discursive, rugăciunea prezintă anumite particularități de organizare textuală și trebuie înțeleasă în acord cu scopul declarat, al dialogului cu divinitatea.

Rugăciunea este o expresie explicită a raporturilor dintre om și Dumnezeu. Ea oglindește, în formele diverse pe care le ia, felul în care omul își reprezintă ființa și modurile de acțiune ale divinității. Rugăciunea are sens doar când Cel căruia I se adresează este conceput ca o ființă care ajută și e dispusă să accepte dialogul cu omul. Acest dialog este însă asimetric: din partea omului constă în cuvinte, din partea Divinității, în acțiuni (Liver 1979, *ap.* Coseriu 2010).

Pornind de la această observație, analizând rugăciunea ca text, Eugeniu Coșeriu propune următoarea definiție:

² Pentru mai multe informații, a se vedea Gadamer 2000 și Ricoeur 1995.

Unitate textuală din câmpul religiei, prin care un subiect uman individual sau colectiv cere, direct sau indirect, ceva lui Dumnezeu atotputernicul, având convingerea că Dumnezeu e dispus să îi îndeplinească cererea (Coserio 2010, 3).

Descântecul se diferențiază de rugăciune tocmai în forma ritualică a rostirii lui, prin faptul că cel care descântă nu are obligativitatea credinței că este ascultat, pentru a-i fi îndeplinită cererea. După ce discursul său a fost rostit, o forță exterioară propriei voințe este responsabilă să intervină, descântătorul având doar rolul unui facilitator al demersului ritualic. În acest fel, actul magic pe care îl inițiază devine legitim prin autoritatea divină invocată sau prin apelul la construcții de inspirație biblică de tipul simbolurilor, al personajelor sau al episoadelor semnificative din punct de vedere tematic. Eficiența simbolică a discursului rostit este asigurată de utilizarea unor structuri care se repetă într-o mare măsură în descântece, cu variații ale organizării discursive: formula trinitară, formule liturgice, exclamația „amin”.

3. Modele discursive ale descântecului

Dintre manuscrisele editate de Emanuela Timotin în lucrarea menționată mai sus, am extras pentru analiză cele 17 descântece pentru vindecarea de friguri (*Răvaș de friguri* – ms. 1739, *Pentru friguri răvaș* – ms. 3944, *Iar di friguri* – ms. 5188, *Frigurile* – ms. 2226, *Pentru friguri* – ms. 4458, *De friguri* – ms. ISP 24, ms. 3218, *Molitva de friguri* – ms. 1739, *Tot friguri în alt feliu*, *Pentru friguri în alt feliu* – ms. 2980, *În alt fealiu* – ms. 5706, *Răvaș de friguri* – ms. 270, *Tij de friguri* – ms. 1517, *Doftorie pentru friguri mari* – ms. 2980, *Învățătură pentru friguri* – ms. 5706). Aceste texte urmăresc mai multe modele retorice, în cadrul cărora se pot identifica două paradigme de funcționare, una în care cuvântul ocupă un loc central, cealaltă în care cuvântul susține și completează ritualul, astfel încât descântecul să-și poată îndeplini scopul.

3.1. Descântecelor de friguri din prima categorie cuprind, de regulă, o actualizare a unui episod biblic prin parafrază. Este vorba fie despre episodul tăierii capului Sfântului Ioan Botezătorul, fie despre cel în care Iisus o vindecă pe soacra lui Petru (într-unul din texte, în locul soacrei este vindecată sora). În primul caz, frigurile sunt asemănaute cu cutremurul, metaforă întrebuințată adesea pentru a desemna frica celor care au asistat la respectiva întâmplare. Prin urmare, miza descântătorului este aceea de a obține dezlegarea de la starea de slăbiciune care cuprinde trupul.

Parafrizei îi urmează, în anumite texte care evocă acest episod, o înlănțuire de formule: cea invocativă, prin care Sf. Ioan Botezătorul, de pildă, este chemat să asigure, prin pătimirea sa, vindecarea bolnavului, urmată de formula trinitară și de exclamația „amin”. Alteori, verbul la imperativ este înlocuit cu unul la perfect compus, iar personajul biblic săvârșește vindecarea. Un exemplu elocvent observăm în următorul fragment:

Sfinte Mihaile și sfinte Ioane Botezătorule și înainte Mergătorule, au venit Domnul Hristos, văzându-*ț* capul în tîpsie crezui și eu, să poruncești frigurilor cele de dimineață, de la prânzi, de la neamiiazi// de la chindie, de la apusul soarel<u>i, de la cină, de la mezul nopții, de la cântarea cocoșilor, de la vărsatul zorilor, de la răsăritul soarel<u>i, să iasă de la robu l<u>i Dumnezeu Mihai.

Tatăl, Fiiul, Duhul Sfânt, sfântă Troiță nedespărțită. Isus Hristos *nika* (ms. BAR 2226, *ap.* DESCÂNTECE).

În alte texte, între parafrază și formula trinitară este inserată o structură liturgică care sporește forța adresării. Un exemplu interesant este descântecul din ms. BAR 3218, în care cuvântul performat de descântător este situat pe același plan cu logosul divin. Astfel, parafrazarea versetelor din *Evanghelia după Ioan* permite deschiderea unui dialog cu Dumnezeu, într-o rostire vocativă care reclamă tămăduirea. Argumentul cererii constă în actualizarea versetului biblic al vindecării soacrei lui Petru, pentru ca, în final, să fie reluat resortul vindecării: cuvântul lui Dumnezeu, înțeles ca rostire împotriva bolii și a manifestărilor acesteia în corpul uman.

La început era cuvântul și cuvântul era la Dumnezeu // și Dumnezeu era cuvântul. Izbăvești, Doamne, pre robul tău de frigurile aceștea. În vreme<a> aceea intrat-au Isus în casa lui Pătru și socra lui era zăcând și aprinsă de friguri și s-au atins de mâinile ei și o au lăsat-o pre dânsa frigurile i s-au sculat și i-au slujit lui. Izbăvești, Doamne, pre robul tău de frigurile aceștea. / La început era cuvântul și cu<...>. La început era cuvânt<u>lu și cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu este cuvântul de friguri. La începutu era cuvânt<u>lu și cuvânt<u>lu era la Dumnezeu și Dumnezeu este cuvântul de friguri (ms. rom. BAR 1517, *ap.* DESCÂNTECE).

O altă subcategorie a descântecelor care evidențiază forța cuvântului sunt cele în care apropierea de practica magică se face prin numirea bolii. În acest fel, frigurile devin subiectul adresării directe a descântătorului, iar Sf. Ioan Botezătorul și Arhanghelul Mihail au rolul de adjuvanți în acest scenariu al îndepărtării răului. Verbul (eliptic, uneori) la imperativ și formula de încheiere „amin” concentrează puterea performativă a cuvântului, iar descântecul prezintă o componentă ritualică accentuată prin rostirea imperativă a alungării răului și a cererii de vindecare. Alte personaje biblice care apar sunt Iisus, arhanghelul Gavril, femeia samariteană, împăratul Constantin cel Mare, sfinți mucenici.

Blestemate iezeri și friguri cu numele Domnului nostru Isus Hristos, blestемate iezeri și friguri cu numele sfântului Ioan Botezător, blestемate iezeri și friguri cu numele sfinților arhangheli Mihail și Gavrilu, blestемate iezeri și friguri cu numele sfântului Ion mucenic și al sfântului mucenic Sohain (ms. rom. BAR 270, *ap.* DESCÂNTECE).

3.2. A doua paradigmă de funcționare a descântecelelor de friguri se concentrează asupra ritualului. În această categorie de texte, cuvântul are rolul de a dubla actul magic, pentru a-i conferi legitimitate. Descântecul capătă, astfel, funcția de amuletă, prin scrierea cuvintelor pe o hârtie, odată cu numirea bolii, pe care bolnavul este sfătuit să o poarte. De multe ori, textul-amuletă este, în fapt, o rugăciune adaptată contextului sau are la bază un text canonic din *Molitvelnic* sau dintr-o altă carte folosită în cult, precum *Apostolul* și *Evanghelia*.

Aceste cuvinte care mai jos să arată vei scrie pentru friguri pe o hârtiuță tropariul sfinților 40 de mucenici și hârtiuță o vei lega-o la gât 3 zile vei ținea, apoi/a treia zi să moi în apă și cu apa aceea să te speli pe obraz și pe cap și pin sin. Apoi acea hârtiuță să o lepezi pe apă curgătoare (ms. rom. BAR 2980, *ap. DESCÂNTECE*).

Alteori, cuvântul descântătorului și răvașul sunt înlocuite cu amulete de alt tip, reprezentate de obiecte simbolice precum pâinea tăiată în trei, așa cu douăsprezece sau cu trei noduri etc., care își capătă sacralitatea prin expunerea la citirea textului biblic, a celor 12 *Evanghelii* în mod special. Cuvântul divin nu mai are nevoie de o autoritate mediată, ci se manifestă direct asupra lucrurilor, pe care le sfințește, transferându-le, astfel, puterea taumaturgică. Aici, ascultarea *Evangeliei* capătă rol apotropaic. Important devine și de această dată ritualul, pe care beneficiarul trebuie să îl urmeze cu strictețe.

În Săptămâna Mare, la Joi Mari sara, când să cetescu 12 evanghelii, să fii în besearică și să aibi o ață și la fieștecare evanghelie să legi pi ață câte un nod. Și până va isprăvi preotul de citit 12 evanghelii vor fi și pe ață 12 înnodături. Și așa aceea să o porți la gât 12 zile și în toată zioa să faci rugăciuni cu toată inima cătră Dumnezeu, că te vor lăsa frigurile. Dar așa pe urmă să o strângi și iarăș când vei avea boală de friguri vei pune așa iarăș la gât, după cum am arătat mai sus (ms. rom. BAR 5706, *ap. DESCÂNTECE*).

4. Funcții ale elementelor biblice în descântece

Elementele biblice din descântece sunt forme ale inseratului biblic (vezi Nastasia 2024), iar funcțiile pe care le îndeplinesc la nivel discursiv sunt cele pe care le-am identificat și în alte texte românești vechi. În cazul descântecului, cea mai importantă funcție este cea de autoritate. Prin utilizarea inseratului biblic, descântecul devine legitim, iar transferul de informații și imagini simbolice din cărțile folosite în cult pentru a răspunde unor nevoi imediate de alungare a răului devine, în acest caz, justificat. Datorită elementului biblic, descântecele concurează uneori rugăciunea și sunt asociate în mentalul omului obișnuit cu conținutul molitvelnicului. În fapt, unele texte de acest tip trădează, prin titlu, asocierea cu textul biblic și chiar substituirea lui în practică: *Molitva de friguri* – ms. 1739, *Învățătură pentru friguri* – ms. 5706.

Funcția ilustrativă și cea argumentativă se activează mai ales în prima categorie de descântece prezentate în acest articol. Atât ritualul magic, cât și rostirea formulelor cu rol apotropaic se realizează pe baza modelului oferit de Iisus sau de alte personaje biblice importante, care, prin credință, au căpătat darul vindecării. Descântătorul repune în practică, de fiecare dată, scena vindecării soacrei lui Petru, asumându-și astfel modelul cristic și credința în puterea divină a logosului. Din perspectiva acestor două funcții, tiparul discursiv se reduce la formula „precum... tot așa”, existența exemplului evanghelic asigurând succesul descântecului și vindecarea bolnavului.

5. Concluzii

Se observă, pe baza analizei de mai sus, cum, pe de o parte, inseratele biblice conferă legitimitate descântecului (de friguri, în acest caz) și reprezintă un instrument important pentru descântător, atât pentru a-și justifica actul magic, cât și pentru a activa sacralitatea cuvântului, în cadrul acestei practici, invocând exemplul cristic al vindecărilor similare. Pe de altă parte, elementul biblic pierde, într-o oarecare măsură, valențele discursului biblic din care a fost preluat, devenind un bun la îndemâna comunității pentru validarea unui ritual profan. În acest caz, paragrafele de sorginte biblică se transformă în amulete ce întretin superstițiile populare.

Bibliografie

A. Surse și lucrări de referință

- DESCÂNTECE = *Descântecele manuscrise românești (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*, ediție critică, studii lingvistice și filologice de Emanuela Timotin, Editura Academiei Române, București, 2010.
- DLR = Academia Română, *Dicționarul limbii române*, serie nouă, redactori responsabili: acad. Iorgu Iordan, acad. Alexandru Graur și acad. Ion Coteanu. Din anul 2000, redactori responsabili: acad. Marius Sala și acad. Gheorghe Mihăilă, București, Editura Academiei, tomul I, partea a 4-a, litera D (*Deja – Deținere*), 2006, <https://dlr1.solirom.ro/>.

B. Literatură secundară

- Coseriu, Eugenio, *Orationis fundamenta. Rugăciunea ca text*, în „Transilvania”, nr. 7-8, traducere de Andreea Grinea, 2010, p. 1-12.
- Gadamer, Hans-Georg, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val Panaitescu, Iași, Editura Polirom, 2000.
- Ricoeur, Paul, *Experiență și limbaj în discursul religios*, în: *Fenomenologie și teologie*, traducere de Nicolae Ionel, Iași, Editura Polirom, 1995.
- Gorovei, Artur, *Descântecele românilor*. Studiu de folklor, Academia Română, București, Regia M. O, Imprimeria Națională, 1931.
- Liver, R., *Die Nachwirkung der antiken Sakralsprache im christlichen Gebet des lateinischen und italienischen Mittelalters*, Berna, 1979.

- Marian, Simion Florea, *Descântecelor poporane române*, culese de Simion Florea Marian, Suceava, Tipografia lui R. Eckhardt în Cernăuți, 1886.
- Nastasia, Mariana, *Procedeul reconstrucției și funcțiile contextuale ale inseratelor biblice în textele românești din epoca veche*, în „Philologica Jassyensia”, an XX, nr. 1(39), 2024, p. 115-124.
- Repciuc, Ioana, *Modele retorice ale invocației în contextul religiozității populare*, în „Text și discurs religios”, nr. 1, 2009, p. 301-310.

MIJLOACE DE REDARE A CONCEPTULUI *DUMNEZEU* ÎN „BISERICA ALBĂ” DE ION DRUȚĂ*

ADELA NOVAC
Universitatea de Stat „A. Russo” din Bălți
adelanovac11@gmail.com

IRINA BAKHAYA
Academia de Poliție „Al. Ioan Cuza” din București
i.bakhaya@gmail.com

Abstract: This study is dedicated to analyze the concept of *God* in Ion Druță’s novel “The White Church”. The research focuses on the means by which this concept is rendered within Druță’s text. To begin, we aim to examine the term *concept*, which, although widely used in academic writing, still raises certain debates. In this regard, we argue that a concept represents a basic unit of consciousness with a complex structure composed of two layers: the notional layer, which underpins the lexical meaning and is recorded in lexicographic sources, and the cultural layer, which encompasses the connotative meanings of the word-meanings that are, to some extent, reflected in dictionaries. We will analyze the lexicographic definitions of the lexeme *God* in order to identify the semantic components of the concept, which we will then supplement with the implicit and contextual meanings specific to Druță’s literary style.

Keywords: concept, style, meaning, explicit, implicit.

Introducere

Studiul este dedicat conceptului *Dumnezeu*, structurii și realizării lui în romanul „Biserica Albă” de Ion Druță. Cercetarea se concentrează pe mijloacele de redare a conceptului în textul druțian.

După părerea noastră, întreaga creație a lui Ion Druță este un dialog între Om și Dumnezeu. E cert: conceptul *Dumnezeu*, ca element de bază al viziunii poetului asupra lumii, se realizează, explicit sau implicit, prin diverse unități lingvistice la toate nivelele limbii prozatorului (chiar prin tăcere sau alte mijloace expresive ale limbii).

I. Definirea termenului *concept*

Ne propunem să analizăm, mai întâi, termenul *concept*, care, deși utilizat pe larg în textul științific, mai provoacă încă unele discuții. Dacă e să nu dăm importanță detaliilor și e să ne bazăm pe trăsăturile generale ale fenomenului

* Means of rendering the Concept of God in “The White Church” by Ion Druță.

dat, atunci, în linii mari, am putea afirma următoarele: conceptul este unitatea de bază a conștiinței, a mentalului și are o structură complexă, alcătuită din două straturi: *partea noțională* a conceptului care stă la baza sensului lexical și se fixează în sursele lexicografice, și *elementul cultural* care ține de sensurile conotative ale cuvântului, acestea, la rândul lor, reflectându-se, parțial, în dicționar (Ильенко 1997, 23).

Lingviștii abordează în mod diferit fenomenul dat. Elocvente în această ordine de idei sunt definițiile: „Conceptul se verbalizează, se redă prin cuvinte, altfel existența lui nu e posibilă”; „conceptul și ideea nu sunt identice; conceptul este întotdeauna informativ” (Бабушкин 1997, 115); „conceptul e sinonim cu noțiunea sens” (Ярцева 1990, 210); „conceptele, stereotipurile, simbolurile sunt semne ale culturii naționale și, în general, și ale culturii universale” (Телия 1996, 16).

Conceptul este o unitate mentală, un element al conștiinței, iar conștiința umană face legătura între lumea reală și limbă. În conștiință se depozitează informația culturală, care mai apoi se filtrează, se prelucrează și se sistematizează „conceptul formând, astfel, un strat cultural, care face legătura între om și lumea reală” (Арутюнова 1966, 48); „conceptele nu doar se gândesc, ele se trăiesc emoțional. Ele (conceptele) sunt obiect al emoțiilor (simpatii și antipatii), dar, uneori, și al conflictelor” (Степанов 1977, 40); „conceptul cultural este o totalitate de sensuri, care se exprimă prin unități lexice, frazeologice, paremiologice, prin texte, precum și prin tehnici de vorbire ce reflectă secvențe ale vieții sociale” (Карасик 2004, 52).

În abordarea noastră, vom porni de la definiția lingvistului rus В. И. Карасик, care analizează conceptul „ca pe o totalitate de sensuri” (Карасик 2004, 52).

În această ordine de idei, conceptul *Dumnezeu* este unul din simbolurile culturii naționale și are o istorie lungă de formare și de dezvoltare, fapt reflectat prin verbalizarea lui bogată în limbă (prin lexeme, paremii, aforisme, stereotipii, desacralizări, eufemisme etc.).

II. Mijloace de redare a conceptului *Dumnezeu*

Pentru început, ne propunem să analizăm etimologia lexemului *Dumnezeu*. Astfel, conform dicționarului etimologic, lexemul de bază al conceptului – *Dumnezeu* – provine de la latinescul *dom(i)ne, deus* (Candrea 2006). La o analiză de suprafață, observăm că forma *Dumnezeu* este o creație în care se recunoaște elementul – *dzeu* (< *deus*). La o analiză mai atentă, constatăm că, în prima parte a cuvântului *Dumne*, se recunoaște *Domine*. Româna posedă și forma *domine*, pe care o moștenește independent de *Dumne(d)zeu*, din latină, spre deosebire de celelalte limbi romanice, care o au pe cale cultă. Vocativul *Doamne!*, bineînțeles, presupune un nominativ-acuzativ *Domn*, care, inițial, a avut o semnificație religioasă și abia mai târziu a intrat în uzul social, cu sensul „stăpân, proprietar”.

Pentru limba română, lat. *Dominus* > rom. *Domn, Domine* > rom. *Doamne*, apar, mai întâi, în limbajul religios (*Domnul Iisus Hristos* și *Doamne ferește!*). În

același timp, *Dominus* și *Domine* pătrund direct, pe cale orală, în expresii invocative, precum *Doamne, ajută!*, *Doamne, iartă-mă!*, *Doamne, păzește!*

Dicționarele explicative, la rândul lor, propun definiții care diferă de la un autor la altul, de la un an de ediție la altul, reflectând, în tabloul lingvistic, ideologia socială existentă în perioada respectivă.

Astfel, lexemul *dumnezeu* incorporează următoarele seme confirmate de dicționarele consultate:

dumnezeu (lat. *dom(i)ne deus*) s.m. **1.** (În religiile monoteiste) Ființă supremă personală, cauză transcendentă primordială, principiu fundamental al existenței și ordinii universale, creator, proniator și judecător al lumii. Monoteismul iudaic și cel islamic îl separă pe D. de lume, pe când cel creștin îmbină prezența și activitatea lui D. în lume prin energiile sale divine necreate (imaneța), cu realitatea sa infinită și veșnică de dincolo de lumea timpului și spațiului (transcendența). Creștinismul mai afirmă că D., unu în ființă, este întreit în persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. **2.** Divinitate, zeu (Dicționar Enciclopedic 2001, vol. II, D-G,158); *dumnezeu, dumnezei* (s.m.) -1. Ființă supremă personală; cauză transcendentă primordială, principiu fundamental al existenței și ordinii universale, creator și judecător al lumii, binele absolut și principiu al mântuirii care acționează în istorie. (În religia creștină) Dumnezeu (**1**) care este unic, dar în același timp întreit în: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt: loc. adj. *Bătut de Dumnezeu* = năpăstuit, nenorocit; expr. *Încotro* (sau *unde, cum*) *te-a îndrepta Dumnezeu*=la voia întâmplării, oriunde; (Va fi) *cum va da* (sau *va vrea*) *Dumnezeu* = la întâmplare, potrivit destinului; **2.** Divinitate, zeu- din lat. *Dom(i)ne deus* (DELR 2012, 336); *dumnezeu, dumnezei* (s.m)-1. Ființă supremă în religiile monoteiste, creator al lumii, principiu fundamental al existenței și ordinii universale. **2.** Divinitate. **3.** Zeu. **4.** Idol (Ulici 2017, 284); *dumnezeu, dumnezei* (s.m)-1. Numele impropriu dat ființei supreme, spirituale, personale și eterne, care are plenitudinea perfecțiunilor și nu este condiționat de nimeni și nimic din afara lui. El este „Tatăl atotțiitorul, făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute, care ființează în trei persoane (ipostaze): Tatăl, Fiul și Sfântul Duh (Sfânta Treime). El nu poate fi definit în ființa și dumnezeirea Sa decât numai prin lucrările și manifestările Lui în lume, pe care o guvernează și îi poartă de grijă. Definiția e însoțită de un bogat material ilustrativ: expr. *Cum dă Dumnezeu* = cum se întâmplă; *Cu Dumnezeu înainte!* = noroc! succes!; *A nu avea niciun Dumnezeu* = a nu crede în nimic; *A se ruga (ca) de toți dumnezeii* = a implora; *Dumnezeu știe* = nu se știe; *Parcă a apucat pe Dumnezeu de (un) picior* = se spune despre cineva peste care a dat un mare noroc; *Ce Dumnezeu!* = exclamație de necaz, de nemulțumire (Stoian 1994) etc.

În baza definițiilor lexicografice de mai sus, am putut evidenția componentele semantice ale conceptului *Dumnezeu*:

1. Persoană;
2. Atotțiitor („stă de-asupra tuturor”);
3. Ireal, abstract („este abstract”)

4. Creator („l-a creat pe om”);
5. Puternic („are puterea supremă”);
6. Judecător („judecata de apoi”);
7. Pază (Dumnezeu să te păzească! Mergi cu Dumnezeu!);
8. Ajutor (Doamne ajută!).

În romanul „Biserica Albă” de Ion Druță, pe lângă componentele menționate mai sus, am mai putea selecta și componente generate de context:

9. Biserică („bisericele nu se fac pentru ură, ci pentru iertare, pentru bunătate, pentru dragoste”, 366);
10. Refugiu („Viața și patimile Mântuitorului au fost ultimul refugiu sub aco-perișul căruia s-a adunat cu duhul mult temutul cheaz al întunecimii”, 421);
11. Credință („Rugăciunea a scos mulțimea din ghearele disperării”, 142).

În rezultatul analizei sensurilor lexemului *Dumnezeu*, ajungem la concluzia că, la baza conceptului analizat, nu stă imaginea concretă, ci ideea abstractă, iar, datorită acestui fapt, lexemul de bază al conceptului reprezintă un oarecare simbol, care, în diverse epoci, se completează cu un conținut diferit și se realizează în diverse contexte, ce sunt înțelese de purtătorii limbii perioadei respective.

În ultimii ani, a crescut interesul față de religie, precum și necesitatea de a însuși lexicul religios. Însușirea lexicului religios se realizează și prin intermediul operelor artistice. Astfel, în proza lui Ion Druță, conceptul *Dumnezeu* ocupă un loc important, fiind verbalizat, de cele mai dese ori, prin:

a) structuri simple: *Dumnezeu* (34); *Domnul* (99); *Mântuitorul* (120), *Părinte* (284); *Atotputernicul* (99); *Crist* (149): *Ceva mai în fund, pe iconostas, un Crist albastru blagoslovind icoana de-o frumusețe rară...* (149); - *Dar cine suntem dar?! - Doi creștini, ce stau față în față, vorbind de mântuitorul lor* (286); *Gândi-tu-te-ai de ce oare, atotputernicul, dintre atâtea zile senine și calde ale anului, a ales-o pe cea mai posomorâtă, pentru venirea unicului său fiu pe pământ?* (99) etc.

Menționăm că substantivele *Mântuitorul*, *povățuitorul*, *păzitorul* s-au format, prin derivare, de la verb (*a mântui*, *a povățui*, *a păzi*) și sufixul *-tor*, iar substantivele *Atotputernicul*, *Atotștiutorul* se formează, prin compunere, prin influența unor construcții românești, de tipul *stăpân / apărător a toată lumea*. Remarcăm, de asemenea, preferința prozatorului pentru pronumele personal *dânsul* (- *De Domnul nu se tem?! - Nici să audă de dânsul*, 284), precum și pentru pronumele de întărire *însuși* (*Dumnezeu însuși se arată pe ușa din spate*, 60).

În toate contextele menționate, lexemele *Dumnezeu*, *Mântuitorul*, *Atotputernicul*, *Crist* se utilizează cu sensul tradițional de „ființă supremă, creator al lumii” către care se adresează personajele romanului druțian, adevărați protectori ai valorilor neamului, în nesfârșita lor căutare a adevărului.

b) structuri sintactice complexe: *Doamne-Dumnezeule* (183); *Părintele cel Ceresc* (34); *Cel de sus* (98); *cel ce ne-a învățat să fim buni și milostivi* (127); *părintele nostru ceresc care le vede și le aude pe toate* (173) etc.

Semnalăm, în baza analizelor efectuate, preferința prozatorului pentru pronumele relativ compus *cel ce / ceea ce* (*Dumnezeu e cel ce ne-a învățat să fim buni și milostivi*, 127), precum și a pronumelui relativ *care*, ce introduce, pe lângă cuvântul determinat, dublete sintactice atributive (*Domnul este părintele nostru ceresc care le vede și le aude pe toate*, 173), forme prin care autorul sugerează și concretizează realitatea divină.

c) Un loc nu mai puțin important îl ocupă, în proza druțiană, și **adresările**: *Strigă-ne, Doamne, pe nume și va înverzi creștinul din noi* (33); *Dumnezeule, câtă vreme să fi trecut de când nu a mai luat nafură în gură?* (127); *Dumnezeule, se poate sa nu-i mearga unui om chiar până într-atât?* (122); *Nu ne judeca, doamne, după greșelile noastre, ci judecă-ne după nesfârșita milă a ta* (144); *Ce creștini, părinte, că n-a mai rămas nici urmă de credință în sufletele lor!* (284); ... *lumea satului nostru a sălbătăcit, părinte* (285) etc.

În unele contexte, în calitate de adresare, se utilizează, la nivelul vorbirii, îmbinarea *Doamne-Dumnezeule* alcătuită din două substantive, utilizate cu scopul de a accentua intenția vorbitorului: *Doamne-Dumnezeule, cu șase copii-și în urma ei, cu icoana Preasfintei Fecioare, vine, iaca, pe drum și se clatină!* (183); altădată, într-un alt context, autorul folosește o singură formă de adresare: *Dumnezeule, câtă vreme să fi trecut de când nu a mai luat nafură în gură* (127), ceea ce denotă starea lui emoțională de moment.

d) **stereotipii**: Stereotipiile sunt o formă specială de percepere a lumii înconjurătoare, informații stabile, care se transformă în procesul de comunicare și se stochează în memoria colectivă a unei națiuni. În acest sens, stereotipul religios ține de învățătura despre credința în Dumnezeu. Se susține, în literatura de specialitate, că stereotipurile religioase nu se modifică și nu se completează, ci, în anumite circumstanțe, pot fi explicate, nemodificându-se ca esență. Elocvente, în acest sens, sunt stereotipiile religioase din opera druțiană: *Nu ne batjocori, părinte, biserica, pentru că nu faci bine ceea ce faci* (59) = E păcat să fie batjocorită biserica de preoți!; *Scrie acolo că atunci când satul o ia spre pădure, părintele trebuie să lepede biserica?* (57) = Părintele nu trebuie să părăsească biserica nicicând!; *Cum adică, slavă domnului, părinte?! Se poate să ne bucurăm de o veste ca asta?* (33) = Nu ne putem bucura de război!; *Poate fi așa ceva? Un mort lăsat peste noapte într-o biserică pustie?* (123) = Conform tradiției, un mort nu trebuie să stea singur într-o biserică; *Ecaterina, ca orice femeie blagoceastă, când auzea de lucruri murdare, se făcea a nu auzi, a nu pricepe* (192) = E păcat să-l vorbești de rău pe aproapele tău; *Ce popă, măi, când, nu-l auzi cum umblă cu colinda* (117) = Popii nu trebuie să umble cu colinda; *Mari bețivi și preoții iștea* (119) = Preoții ar trebui să nu bea; *Pravila cere ca spovedania să se facă în biserică, în taină, între patru ochi* (357).

În același timp, susținem, în baza celor analizate, că stereotipiile religioase, atunci când servesc ca izvoare ale stereotipiilor sociale, pot fi modernizate și

modificate: *Înainte vreme, ce-i drept, ai noștri o luau mai degrabă spre răsărit, decât spre apus, dar amu de când cu războiul ista, m-am hotărât să-mi duc păcatele la cea mai îndepărtată mănăstire, de care s-a auzit... (277); Dacă nu se cuvine, părinte, când mergi să te închini unui sfânt lăcaș, să te ducă vitele cu truda lor (277) etc.*

e) expresii frazeologice: *Chipul Domnului, în nima omului (35); Simțul măsurii, iată aurul adevărat (121); Harul domnului e una din cele mai mari taine ale lumii (25) etc.*

f) paremi: *Daca domnul nu-l luminează pe om, nu-l va lumina nimeni (59); Cu cât măciuca e mai mare și mai grea, cu atât dreptatea e mai deplină (285); Norocul, ca și epurele, nici mai știi de unde sare etc.*

g) desacralizări: *Domnul ca domnul, dar mi s-a spus că în aceste două luni haleai de-ți trosneau măselele (140) etc.* Structura *Domnul ca domnul* (care ține loc de replică la răspunsul călugărului din Palermo: *Pâinea mio este domnul*) își pierde din valoarea sa, devenind mai puțin importantă pentru legendarul Potiomchin, care încearcă să pună accentul pe ospitalitatea cu care a fost tratat călugărul.

h) eufemisme: *...gospodinele pun... de mămăliguță, o fierb, o mestecă, o răstoarnă ca pe un soare în fața întregului său neam și aburul acelei fierturi...împreună cu vorba bună... potolesc nesfârșitul zbucium al sufletelor, întorcând celor săraci nădejdea în ziua de mâine și credința în judecata celui de sus (98) etc.*

III. Mijloace individuale de redare a conceptului

Din analizele de mai sus, observăm: conceptul *Dumnezeu*, se verbalizează prin unități ale nivelului lexical, dar se completează și prin structuri ce țin de nivelul textului.

Se știe că un text trebuie să transmită informație și, în acest sens, contează capacitatea lui de a transmite informația conceptuală, informația de context (viziunea individuală a scriitorului asupra lumii). În calitate de interpreți ai textului, vom putea decoda corect contextul numai printr-un studiu minuțios al vieții și al convingerilor prozatorului Ion Druță. Numai așa vom putea descifra corect metaforele conceptuale ale autorului.

Ne propunem să decodăm și sensurile implicite ale textului druțian, căci sensurile, după cum se știe, nu se realizează decât în texte. În acest caz, compoziția enunțurilor este complinită prin conținuturi suplimentare ale metaforelor, comparațiilor, conturând o nouă idee pentru aceste complexe plurisemantice. Vom decoda/interpreta sensuri generate de tehnicile de compoziție și cele de exprimare îmbinate reușit de neîntrecutul prozator Ion Druță.

Astfel, Ion Druță, în „Biserica Albă”, creează scene de viață adevărată, reală, din care „nu lipsește nimic din ceea ce constituie o lume: cer și pământ, viață și moarte, dragoste și tristețe, bucurie și trăire dramatică (Cimpoi, 1986, 55).

În această ordine de idei, menționăm că, în romanul „Biserica Albă”, Ion Druță descrie dragostea necondiționată față de Dumnezeu, precum și profunda trăire interioară a omului în relație cu acesta. Ideea asupra căreia insistă prozatorul e că omul își poate ispăși păcatul numai prin rugăciune, printr-un dialog direct cu divinitatea. Astfel, ideea de dialog între Dumnezeu și om se regăsește în următorul pasaj:

Rugăciunea, această temelie a creștinismului, dintr-un dialog al omului cu Părintele Ceresc s-a transformat într-un vânturat de pleavă. Lipsite de adâncime, lipsite de miez, golite de sfântul adevăr, cuvintele ajunseseră niște însemnări de sunete goale. De ici ieși, colo pui, dar ce se ia și unde se pune nu încolțește, nu prinde rădăcini, nu dă roadă, pentru că mă rog, pleavă. Pleavă peste tot. Întru început era Cuvântul și cuvântul era Dumnezeu, și Cuvântul Dumnezeu era. Asta însă numai atunci când cuvântul e plin, întreg, cu tâlc, cu sămânță, căci rugăciunile de pleavă nu duceau la ușurarea sufletului, chiar de-ar fi ținut cu săptămânile (34).

Conform viziunii autorului, raportându-ne la Dumnezeu, actul religios constituie, în esența sa, un act tranzitiv, de ieșire a individului din el însuși și de relaționare cu cineva din afara sa, iar acel cineva este *Părintele Ceresc* care sugerează relația spirituală cu divinitatea. Secvența *părintele ceresc* ne duce, mai întâi, la ideea de părinte-membru al familiei, și ulterior, la cea de părinte spiritual, autorul reușind astfel să exprime gradul de apropiere a omului față de divinitate. În aceeași ordine de idei, lexemul *rugăciune*, din secvența de mai sus, reprezintă elementul de rezistență pe care se sprijină dialogul cu divinitatea. Prozatorul pune semnul egalității între *Rugăciune*, *Cuvânt* și *Dumnezeu*. Puterea cuvântului- rugăciunea - are eficacitate grație puterii vitale care sălășluiește în cuvântul rostit; funcția orală a rugăciunii reiese din strigătele de durere, de frică sau de bucurie ale credincioșilor, or, numai prin rugăciune credinciosul se simte în siguranță în fața divinității. Structura sintactică „*Cuvântul era Dumnezeu și Cuvântul Dumnezeu era*” amplifică valoarea cuvântului în scopuri expresive, hiperbolizând actul vorbirii. Ideea care se desprinde din text este: cuvântul lui Dumnezeu este purtător de viață, căci, prin cuvânt, Dumnezeu creează lucrurile, le face să existe. Dumnezeu dă nume lucrurilor, extinzându-și asupra lor Puterea Sa, iar Cuvântul Său este lucrător și produce efect. Prozatorul susține ideea că lumea a fost creată de Dumnezeu prin Cuvânt, de aceea Cuvântul umple întreg universul, fiind prezent în fiecare lucru creat. Enumerația unităților sintactice *lipsită de adâncime*, *lipsită de miez*, *golită de sfântul adevăr* în succesiune descrescândă, reflectă devalorizarea Cuvântului. Secvența „*cuvintele ajunseseră niște însemnări de sunete goale*” relevă ideea de început a viețuirii umane, când cuvintele nu purtau sens, ci erau doar un înveliș sonor, fără

semnificație. Prin epitetul „*sfânt*”, din structura *adevăr sfânt*, autorul percepe adevărul ca pe o conștiință absolută a autenticității și valabilității conținutului credinței religioase. În viziunea autorului, conceptul de adevăr nu desemnează o simplă concordanță între cunoștințele noastre și realitatea obiectivă, el întruchipează idealul, puritatea absolută, desăvârșirea, infailibilul; structura metaforică „*rugăciuni de pleavă*” accentuează ideea lucrului de nimic, lipsit de importanță, de valoare, de semnificație, iar secvența *pleavă peste tot* redă pierderea generală a credinței, cuvântul *pleavă* sugerând ideea de „neînsemnat, nevaloros”, dar, în același timp, și ideea de revalorificare a cuvântului, a credinței.

Ideea de pierdere a credinței se structurează și în secvența:

A nu vedea însă nimic în jurul tău – nici bunul, nici răul înseamnă a stinge făclia conștiinței tale, și, stingând-o, ajungem una cu vitele, cu păsările, cu iarba de pe marginea drumului, adică cu tot ceea ce, deși a fost făurit de mâna Domnului, nu poartă suflare din suflarea Lui. Ajunsă oarbă și surdă în fața binelui și răului, viața omului nu mai are rost. Iată de ce zice psalmul, oricât de bine am duce-o după înăbușirea darurilor cerești, tristețea ne va tot spori și ne va crește (52).

Autorul pune în opoziție binele și răul, care au fost și rămân preocuparea oamenilor încă de la începuturile umanității, cu scopul de a reevalua valorile umane. Problema este în a ști dacă binele și răul servesc ca fundament al judecăților noastre morale și, din acest punct de vedere, în ce măsură evoluează umanitatea. Alăturarea celor două imagini antitetice *bine - rău*, conferă textului intensitate: lexemul *bine* reprezentând spiritualitatea, iar lexemul *rău* - declinul omenirii. Sintagma metaforică „*a stinge făclia conștiinței*” sugerează ideea de unicitate a omului în raport cu lumea înconjurătoare, autorul evidențiind capacitatea acestuia de a înțelege rolul lui social. Calificativele *orbă și surdă* (din *viața omului orbă și surdă*) exprimă incapacitatea umană de a acționa fără discernământ.

Păstrarea cu sfințenie a duhovniciei, credința în divinitate, iubirea împărtășită altora, păstrarea ritualurilor bisericești, în cele mai grele timpuri, sunt o dovadă a nestrămutatei credințe, care se mai păstrează încă în zilele noastre. Convingătoare în această ordine de idei este secvența din roman:

O vreme se auzea numai ceară, sfârâind ușurel, apoi a amuțit lumânarea și, din tăcerea lăcașului, Ecaterina a cules primul vers. Încetul cu încetul, în jurul glasului femeii, au început a se aduna, împletindu-se în fel și chip, cele șase glăscioare: Sfinte Dumnezeule,/ Sfinte tare.../ Sfinte fără de moarte/ Miluiește-ne pe noi... Între timp, jos, în vale, divizia a treia lupta cu apele Nistrului (82).

Autorul ne relatează că Ecaterina, mamă a șase copii, este cea care le cultivă acestora dragostea față de Dumnezeu. În același timp, ea, Ecaterina, e femeia care depune eforturi considerabile în a-și păstra credința față de Dumnezeu, femeia care reușește să protejeze cu dârzenie, în timp de război, cultul religios.

La nivel lingvistic, secvența de mai sus inserează verbul *a se auzi*, atestat în dicționarul explicativ cu sensul „a percepe și a distinge sunete cu ajutorul simțului, auzului, a distinge și a înțelege sensul sunetelor vorbirii”, care în contextul dat, capătă o nouă valoare semantică, și anume *a miroși*; verbul *a amuți* cu sensul „a pierde facultatea de a vorbi; a deveni mut, a înceta de a vorbi; a tăcea, a se potoli, a se liniști”, în îmbinarea *a amuțit lumânarea* capătă sensul de *a se stinge*. Atestăm, astfel, la nivelul textului anumite modificări semantice, care cer în procesul decodării un anumit efort. Diminutivul *glăscioare* din structura „*au început a se aduna, împletindu-se în fel și chip, cele șase glăscioare*” exprimă, mai întâi, o valoare de drăgălășenie față de ființele dragi, iar acțiunile perfecte *a cules*, *a început* și acțiunea în desfășurare *împletindu-se* conturează dorința eroinei, dar și a autorului, de a menține credința și de a o transmite viitoarelor generații. Repetiția structurilor sintactice *Sfinte Dumnezeule./ Sfinte tare.../ Sfinte fără de moarte/ Miluiește-ne pe noi* implică formule specifice de adresare față de Dumnezeu, ceea ce exprimă, de fapt, dorința autorului de a rezolva problemele vieții umane.

Pe tot parcursul romanului, prozatorul tinde să cultive sentimente luminoase și înălțătoare, demne de venerație absolută. Autorul își pune speranța în puterea rugii, în dialogul dintre om și divinitate:

Nu atât părintele, cât și glasul lui și nu atât glasul, cât rugăciunea a scos mulțimea din ghearele disperării, și iată că lumea mai întâi încet, cu vârful buzelor, cu jumătate de gură, apoi din plin, tot mai hotărâtă vine în urma preotului, până ce întreaga biserică a ajuns să zică cu o singură gură, cu un singur glas: Miluiește-ne, Doamne, după marea milă a ta, auzi-ne și ne miluiește (142).

Structura sintactică *ghearele disperării* din secvența „*rugăciunea a scos mulțimea din ghearele disperării*” sugerează dorința oamenilor de a se salva prin credință; elocvent în această ordine de idei e lanțul de circumstanțiale modale, ce comportă nuanță graduală: *mai întâi încet, cu vârful buzelor, cu jumătate de gură, apoi din plin*. Transformarea *mulțimii* într-o *entitate* sugerează comunicarea autentică cu divinitatea. Repetiția insistentă a termenilor somatici *gură, buze, glas* și a adjunctilor asociați *singur, vârful, jumătate* vin să confere expresivitate și valoare *mulțimii*, care, prin comunicarea cu Dumnezeu, devine personalitate.

Ideea de canon, normă bisericească se menține și în pasajul:

Viața și patimile **Mântuitorului** au fost ultimul refugiu sub acoperișul căruia s-a adunat cu duhul mult temutul cneaz al întunecimii. În lungimea nopții de suferințe și singurătate, cu **albastrul Crist** la căpătâi, Grigorii Alexandrovici a compus douăsprezece canoane, douăsprezece poeme despre bunătatea Mântuitorului, dar în învălmășeala ce-a urmat după decesul său, acestea s-au pierdut (421).

Lexemul *Mântuitorul* intră în relație de sinonimie cu lexemul *Crist*, pentru a accentua rolul lui Dumnezeu ca salvator și eliberator; sinonimele contextuale *Mântuitorul* și *refugiu* exprimă ideea de salvare a omenirii în caz de pericol, iar calificativul *ultimul* plasat înaintea determinantului *refugiu* accentuează limitativ al acțiunii. Prin chipul „*mult temutului cneaz al întunecimii*” autorul reușește să exprime ideea de obscuritate, elucidând abaterile de la canoanele creștinești, dar, în același timp, și dorința de revenire la normalitate, or calificativul *albastru* din structura *albastru Crist* comportă semnificația de viață, speranță și spiritualitate.

Interpretarea individuală a conceptului *Dumnezeu* se deosebește de definițiile lexicografice, ceea ce ne permite să concluzionăm următoarele: conceptul continuă să se dezvolte, iar desacralizarea, metaforizarea, personificarea componentelor lui ține de lărgirea spațiului sacral, de un contact strâns cu conținutul tabloului real al lumii, cu trecerea de la abstract la concret, ceea ce creează condiții ca conceptul să rămână important, iar lexemele ce intră în structura lui să se mențină în vocabularul activ al limbii.

Bibliografie

- Арутюнова, Н. Д., *Введение. Логический анализ языка. Опыт исследования*, Москва, „Языки русской культуры”, 1966, с. 46–54.
- Бабушкин, А. П., *Общезыковые концепты и концепты языковой личности*, în *Вестник Воронежского государственного университета*, Сер. 1, Гуманитарные науки, 1997, № 2, с. 114–118.
- Ильенко, С. Г., *О контекстуальном компоненте толкового словаря*, în *Актуальные проблемы функциональной лексикологии*, Сб. статей, СПб, 1997.
- Карасик, В. И., *Языковой круг: Личность, концепты*, Москва, 2004, с. 142.
- Степанов, Ю. С., *Слово. Русская словесность: Антология*, 1977.
- Телия, В. Н., *Русская фразеология: семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты*, Москва, 1996.
- Ярцева В. Н., *Лингвистический энциклопедический словарь*, Москва, Советская энциклопедия, 1990.
- Candrea I.-A., Densuseanu Ov., Brâncuș Gr., *Dicționarul etimologic al limbii române: elementele latine*, vol.1, București, Editura Paralela 45, 2006.
- Симpoi, М., *Среация lui Ion Druță în școală*, Chișinău, Editura Lumina, 1986.
- Dicționar Enciclopedic*, vol. II, D–G, București, Editura Enciclopedică, 2001.
- Dicționarul explicativ al limbii române*, București, Univers Enciclopedic Gold, 2012.
- Druță, Ion, *Biserica Albă*, Chișinău, Editura Cartier, 2017.
- Stoian I., *Dicționar religios. Termeni religioși, credințe populare, nume proprii*, București, Editura Garamond, 1994.
- Ulici, Aurelia, *Dicționar de limbă română contemporană*, București, Editura Aramis Print, 2017.

THE QUEST FOR THE CHURCH SLAVONIC EXEMPLARS OF SOME ROMANIAN HANDWRITTEN TETRAEVANGELIA. A CASE STUDY OF TEXTS CLOSING GOSPEL BOOKS¹

JERZY OSTAPCZUK

Christian Theological Academy in Warsaw

j.ostapczuk@chat.edu.pl; jostap@wp.pl

Abstract: This paper discusses several succinct paratexts placed at the end of Gospel books, namely, subscriptions and various final numeric notations (stichometric, chapters, and liturgical sections), as significant elements of a preliminary quest for the source texts of some Old Romanian Gospel translations. Variations in their content and wording have made it possible to identify the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelion, issued in Lviv by the Orthodox Confraternity Printing House (in 1670 or rather in 1636), or an edition/manuscript directly related to it, as the presumed exemplar of two Old Romanian Gospel manuscripts kept at the Romanian Academy Library in Bucharest (call numbers 1154 and 1327). The textual collation of subscriptions and final numeric notations in these codices revealed their verbatim correspondence, indicating an extremely close alignment.

Keywords: Old Romanian Gospel Translations; manuscripts; subscriptions to the Gospels; stichometric and numeric notations.

The expansion of paratexts, i.e., independent literary text units, in Church Slavonic liturgical Tetraevangelia lasted several centuries. The oldest extant Glagolitic and Cyrillic Gospel manuscripts attest merely a few paratexts, while the youngest, according to calculations by Bulgarian scholar Ekaterina Dogramadžieva, indicate even up to forty (Dogramadžieva 1993, 2-21). Some of them were placed at the beginning of the codices, i.e., the Letter of Eusebius of Caesarea to Carpianus on the Gospel Canons² and cross-reference tables, while others were at the end, i.e., an appendix with liturgical rubrics divided into two main parts (synaxarion and menologion). Yet, other paratexts preceded or followed each of the Gospel books. A list of chapter titles and numerous prefaces (most often those ascribed to Bl. Theophylact) as well as depictions of Evangelists and inscriptions³ were

¹ This article has been written under the research project financed by the National Science Centre (Poland). Decision number: UMO-2022/47/B/HS1/00200.

² It is widely known as *Epistula ad Carpianum*.

³ This type of paratext in literature is also known as: initial title, beginning-title, opening-title or introductory-title.

located before each Gospel. At the same time, subscriptions⁴ and a final stichometric notation were placed after them.

The **newest typology of subscriptions** to the Greek Gospels was based on their content and wording. Their three main types, corresponding to their historical development, were identified (Elmelund/Wasserman 2023). The **simple subscription** (type 1) indicated the book's authorship (κατὰ Μάρκον) and genre (τὸ εὐαγγέλιον)⁵. The **semi-elaborate subscription** (type 2) additionally had a terminal modifier (ἔτελέσθη or τέλος) marking the end of a book. In the **elaborate subscription** (type 3), chronological and sometimes other modifiers were added to the elements mentioned above. The former conveyed the date (relative to the Ascension of Christ) when a book was composed, while the latter indicated the place or language of the book's origin, etc. Cyrillic and Glagolitic handwritten and early printed Church Slavonic Tetraevangelia attested all three Greek types of subscriptions (Ostapczuk 2025b, 599-603; 2025c) and their positive omission (designated as type 0), as well (Ostapczuk 2025c).

The so-called **final stichometry** attested in the Greek tradition provided the total number of verses in various literary works⁶. It was attested in some papyri dated as early as the second century BCE (Harris 1893, 2-3). Greek⁷ Tetraevangelia usually indicated 2600 verses in the first Gospel book, 1600 in the second, 2800 in the third, and 2300 in the fourth. Most of the Glagolitic and Cyrillic Gospel manuscripts consulted repeat this stichometric data attested in Greek manuscripts (Ostapczuk 2025a, 126-131; 2025b, 599-603). In Church Slavonic codices, dating back to the 14th century, the *final stichometry* was omitted in most cases and sometimes replaced with other numeric notations, such as one indicating the number of chapter titles⁸.

In the ancient Greek tradition, several segmentations of the Gospel texts were created (Gregory 1909, 860; von Soden 1911, 403.405-411; Metzger 1991, 41; Parker 2008, 316; Goswell 2009, 138, 142-146, 153-156, 169-172). They were attested in the oldest Greek codices, but were eventually abandoned in favour of later systems. The **current chapter division of the New Testament** commonly used today was developed in the 13th century by Archbishop Stephen

⁴ This type of paratext in literature is also known as: final title, end-title or postscript.

⁵ It may also sometimes have a reverential modifier (ἄγιον).

⁶ The stichometric notation was used for book production purposes. It helped to verify proper length of a copied literary work and calculate the scribe's salary.

⁷ The Greek manuscripts attest to various numbers of verses in the respective Gospels. For instance, in the second book, the following number of verses were found: 1020, 1506, 1550, 1590, 1600, 1616, 1700 1829 (Harris 1893, 49-51).

⁸ The number of forty-eight chapters (the so-called number of *Kephalaia*) in the Gospel of Mark, instead of a stichometric notation, is indicated in one 12th-century Cyrillic Tetraevangelion (Трг-1), i.e., гл^ѣа мѣи.

Langton of Canterbury. The sixteenth-century printer and scholar Robert Estienne (Robertus Stephanus) introduced the modern verse number system into his Greek-Latin New Testament, published in 1551.

Adapting the Four Gospel codices for liturgical purposes resulted in another text segmentation. The Good News text was divided into pericopes, i.e., sections recited during various religious services. Thus, the first Gospel was split into **116 liturgical sections**, the second into 71, the third into 114, and the fourth into 67.

The Church Slavonic tradition inherited *final stichometry* from Greek codices and continued to transmit it for several centuries. In the second half of the **16th century**, in the Western territories of Modern Ukraine, **final stichometry started to be substituted with more up-to-date numeric notation(s)**. In some manuscripts and all early printed editions of the Bible and the New Testament, as well as in all Tetraevangelia from Lviv and the fourth from Vilnius, the numbers of modern chapters and liturgical sections are provided at the end of each Gospel book (Ostapczuk 2025b, 602-603; 2025d). These two numerical notations were likely treated by copyists and publishers as directly related to the then-common tradition, prevalent in the second half of the 16th and 17th centuries, of segmenting the Gospels.

Church Slavonic liturgical Tetraevangelia featured liturgical rubrics. They indicated the beginning and end of Gospel pericopes and the occasion on which they were to be recited as well. Some liturgical rubrics, especially those at the end of each Gospel book, preceded subscriptions and final numeric notations. Differences in religious traditions, which varied from territory to territory, were also recorded in the consulted Church Slavonic Tetraevangelia.

The content and wording of subscriptions, various numeric notations, and liturgical rubrics placed before them attested in numerous manuscripts (Ostapczuk 2025c) and in all, i.e., one hundred and ten, early printed Cyrillic Tetraevangelia (Ostapczuk/Dzierżanowska 2023, 465-514) served as the basis for classifying certain Gospel editions into separate groups divided into several subgroups. Two early printed Cyrillic Bibles⁹ and seven New Testaments¹⁰, issued in the 16th and 17th centuries, were also examined and classified.

⁹ Two Bible editions were consulted, the Ostrog one issued in 1581 and Moscow from 1663. No other Bible editions were published in the 16th and 17th centuries.

¹⁰ The seven following New Testament editions were consulted: one from Ostrog issued in 1580, one from Vevis issued in 1611, two from Vilnius published in 1623 and 1641 (or Vevis), one from Kutein issued in 1652 and two from Kyiv published in 1658 and 1692. There was only one edition of the New Testament from the 16th and 17th centuries not consulted in this study. It was published in Vilnius in 1596 (or c. 1600).

All early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in Lviv (in the 17th and 18th centuries)¹¹, the fourth Gospel edition from Vilnius published in 1644, which is a copy of the first Lviv Tetraevangelion (Ostapczuk 2017, 291-297; 2019a, 271-282; 2020, 87-97; 2024b, 62-77), and the first two Gospels from Kyiv (from 1697 and 1712) feature elaborate subscription (type 3), with some textual variants, and double numeric notations.

All Cyrillic early printed Bibles and seven New Testaments issued in the second half of the 16th and the 17th centuries feature semi-elaborate subscription (type 2), with some textual variants, and double numeric notations.

While describing the differences in religious services in the consulted editions, it is worth noting that all¹² Tetraevangelia from Lviv (issued in the 17th and 18th centuries), the fourth from Vilnius, and the New Testament from Kutein, published in 1652, feature expanded liturgical rubrics at the end of the Gospel of Matthew and John. Matthew 28:20 is not only the final verse of the readings for the Liturgy on the Holy Saturday (сѹбботѣ великои на литоургии) and the First Sunday Matins Gospel (ѧ. мѹ въскресномѹ) but also for the baptism of children (крещению отрочатѣ). John 21:25 closes not only the readings for the Seventh Saturday after Easter (сѹбботѣ) and the Eleventh Sunday Matins Gospel (ѧї въскресномѹ) but also¹³ the pericope for Matins on the Feast of Sts. Peter and Paul (сѣымѣ апостоломѣ). The latter liturgical rubric was also attested in the New Testament issued in 1692 in Kyiv.

The features presented above are typical for the first seven¹⁴ Gospel editions from Lviv. They were not attested in any other of the early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia consulted, neither in the Bibles nor in the New Testaments issued in the second half of the 16th or the 17th centuries. Thus, the presence of these features in any consulted manuscript can tentatively prove its close relation to the Tetraevangelia printed in Lviv.

One Cyrillic handwritten Tetraevangelion from the Lviv Historical Museum, no. 36, dated to 1660, is a copy of the first Tetraevangelion issued in Lviv in 1636. This statement was based on textual analysis of several fragments from the Gospels of Matthew and Mark and some paratexts (i.e., the editor's Preface, Prefaces to the Gospels by Bl. Theophylact of Bulgaria, and lists of Chapter Titles) and specific unique liturgical rubrics. A comparison of the subscriptions, numeric notations and liturgical rubrics closing respective books in early

¹¹ With the exception of the last one, issued in Lviv in 1743, that attests only semi-elaborate subscription. Any numeric notation is absent from this Lviv edition.

¹² With the exception of the last one, issued in Lviv in 1743.

¹³ Some manuscripts mention the commemoration of St. John the Theologian (іѡаннѹ богословѹ).

¹⁴ The eighth Gospel edition from Lviv does not attest these elements.

printed Cyrillic Tetraevangelia from Lviv and this Gospel manuscript affirms the above-presented claim. These paratexts in Tetraevangelion from the Lviv Historical Museum (manuscript no. 36) precisely follow the ones in the Lviv edition, even in terms of the colours used.

Studies of numerous Cyrillic Gospel manuscripts housed at the Romanian Academy Library in Bucharest, along with an analysis of early printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia issued in the 16th century in the territories of contemporary Romania, drew the author's attention to the Romanian Gospel manuscripts in this rich collection. According to Gabriel Ștrempel's *Catalogue of Romanian Manuscripts* (in four volumes), five codices are kept at this repository. They bear the following shelf numbers:

- 296 – mid-17th century, 164 f. (Ștrempel 1978, 83 {no 296})¹⁵;
- **497** – 1677, 502 f. (Ștrempel 1978, 127 {no 497});
- **1154** – 1702-1703, 283 f. (Ștrempel 1978, 241 {no 1154}),
- **1327** – 1686, 266 f. (Ștrempel 1959, 163; Ștrempel 1978, 294 {no 1327}),
- 1891 – 1821, 135 f. (Ștrempel 1983, 127 {no 1891}).

Consulting these five Romanian Gospel manuscripts revealed the presence of subscriptions and numeric notations in three of them, i.e., in codices nos. 497, 1154, and 1327.

The Gospel manuscript, under call number **497**, dated to 1677, attests the following first three¹⁶ subscriptions with incorporated stichometric notations and one additional text:

- коне^ѣ еже ѿ ма^тѳеа стго евр^ѣліа.
сти^х ѳѣх.
еже ѿ ма^тѳеа стое евр^ѣліе изда^ѣ са по лѣтѣ^х ѡсми^х хв^ѣ възнесеніа
(f. 133),
- ко^ѣ въсѣ^м и коне^ѣ еже ѿ мрака евр^ѣлію.
сти^х ѳѣх.
еже ѿ мрака стое евр^ѣліе изда^ѣ са по лѣтѣ^х хѣа възнесеніа (f. 221),
- ко^ѣ еже ѿ лѣкы стмѣ евр^ѣліѣ.
сти^х ѳѣѡ.
еже ѿ лѣкы стое евр^ѣліе издасть са по лѣтѣ^х еѣ хѣа ти^х възнесеніа.
вѣдомо да ѣ. ѡкоже ѿ лоу^к стое евр^ѣліе. речено бы^ѣ павло^м въ рѣмѣ.
ѿ сщ^{ен}ничьскаго же вбраза сыи ѿ захаріж сщ^{ен}ника кадаща нача^т
(f. 378v).

An analysis of these paratexts in this codex pointed to:

¹⁵ This manuscript was also studied by G. Chivu (Chivu 2012, 285-294).

¹⁶ The subscriptions and numeric notations to the Gospel of John were omitted.

- the presence of two various types of subscriptions, i.e., type 2 and 3, blended into one, i.e., a compound subscription,
- the separation of these two types of subscriptions by final stichometric notations,
- the presence of a succinct preface only to the Gospel of Luke¹⁷ at its end.

Thus, it can be stated that these three paratexts in this Slavo-Romanian Tetraevangelion do not resemble analogous units attested in the Lviv Gospel editions. They follow the tradition attested in most of the Church Slavonic Gospel manuscripts dated to the 14th-16th centuries. Based on the presented evidence, it is not possible to point to any codex or group of manuscripts that could have served as its exemplar(s).

The second Gospel codex, under call number **1154**, dated to 1702-1703, is not preserved in its entirety. Only two endings of the Gospel books are extant, i.e., of the first and the third. The following paratexts, closing respective books, read as follows:

- *конеѣ еже ѿ матѳеа стго еврѣліа, имаѣ в себѣ глабѣ кѣи, а зачалъ црковныхъ рсїи. издастѣ са самѣмъ тѣмъ по лѣтехъ ѡсмыхъ хѣа воънесенїа* (f. 54), is preceded by the following liturgical rubric: *конеѣ сѡбѡтѣ великои на лѣтѣ ргїи и ѣ мѣ воскрѣномѣ, и крщенїю ѡрочать,*
- *конецъ еже ѿ лѣки стго еврѣліа, имаѣ в себѣ глабѣ кѣд, а зачалъ црковныхъ рдїи. издаде са по лѣтехъ паѣ на десатихъ хѣа възнесенїа* (f. 147v).

These paratexts differ significantly from the ones attested in the previous Romanian Gospel manuscript, i.e., 497, as they attest to:

- the presence of type 3 subscriptions,
- the absence of final stichometric notations,
- the presence of the double numeric notation conveying information on the numbers of modern chapters and liturgical sections.

The third Romanian Gospel manuscript, under call number **1327**, dated to 1686, has all Gospel endings extant. Two of them, i.e., the Matthew (f. 70) and the Luke (f. 185), precisely follow the ones attested in codex no. 1154. Two other paratexts closing respective books read as follows:

¹⁷ The presence of the short Preface solely to the third Gospel book seems unusual within Cyrillic manuscript and early printed traditions. The addition of two succinct Prefaces, i.e., to the second and the third Gospel books, or just one, i.e., to the second, was attested in Cyrillic handwritten codices and early printed books. None of the consulted sources attested the presence of such Preface only to the third Gospel book. This pattern suggests a complex codicological structure, potentially resulting from the scribe's use of two distinct textual exemplars during the compilation of the codex.

- конец еже ѿ марка стго еѿліа. иматъ въ себѣ главъ ̑ї (sic!) а зачалъ црковныхъ ба. издаде са по лѣтѣхъ десатихъ хѣа вознесеніа (f. 116v),
- конечі еже ѿ іѡанна стго еѿліа, имаѣ в себѣ глаѣ ка, а зачалъ црковныхъ ̑ї. издаде са по лате^x тридесати^x и двохъ хѣа възнесеніа (f. 241), is preceded by the following liturgical rubric: конечі аї въскр^сномѣ. и сѣ^бштѣ и сѣымъ ап^сл^мь.

These paratexts closing the Gospels of Mark and John attest to the very same structure, i.e.:

- the presence of type 3 subscriptions,
- the absence of final stichometric notations,
- the presence of the double numeric notation conveying information on the numbers of modern chapters and liturgical sections.

Textual collation of subscriptions and numeric notations extant in two Romanian manuscripts, nos. 1154 and 1327, with analogous units found in all early printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelia, demonstrate their close correspondence to the Gospel editions issued by the Lviv Dormition Confraternity in 1670¹⁸ or 1636, and its reprint issued in Vilnius in 1644. The verbatim correspondence of the paratexts in question in the two Romanian Tetraevangelia and the two Lviv and one Vilnius Gospel editions is indisputable. This suggests that the translator could have used one of the two Lviv Gospel editions (or its Vilnius derivative) or their printed/handwritten¹⁹ copy for his project. It is not possible to affirm whether the translation of the Good News was also performed directly from one of these Tetraevangelia or not²⁰. To answer this

¹⁸ The oldest Romanian Gospel manuscript consulted is dated to 1686. Prior to this date, liturgical Tetraevangelia were issued twice by Lviv Dormition Confraternity.

Two Gospel editions issued by Mikhailo Slozka in Lviv in 1644 and 1665 in the subscription to the Gospel of Matthew instead of verb издасть са attest написано бысть with noun еѿлістомъ added after самѣмъ темъ. The second textual variant was also present in the subscription to the Gospel of Luke.

¹⁹ There are only several handwritten Church Slavonic Tetraevangelia kept at Romanian repositories with similar paratexts closing all or some Gospel books. The following Gospel manuscripts, consulted by the author of this publication, can serve as examples: BARm-17, BARm-328, BARm-504, BARm-674, CIUB-4102 and Ptna-35. The dating of these codices is limited to the 16th century.

This publication does not address textual relationship between these six codices and the two Romanian Gospels, i.e. 1154 and 1327.

²⁰ It is worth to note that menologion (f. 243-254) in Romanian Gospel manuscript no 1327 follows the Lviv editions from September 1st until May 2nd (f. 243-252v) and then, i.e. from May 7th (from the f. 253 forward) to the end of August, Moscow and Mamonich Tetraevangelia issued in the 2nd half of the 16th century.

question further textual study involving extensive Gospel fragments and other paratexts (i.e., prefaces and liturgical rubrics) has to be conducted.

The demonstration that these two Romanian Gospel manuscripts, i.e., nos. 1154 and 1327, could have been translated from one of the Lviv editions issued by the Orthodox Confraternity Printing House, or an edition/manuscript directly related to it, gives rise to a new Slavonic source for Romanian translations of the Holy Writ. So far, only the Ostrog Bible, published in 1581, has been treated as the only Slavic main or supplementary source for Romanian translations recorded in some manuscripts, that underlies the text of the 1688 Bucharest Bible (Cândea 1979, 118.132.136.223; Munteanu 2012, 31-35; Ungureanu 2015, 2; Ungureanu/Ginsac 2019, 1-2). It is worth noting that the Romanian Tetraevangelion with call number 1327 was copied by Nikola Grammatic in 1686 in Câmpulung²¹ (also known in old Romanian as Dlägopole). This centre, known for its translation initiatives, had close relations with Kyiv and Lviv. Timotei Alexandrovich Verbitsky established in Câmpulung printing press and became its leading printer. In 1636, the Prayer Book was published there (Bianu/Hodoş 1903, 103-104 (no 35)). He had previously carried out the same activity at Kyiv Pechersk Lavra, where he gained experience in printing techniques. His successor in Câmpulung was Ivan Kunotovich, a former member of the Orthodox Dormition Brotherhood in Lviv. The Anthologion issued in 1643 in Câmpulung (Bianu/Hodoş 1903, 126-136 (no 44)), besides Hieromonk Stefan (стефанъ іеромонах, типографъ срб), mentions him also, as друкаръ рѣс. The first liturgical Tetraevangelion in Kyiv was published in 1697, whereas in Lviv, it was published more than half a century earlier, in 1636. Thus, having the Lviv Gospel edition as a pattern in the translation centres with close relations to Kyiv and Lviv is reasonable. In the 17th century, Ukrainian early printed liturgical books were widely disseminated in Romanian lands and left their influence also on the Romanian printed editions (Tatay/Tatai-Baltă 2024, 440).

The absence of subscriptions and numeric notation(s) in the other two Romanian Gospel manuscripts, i.e., 296 and 1891, does not disqualify them from being studied. On the contrary, in one of them, another paratext with an unusual textual reading was attested. In manuscript no. 296, dated to the middle of the 17th century, the Preface to the Gospel of Matthew was found. It is preceded by the following title: ѿѿфилакта архіепѣкопа ѿхриѣска прѣдисловіе еже ѿ маѣѿеа сѣро еврѣліа (f. 49). The presence of the term “of Ohrid” defining Bl. Theophylact does not seem to be surprising or unusual. However, in this context, this adjective was attested only in three early printed Slavonic liturgical Tetraevangelia issued in Braşov in 1562, and twice in

²¹ Descriptions of some manuscripts copied by Nikola Grammatic and other copyists from Câmpulung see in Simonescu 1926, 51ff.

Bucharest in 1582 and after 1582. The indicated textual reading and some other variants were also found in several Slavonic Gospel manuscripts (Ostapczuk 2019b, 315-329). The textual affinity of this Romanian Gospel to the three early printed and almost thirty Slavonic manuscript Gospels warrants further investigation through extensive textual study, including Gospel fragments and other paratexts.

The evidence presented above, based on the subscriptions and final numeric notations, proves that even the most succinct paratexts can serve as a tentative indication in the quest for exemplars of translations of the Holy Writ into Romanian and presumably into other languages as well.

Bibliography

A. Sources

a) Slavonic Manuscripts

- BARm-17 – Cyrillic Slavonic Tetraevangelion, Romanian Academy Library, Bucharest, no 17, 1604.
- BARm-328 – Cyrillic Slavonic Tetraevangelion, Romanian Academy Library, Bucharest, no 328, 17th century.
- BARm-504 – Cyrillic Slavonic Tetraevangelion, Romanian Academy Library, Bucharest, no 504, 16th century.
- BARm-674 – Cyrillic Slavonic Tetraevangelion, Romanian Academy Library, Bucharest, no 674, 17th century.
- CLUB-4102 – Cyrillic Slavonic Tetraevangelion, “Lucian Blaga” Central University Library in Cluj-Napoca, no 4102, 16th century.
- Ptna-35 – Cyrillic Slavonic Tetraevangelion, Putna Monastery, no 35, 1st half of the 17th century.
- Tpgr-1 – Cyrillic Slavonic Tetraevangelion, The Russian State Archive of Ancient Documents, Collection of Moscow Print Yard (No 381), no 1, 12th century.

b) Romanian Manuscripts

- 296 = Romanian Gospel manuscript, Romanian Academy Library in Bucharest, no 296, mid-17th century, 164 f.
- 497 = Romanian Gospel manuscript, Romanian Academy Library in Bucharest, no 497, 1677, 502 f.
- 1154 = Romanian Gospel manuscript, Romanian Academy Library in Bucharest, no 1154, 1702-1703, 283 f.
- 1327 = Romanian Gospel manuscript, Romanian Academy Library in Bucharest, no 1327, 1686, 266 f.
- 1891 = Romanian Gospel manuscript, Romanian Academy Library in Bucharest, no 1891, 1821, 135 f.

c) Early Printed Cyrillic Bibles

- 1581 = Early Printed Cyrillic Bible issued in Ostrog.
- 1663 = Early Printed Cyrillic Bible issued in Moscow.

d) Early Printed Cyrillic New Testaments

- 1580 = Early printed Cyrillic New Testament issued in Ostrog.
1611 = Early printed Cyrillic New Testament issued in Vevis.
1623 = Early printed Cyrillic New Testament issued in Vilnius.
1641 = Early printed Cyrillic New Testament issued in Vilnius or Vevis.
1652 = Early printed Cyrillic New Testament issued in Kutein.
1658 = Early printed Cyrillic New Testament issued in Kyiv.
1692 = Early printed Cyrillic New Testament issued in Kyiv.

e) Early Printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia – full list, i.e., 110 editions, see: Ostapczuk/Dzierżanowska 2023.

B. Literature

- Bianu, Ioan/Hodoş, Nerva, *Bibliografia Românească Veche. 1508-1830*. Tomul I: 1508-1716, Bucureşti, Stabilimentul Grafic J.V. Socec, 1903.
- Cândea, Virgil, *Raţiunea dominantă. Contribuţii la istoria umanismului românesc*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979.
- Chivu, Gheorghe, *Traductions multiples dans un évangélique manuscrit du XVII^e siècle*, “Synergies Roumanie”, VII, 2012, 285-294.
- [Dogramadžieva] Дограмаджиева, Екатерина, *Състав на славянските ръкописни четвороевангелия*, “Palaeobulgarica”, XVII, 1993, 2, 2-21.
- Elmelund, Conrad Thorup/Wasserman, Tommy, *The Subscriptions to Mark’s Gospel and History of Reception*, “New Testament Studies”, 69, 2023, 429-444.
- Goswell, Greg, *Early Readers of the Gospel: The Kephalaia and Titloi of the Codex Alexandrinus*, “Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism”, 6, 2009, 134-174.
- Gregory, Caspar Rene, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1909.
- Harris, James Rendel, *Stichometry*, London, Cambridge University Press, 1893.
- Metzger, Bruce Manning, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography*, New York, Oxford University Press, 1991.
- Munteanu, Eugen, *A Brief History of the Romanian Biblical Tradition*, “Biblicum Jassyense. Romanian Journal for Biblical Philology and Hermeneutics”, 3, 2012, 15–54.
- [Ostapczuk] Остапчук, Ежи, *Подлинник виленского (евъеского) четвороевангелия 1644 г.*, in Суша, А.А., *Матэрыялы Міжнароднага Кангрэса “500 гадоў беларускага кнігадрукавання”, Частка 1. XIII Міжнародныя кнігазнаўчыя чытанні, Мінск, 14-15 верасня 2017 г.*, Мінск, 2017, 291-297.
- [Ostapczuk] Остапчук, Ежи, *Текстологические разночтения в списках евангельских глав – еще одна основа для отождествления подлинника Виленского Евангелия тетр 1644 года*, in Белякин, Ю.С., Воронцова, Е.В., Литвина, Н.В., *Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе: Труды IV Международной научной конференции (Мир старообрядчества. Вып. 10). Сборник научных статей (=Труды Исторического Факультета МГУ, Вып. XXX; Серия II: Исторические исследования, XX)*, Москва, Издательство Московского Государственного Университета, 2019, 271-282 (= 2019а).

- [Ostapczuk] Остапчук, Ежи, *Предисловие Феофилакта Болгарского к Евангелию от Матфея в кириллических старопечатных Четвероевангелиях из Брашова (1561/62 г.) и Бухареста (1582 и после 1582 г.) и их отношение к рукописной традиции*, in *Тринадцатые Загребинские Чтения. Сборник статей по итогам международной научной конференции (3-4 октября 2018 г.)*, Санкт-Петербург, Российская Национальная Библиотека, 2019, 315-329 (= 2019b).
- Ostapczuk, Jerzy, *Warianty tekstologiczne Przedmów do Ewangelii bł. Teofilakta Bułgarskiego jako podstawa do identyfikacji wzoru cyrylickiej tetraewangelii wileńskiego bractwa św. Ducha z 1644 roku*, in Stradomski, J., Kuczyńska, M., Čistiakova, M., *Słowianie w monarchii Habsburgów. Literatura, język, kultura* (= Krakowsko-Wieleńskie Studia Slawistyczne 17), Kraków, Scriptum, 2020, 87-97.
- Ostapczuk, Jerzy, *The Cyrillic Early Printed Liturgical Tetraevangelion issued in Vilnius/Vievis in 1644 and Its Source. Research into the Saints and Feasts Present in the Menologia, "Slavia"*, 93, 2024, 1, 62-77.
- [Ostapczuk] Остапчук, Ежи, *Стихометрични данни в старопечатните български Евангелия и отношението им към рукописната традиция*, in *Азбука, език, идентичност. Втори международен форум за кирилицата, 27-28 юни 2024 г. София и Пловдив*, Научни редактори: Вася Велинова, Красимир Станчев, Редактор: Милена Димитрова, София, Администрация на Президента на Република България и Министерство на Образованието и Наука, 2025, 124-137, 2025 (= 2025a).
- Ostapczuk, Jerzy, *The Application of Titulus Finalis, Subscriptions, Total Stichometry in the Textual Classification of Early Printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelia*, "Biblical Annals", 15, 2025, 3, 593-609, DOI: <https://doi.org/10.31743/ba.17930>, 2025 (= 2025b).
- Ostapczuk, Jerzy, *Subscriptions to the Gospel of Mark in Church Slavonic Tetraevangelia*, Proceedings of the Conference "Paratexts in Premodern Writing Cultures" organised by Database of Byzantine Book Epigrams (DBBE) and Faculty of Arts and Philosophy at Ghent University (24-26.06.2024), 2025 (in print) (= 2025c).
- Ostapczuk, Jerzy, *Final Numeric Notation in Early Printed Cyrillic liturgical Tetraevangelia from Lviv*, Proceedings of the Annual Conference of European Association of Biblical Studies (EABS), Sofia (15-18.07.2024), 2025 (in print) (= 2025d).
- Ostapczuk, Jerzy/Dzierżanowska, Barbara, *Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue*, "Rocznik Teologiczny", LXV, 2023, 3, 465-514.
- Parker, David Charles, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts*, Cambridge University Press, 2008.
- Simonescu, Dan, *Vieața literară și culturală a Mănăstirii Câmpulung (Muscel) în trecut (Din trecutul cultural al Câmpulungului)*, Câmpulung-Muscel, Editura Librăriei Ioan N. Staicu, 1926.
- von Soden, H., *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, Vol. I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.
- Ștrempel, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești*, Vol. I: 1-1600, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.
- Ștrempel, Gabriel, *Catalogul manuscriselor românești*, Vol. II: 1601-3100, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.
- Ștrempel, Gabriel, *Copiști manuscrise românești pînă la 1800*, Vol. 1, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1959.

- Tatay, Anca Elisabeta/Tatai-Baltă, Cornel, *The transfer of Ukrainian Engraving Models to Presses of the Romanian Lands*, in Oana Iacubovschi, Samuel Noble, Ioana Feodorov, *Icons, Ornaments, and Other Charms of Christian Arabic Books: Second Volume of Collected Works of the TYPARABIC Project*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2024, 421-457.
- Ungureanu, Mădălina, *On marginal notes in the first Romanian unabridged version of the Septuagint (Ms. 45 kept in the Cluj branch of the Romanian Academy Library)*, "Diacronia" 2, July 17, 2015, 1-18, DOI: <http://dx.doi.org/10.17684/i2A23en>.
- Ungureanu, Mădălina/Gînsac, Ana-Maria, *Proper names in marginal notes to a 17th century Romanian translation of the Old Testament (ms. No. 4389 B.A.R.)*, "Diacronia" 10, November 7, 2019, 1-12, DOI: <http://dx.doi.org/10.17684/i10A145en>.

TRADUCEREA PARTHENOGENEZEI DIN IS. 7:14, PARIUL PROFETIC AL SEPTUAGINTEI, PUNCT DE GRANIȚĂ ÎNTRU FILOLOGIE ȘI TEOLOGIE*

CĂLIN POPESCU

Seminarul Teologic „Justin Patriarhul”, Câmpulung-Muscel
calinpopescu_cz@yahoo.com

Abstract: This paper is based on two previous studies which analysed the MT and LXX versions of Psalm 104/103:4 and 27, and identified a pattern for gradually modifying certain Hebrew verses: by isolating them from their contexts, using them as formulas of doctrinal teaching, and acknowledging their divine authority even in a changed form – that was used by the Septuagint translators. When applied to the verse Is. 7:14, the pattern seems to fit as well. The Hebrew expression *hara* (*ve-yoledet ben*) could have been translated more naturally with the verb ἔχω (*ἐν γαστρὶ*) in Present Tense, especially if it was supposed to have just the value of a temporal sign, in its historic context. But, even if there would have been a mother whom King Ahaz and Isaiah could have in mind at the time, the elliptical way of writing, in the wider theological context of the first part of Isaiah, appealed necessarily to the sense of recognition of a prophecy, be it a typological one. So the verse was received as referring to a future messianic event, and in this sense it was assumed in Micah 5:2. It was, then, natural to speak about a future providential virgin who will have the noble mission of that conception. The Future was also preferable when speaking of a virgin's conception, which required her consent as well. So the resulted form, 'a virgin will conceive', could again be read as self-sufficient prophecy, in the Septuagint version, providing the ultimate interpretation of the original sign (*ot*), after a predictable (but probably envisaged) semantic evolution, within the rabbinic pre-Christian hermeneutics.

Keywords: Isaiah 7:14, LXX and MT, Virgin Birth, Hebrew Participle Translation, Micah and Isaiah, Philology and Theology.

1. Introducere

În două din articolele noastre anterioare, despre versetele 5 și, respectiv, 27 ale Psalmului 103¹, am analizat modul în care un verset cu o anumită formă în versiunea clasică ebraică a Vechiului Testament putea ajunge citat în Noul Testament sub o altă formă, considerată totuși și aceasta fragment autentic de Scriptură, încărcat cu autoritate divină – iar nu o variantă marginală și ilegi-

* *The Translation of the Parthenogenesis in Is. 7:14, the Prophetic Wager of the Septuagint, a Point of Contact between Philology and Theology*

¹ Conform versificației din B SIN. Primul articol: Popescu 2023. Celălalt: Popescu 2025.

timă. Explicația consta în modificarea treptată, în cadrul tradiției rabinice, a anumitor versete speciale, numite de Samely (2007, 66-69) „micro-scripturi”, care au fost încărcate cu o miză teologică ce depășea contextul lor inițial. Factor facilitator al acestor modificări a fost, într-o oarecare măsură, practica liturgică a Templului, care folosea separat unele formulări biblice intrate deja în folclor. Așadar, aceleași cercuri care aveau autoritatea de a redacta și șlefui, în procesul transmiterii, Scriptura puteau și extrage și prelucra suplimentar versetele considerate reprezentative pentru Revelația păstrată de comunitate. Astfel, respectivul verset modificat, care deținea, chiar de sine stătător, autoritatea Scripturii, era firesc să fie cel valorificat de traducerea grecească, realizată și ea în cadrul oficial al iudaismului târziu.

Vom mai verifica așadar același raționament și asupra altui verset, cu o rezonanță mai mare, Is. 7:14 – care, deși nu face parte din Psaltire, pare să fie și el abordat și tratat într-un mod similar. Studiul nostru poate fi, astfel, încă o modestă contribuție la o veche și amplă discuție, cu miză apologetic-misionară, pe marginea căreia s-au scris (și încă se vor mai scrie) biblioteci: cât de corectă a fost traducerea grecească a versetului invocat în Mat. 1:23 și la care face trimitere și pasajul Luca 1:26-38. Cunoscutul verset sună astfel:

Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: Iată, Fecioara va lua în pânțece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel. – B SIN

–TM לָךְ אֵת אֲדֹנָי הוּא לְכֶם אוֹת הַנְּהַיָּה הָעֲלֵמָה הַרְהוּ יִלְדֶת בֵּן וְקָרְאת שְׁמוֹ עִמָּנוּ אֵל:

διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσει² τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουήλ – LXX

2. Opțiunea pentru viitor

Comparând cele două variante originale (în egală măsură originale, după cum credem că va reieși din articolul nostru), se pot observa câteva diferențe, ce pot fi subsumate unei modificări semantice, care proiectează întreaga frază în viitor, dându-i caracterul unui adevăr teologic major. Profeția inițială fiind (poate intenționat) echivocă, exercițiul însuși al transpunerii într-o limbă cu un alt sistem verbal îi obliga pe traducătorii versiunii Septuaginta la descifrări suplimentare – care, în măsura în care au fost și ele inspirate, n-au făcut decât să continue inspirația profetică a autorului Isaia însuși.

Expresia ebraică הָרְהוּ יִלְדֶת (cu sensul literal: *însărcinată născând*), compusă dintr-un adjectiv (provenit dintr-un verb, de fapt o formă participială) și încă un participiu, nu dădea, prin ea însăși, nicio indicație temporală. Timpul la care

² Am dat aici varianta SINAITICUS. VATICANUS și ALEXANDRINUS au καλέσεις, care pare să reproprie LXX de interpretarea rabinică (Ahaz va pune numele fiului, deci ar putea fi vorba de Iezechia), dar mai există și variantele καλέσετε/καλέσεται și καλέσουσιν, și ele legitime – vezi la §3, subsol.

trebuie tradusă această sintagmă se poate alege doar interpretând în ansamblu pasajul.

Skinner (1896, 60) spunea, de pildă, că participiul תִּלְדֶּיךָ ar cere în mod obligatoriu viitorul τέξεται, întrucât aceasta a impus contextul (neconstatându-se împlinirea profeției prin vreun eveniment contemporan anume)³. Dar, în același timp, nu i s-ar fi părut corect gramatical să se fi redat, pe de o parte, conceperea pruncului prin prezent, iar nașterea prin viitor (văzând și pe *hara* tot ca pe un participiu, la fel ca *yoledet*), ci, întrucât nașterea e la viitor, și sarcina trebuia să fie tot la viitor. El invoca drept argument versetul Fac.16:11, unde fraza apare practic identic, cu referire la Agar, care urmează să îl nască pe Ismael. Numai că, în acel caz, Agar fusese alungată tocmai pentru că zămislise în pântece, concepția fiind deci realizată, și numai nașterea urma aibă loc în viitor: „Iată, tu ai rămas grea – îi zise îngerul Domnului – și vei naște un fiu și-i vei pune numele Ismael, pentru că a auzit Domnul suferința ta” – de aceea și Septuaginta redă în general în astfel de expresii concepția la prezent, lăsând însă nașterea la viitor: ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξεῖ.

Delitzsch (1890, 206-207) susține, la rândul său, că sensul expresiei din Is. 7:14 este unul de viitor, el fiind determinat de interjecția הִנֵּה (*hinne*), ‘iată’, care, într-un fel de gramatică specifică lui Isaia, ar anunța neapărat evenimente viitoare⁴, deși dă și el contraexemplul din 48:7 („Iată, eu le știam!”/וְיִתְּנֶנּוּ הִנֵּה), suficient cât să arate că Isaia nu avea o limbă proprie, ci respecta și el sensul general pe care tot Delitzsch îl definește: construcția *hinne* (‘iată’) + participiu are sens de prezentare (eng. *presentative*), referindu-se la ceva „prezent”, dar care, totuși, ar putea fi și „prezent într-un mod ideal” – cum crede că ar fi cazul în Is. 7:14. Reia și el exemplul Fac. 16:11, care privea o concepție realizată, alături de care mai amintește 2Reg./2Sam. 11:5 – unde Batșeba folosea adjectivul *hara* tot pentru a anunța o concepție împlinită.

Este drept, într-un unic loc, Jud. 13:5 (amintit desigur și de Skinner și de Delitzsch, în sprijinul pluralității opțiunilor de traducere), vedem că aceeași

³ Pe de o parte, se întrebă de ce ar fi trebuit să fie neapărat o tânără (*alma*), dacă semnul se referea doar de timp? Pe de altă parte, crede că profetul ar fi trebuit să fie mai clar în privința fecioriei, dacă acesta era aspectul pe care îl avea în vedere semnul (56) – fără să ia în considerare lămuririle aduse versetului de tradiția ulterioară, ci fiind interesat doar de „sensul original” (*ibid.* 56, 61-62).

⁴ Mai ales că, spune el, trimiterea la Mesia este lămurită de continuarea din cap. 9. Autorul urmărește prin această interpretare să combată pe ebraiștii (Gesenius, Knobel și Friedmann, S. Davidson) care vedeau expresia referindu-se la o femeie deja însărcinată sau (Raven, Reuss) la al doilea fiu al profetului (Maher Şalal Haş Baz), care tocmai urma să fie conceput. După el, oricum, nici *alma*, nici *betula* nu puteau garanta, strict lingvistic, fecioria mamei.

expresie ebraică⁵ e redată în traducerea grecească la indicativul viitor⁶, deși și aici contextul, cu tot cu versetele 3 și 7, n-ar trimite în mod clar la o concepție ulterioară, ci, poate, chiar la una realizată în acel timp (pentru care mama începea să aibă nevoie de restricții alimentare specifice fătului nazireu).

După cum explică Joüon⁷ (1948, 339), gramatical, participiul se poate traduce atât printr-un viitor, cât și printr-un prezent, decisiv fiind contextul, lucru pe care îl susține și Gesenius (1898, 376-377), dând exemple de participii cu rol de predicat, ce se referă atât la viitor (cum vede și în Is. 7:14), cât și la prezent ori trecut. Pe de altă parte, contează și că, în majoritatea contextelor biblice unde apare adjectivul הָרָה, el este folosit în situații când sarcina e deja realizată, de aceea îl și vedem redat de Septuaginta prin ἐν γαστρὶ + verbul ἔχω la indicativ prezent: Fac. 16:11; Fac. 38:24 și 25; 2Reg./2Sam. 1:5 (iar în Ieș. 21:22, despre gravida lovită care leapădă, îl regăsim redat și cu participiul prezent). El se mai poate găsi redat chiar și la trecut, nu doar în Is. 8:3 (despre Maher Șalal Haș Baz): vezi în 1Reg/1Sam. 4:19, unde o femeie (nora lui Finees) naște brusc, *hara* fiind redat cu participiul perfect al lui συλλαμβάνω însoțit de un infinitiv (συνειληφούσα τοῦ τεκεῖν), la fel ca în ebraică (תִּלְדִּי הָרָה) – în timp ce în Is. 26:17 (la gravida ajunsă la durerile facerii) se adaptează în mod asemănător (ἡ ὠδίνουσα ἐγγίξει τοῦ τεκεῖν / תִּלְדִּי הָרָה יִבִּי תִּלְדִּי).

Cum se observă, așadar, traducerea adjectivului cu ajutorul lui ἔχω (sau al altui verb) la indicativul viitor este o situație destul de rară, ceea ce înseamnă că Septuaginta, alegând în Is. 7:14 să îl traducă astfel, împreună cu întreaga expresie, și-a asumat, din mai multe opțiuni posibile, pe cea mai puțin probabilă gramatical, dând deci o anumită direcție de interpretare originalului ebraic. Iar explicația pe care o putem atribui acestui mod de abordare a versetului e legată de clarificarea teologică⁸ ce va fi survenit între timp, privind sensul mesianic al versetului. Rămâne de arătat deci ce indicii am avea că o asemenea perspectivă teologică a existat cu adevărat, în timpul și în mediul traducăto-

⁵ Care e folosită și de retroversiunea din Luc. 1:31, în NLER. În originalul grecesc al Evangheliei, expresia privitoare la concepție era firesc să fie la viitor întrucât ea depindea și de *fiat*-ul Fecioarei, care încă nu fusese pronunțat.

⁶ Versiunea ALEXANDRINUS reluând chiar traducerea din Isaia 7:14. Iar Luca 1:31 va combina practic expresiile din Jud. 13:5 VATICANUS și ALEXANDRINUS (echivalent cu Is. 7:14).

⁷ Deși e vorba de încă un autor vechi (prima ediție anastatică a Gramaticii lui fiind publicată în 1917), analiza sa a continuat să fie un reper des invocat în chestiune – Auvrey (1972, 101), de pildă, pe el îl amintește pentru a dovedi că traducerea participiului printr-un viitor nu e greșită.

⁸ După cum spune Seeligmann (1948, 119), o asemenea divergență de nuanță în traducere nu poate fi concepută ca o greșeală, ci doar ca o decizie teologică.

rului, chiar dacă i se vor fi șters urmele între timp⁹, ca o previzibilă consecință a conflictului religios pe care această interpretare l-a provocat și care a făcut ca toate traduceri grecești ulterioare, iudaizante (Aquila, Symmachos și Theodotion), să înlocuiască invariabil în verset pe *parthenos* cu *neanis*¹⁰, iar Aquila și Symmachos să schimbe și timpul întregii expresii cu prezentul (v. Rico/Gentry 2020, 192), sesizând că și în opțiunea pentru viitor se sprijinea în mare măsură sensul mesianic al pasajului.

3. Reluarea în Miheia

După cum a arătat studiul lui Werlitz (1996, 256), principala explicație ce ar sta în picioare pentru evidenta asemănare a Is. 7:14 cu Mih. 5:2 (pasaj pe care, de altfel, tradiția rabinică îl asociază fără echivoc cu Mesia¹¹, ca și Sf. Matei Evanghelistul) este că versetul isaianic a fost receptat în mediul iudaic nu pe un plan contextual-istoric, ci ca trimitere profetică spre Mesia, indiferent de ceea ce însemna acest concept în epocă, la câteva decenii după rostirea profeției¹², când se știe că a trăit Miheia, sau chiar la o dată ulterioară, a unei eventuale interpolări¹³. Din studiul respectiv, frecvent citat în studiile pe marginea versetului 14, demnă de reținut ni se pare mai ales observația (Werlitz 1996, 259), pe care și noi o anticipăm, că, după stilul în care e folosită la Miheia, expresia arată ca una ce era deja tratată independent de contextul din Isaia 7, ca un fel de zicală¹⁴

⁹ Nu se cunoaște, în tradiția iudaică înainte de Matei și Luca, o interpretare mesianică a Is. 7:14, spune, de pildă, Menken (2006, 465).

¹⁰ HEXAPLA, 443.

¹¹ Vezi Neusner (1984, 203) – care citează comentariul talmudic al lui Rab, din Yoma 10a.

¹² După Skinner (1896, 63), nu se poate evita legătura între cele două profeții, iar din faptul că Miheia era un contemporan mai tânăr reiese că el explică sensul din Is. 7:14, fie și un sens secundar, decantat după un timp.

¹³ Dacă acest pasaj mesianic din Miheia ar fi un midraș post-exilic, cum îl consideră Renaud (1964, 94, 100), aceasta ar demonstra încă și mai clar că tradiția iudaică în ansamblu se edificase în timp asupra interpretării. La fel, și dacă Miheia în întregime ar fi fost o carte de tip mișnaic, alcătuită târziu din materiale isaianice – oricum, de această paralelă între cele două cărți profetice au ținut cont și traducătorii Septuagintei, care au adaptat Miheia după Isaia, nu viceversa (Zapff 2017, 539, 542).

¹⁴ De aici, probabil, și multitudinea de variante în privința formelor verbului *καλέω* – vezi în HEXAPLA și la Rico/Gentry 2020 (190-192), care sesizează corect că lectura mai firească este cea sugerată și de forma de la Qumran (קרא) (din care doar forțând se poate face un imperativ, ca să îi fie atribuit lui Ahaz, pentru Iezechia), vocalizarea naturală trimițând la sensul impersonal *vor numi*, adică *i se va pune numele*, ca de ex. în Gen. 19:22, 25:30, 27:36, 29:34, 33:17, 50:11; Ieș. 15:23; Ios. 7:25; Jud. 15:19 etc. Laato (1988, 312-313) crede chiar că Isaia însuși trebuie să fi fost oarecum dezamăgit, ca și primii creștini, cu privire la Parusie, de faptul că Mesia prezis nu era privilegiul generației sale, cum s-ar fi înțeles din 9:5-6 – loc ce n-a fost transpus în viitor nici de Septuaginta. E o altă discuție dacă tot la această zicală face aluzie și Ier. 31/38:22.

rezumând speranțele mesianice ale poporului (exact cum am mai văzut că trebuie să fi fost izolate, în sintezele teologice, și versetele 4 și 27 ale Ps. 103)¹⁵. De aceea, era firesc ca și LXX¹⁶ să trateze Is. 7:14 tot ca pe un pasaj cu sens de sine stătător – cum susține, de fapt, și Troxel (v. Schaper 2006, 371-372).

4. Mesianitatea contextului

Un alt argument (validat și de reluarea profeției în rezumat la Miheia, unde se face o evidentă legătură cu 11:1-5) îl constituie unitatea discursului despre Emanuel (Immanuel), în cadrul unității structurale a cap. 1-12 – numite de Berges (2012, 120) cartea Isaia *en miniature*. Aceasta a favorizat abordarea seriei de profeții despre pruncul izbăvitor ca un întreg, de vreme ce în pasajele apropiate, din capitolele din 7, 9 și 11, tema era aceeași: o naștere providențială. Elementele de context reluate (de exemplu regele Rețin din cap. 7, reapărând în 9:10) și virtuțile discernământului (11: 3) și ale îndrumării pe calea divină (9:5), care par a fi reluări după 7:14-15¹⁷, sprijină și ele tratarea unitară, astfel că avem suficiente motive să presupunem că toate cele trei fragmente (împreună cu părțile de legătură) au putut fi interpretate împreună, cum arată și Laato (1988, 325) – cu referire fie la Mesia, fie, dimpotrivă, doar la regele Iezechia. De altfel, mai vedem legături și cu întreaga parte întâi a cărții (cap. 1-39): generalul asirian Rabșache așază armata (36:2) tocmai în locul unde Ahaz fusese martor al profeției, iar identificarea lui Immanuel cu Iezechia este în același timp justificată, prin izbăvirea de asirieni, dar parcă și respinsă în mod apăsător, prin incorporarea la finalul primei părți a capitoului 39, despre reacția dezamăgitoare a regelui la profeția robiei – ceea ce elimină posibilitatea identificării lui cu adevăratul Mesia, lăsându-i cel mult un statut de *typos*, ca și lui David în trecut (Laato 1988, 314, 317).

¹⁵ Era înțeles în registrul mesianic atât numele Immanuel, cât și legătura pruncului cu dinastia davidică, confirmată de continuarea discursului în Is. 9 și 11 (Werlitz 1996, 260-261) – Is. 11 fiind, de altfel, într-o conexiune clară cu Miheia 5:1-4. În conformitate cu cronologia oferită de prologul cărții Miheia și de Ier. 26:18, și Tresmontant (1982, 48) lasă să se înțeleagă că Miheia, care și-a început profetismul cu aproape 20 de ani mai târziu, ar fi putut copia, eventual, de la Isaia, totuși nu și invers. Activând în timpul lui Iezechia, desigur că Miheia nu-l mai putea considera pe acesta drept Mesia. În schimb, profeția sa din 5:1 (despre nașterea din Betleem) a fost receptată drept mesianică de Talmudul Ierusalimitean, iar versetul 5:2, care repetă practic profeția din Is. 7:14, e tratat în Talmudul Babilonian drept mesianic (v. Neusner 1984, 203 și 216).

¹⁶ S-a observat de altfel că întreaga traducere grecească a cărții Isaia în Septuaginta se numără, alături de Iov și Proverbe, printre cele mai independente de originalul ebraic, ca o carte în sine, cu un grad redus de „isomorfism”, ceea ce presupune și cazuri de „reutilizări” de versete (Zahn 2022, 50, 143-144).

¹⁷ V. Troxel, 2003, 21.

Astăzi totuși, doar cap. 11 mai e recunoscut ca mesianic de cercurile rabinice¹⁸, în timp ce mărturiile vechi despre mesianitatea capitolului 9 sunt oscilante (poate din pricina mutației hermeneutice suferite undeva în primele secole d. Hr.), dar și Talmudul babilonian și Targumul¹⁹ păstrează indicii suficient de explicite că și acest capitol a fost la un moment dat interpretat în registrul mesianic. De asemenea, chiar atribuirea țării lui Immanuel în v. în 8:8, de către tradiția masoretică, putea fi tot un semn al divinității lui (în timp ce LXX a preferat aici o reîmpărțire a frazelor tot cu tâlcul unui imn hristic – cântat la Pavecernițe). De asemenea, și 8:2 era considerat, în secolul al II-lea, eshatologic, de către Rabi Akiva – ceea ce Neusner (1984, 147) asociază tot cu registrul mesianic. Tradiția rabinică mai face legături și între capitolele 7 și 9, fie și în ideea că ele ar trimite împreună doar la Iezechia ca Immanuel (Laato 1988, 321) – inconvenientul elementelor mesianice din capitolul 9 fiind expedit de Talmudul babilonian numai în spirit ludic²⁰. Identificarea lui Immanuel cu Iezechia, atestată încă de la IUSTIN (317-318), putea avea și ea o tradiție veche, urme ale ei păstrându-se și în Paralipomena/Cronici, înainte de a întruni largul consens din literatura rabinică târzie (Laato 1988, 319), dar inițial ea era o opinie neexclusivă²¹ în cercurile iudaice: ar fi fost, de fapt, bizar, înainte de apariția creștinismului, să fie decupat doar capitolul 7 din Isaia ca singurul nemesianic, și legat strict de istoria secolului VIII î. Hr.²².

5. Profetia, pregătită prin prolog

Aici credem că se cuvin adăugate și câteva observații despre contextul profetiei. Parcurgând începutul cărții Isaia, nu poți să nu fii impresionat de amploarea viziunii capitolului 1-6. Imnul îngeresc din Is. 6:3, nelipsit din vechiul cult iudaic, ca și din cel al Bisericii (Werner 1959, 282-288), urmat de dialogul direct cu Dumnezeu au ridicat până la cer nivelul discursului. Cu un asemenea elan grandios, pare greu de admis că autorul s-a coborât imediat la un pasaj prozaic

¹⁸ Vezi Neusner 1984, 139 și 188-189, despre Is. 11:3 și 10, precum și TARGUM, 26, despre Is. 11:1 și 6.

¹⁹ În TARGUM, 21, „sfetnicul minunat” din Is. 9:6 este: „The messiah, in whose days peace will increase upon us”. Despre interpretarea aceluiași verset și în Talmudul Babilonian, vezi Neusner 1984, 190.

²⁰ *Ibid.*, 322-323: Dumnezeu ar fi intenționat inițial ca Mesia să fie Iezechia, dar S-a răzgândit...

²¹ Așa cum arată Olimp Căciulă (IUSTIN, 173, n. 541), în cadrul iudaismului vor fi existat mai multe păreri: iar unii, minoritari, acceptau că Mesia va și suferi.

²² Cum se va spune ulterior despre pasaj: „...has no Messianic import whatsoever. The name [Immanuel] has reference merely to events of the immediate present” (Buttenwieser 1904, 506). O asemenea afirmație categorică are, parcă, stilul cuiva care spune că toate femeile din oraș sunt frumoase, cu excepția uneia – întâmplător, fosta lui soție...

și neînsemnat, cum vor să-l vadă cei ce îl interpretează pe Immanuel ca Iezechia, iar laudele divine, nepotrivite pentru acesta, ca pe niște lingușeli de curtoazie adresate urmașului regal. Și nimeni din cei care împart cartea lui Isaia în numeroase fragmente și etape de compoziție nu desparte între ele capitolele 6 și 7 – de altfel, Dumnezeu Însuși îl previne în 6:9 pe profet despre neînțelegerea lui Ahaz (în pasajul, cel mai des citat în Noul Testament, privind „urechile care nu aud”). Decorul istoric al profeției putea fi un pretext, iar regele Ahaz, un simplu martor al unui mesaj cu orizont vast. Îndemnul era într-adevăr unul de pace și liniștire: se și rostește într-un loc cu curgeri de ape line, în prezența unui copilăș și având drept subiect o tânără ce dă naștere unui prunc, crescut apoi cu hrană de tihnă, timp în care Dumnezeu Însuși lucrează mântuirea poporului (7:15): invers decât mesajul de tip militar pe care l-ar fi anticipat regele și care ar fi trebuit ilustrat cu prezența unui ostaș în armură, în locul copilului Șear Iașub. Profeția evreiască autentică era însă mereu contra curențului (Tresmontant 1982, 44) și suna scandalos mai ales când promitea binele, părând că sabotează calcule strategice de stat. De aceea, detaliile nu trebuiau să fie neapărat explicite pentru Ahaz, care nu le ceruse și nu lua aminte la ele, cum nici la celelalte profeții de naștere anterioare (exprimate cu participiul *yolede*, redând viitorul) adresanții nu erau mai receptivi și sau încrezători – omul se naște rizibil, ca Isaac, chiar de ar fi un om făgăduit pentru o misiune. Mai târziu, Iisus predica pentru creștinii de peste veacuri, în timp ce aparent vorbea cu fariseii. Pentru Ahaz, nici n-ar fi contat cine era mama, ori dacă era sau nu fecioară: ci important era doar timpul (v. Gromacki 1981, 142), dat ca semn (unul care se potrivea și cu Maher Șalal Haș Baz). Primele șase capitole însă se pot înțelege ca o introducere a unui mesaj în crescendo, și Însuși Dumnezeu prevenea că semnul amintit va fi de o maximă anvergură (7:11). Și atunci cum nu se vor fi întreat cititorii despre acea formulare intenționat vagă, în privința mamei neidentificate: nu cumva cea care va naște este chiar sămânța femeii care va zdrobi capul șarpelui din Geneza (3:15)? Nu cumva cel născut va fi chiar stăpânitorul veșnic originar din Iuda, cum s-a mai promis (Fac. 49:10)? Nu cumva semnul de care se pomenește va fi unul în sens invers, dintr-un viitor îndepărtat, înapoi în trecut, ca în Ieș. 3:12²³, istoria secolului VIII fiind doar *typos* al unei împliniri epocale din viitor (cum au fost și elementele din biografia și Psalmii lui David)?

În acest caz, o astfel de interpretare era de așteptat să fie îmbrăcată (ca și alte elemente centrale ale Revelației²⁴) cu toată pompa tradițiilor religioase cunoscute, care atribuiau, la greci și romani, nașteri supranaturale zeilor și

²³ V. Blank 1958, 27-28 – și deci Isaia n-ar fi cuprins cu totul înțelesul propriei profeții, cum nici apostolii nu-l înțelegeau pe Iisus, conform lui Gromacki (1981, 143).

²⁴ Referitoare, de pildă, la angelologia iraniană. Fără a ieși din adevăr, IUSTIN (82-83) și alți Părinți au recunoscut elemente valabile ale Revelației și în gândirea unor culturi păgâne.

eroilor (precum: Romulus, Octavian Augustus, Pitagora, Alexandru, și chiar cu formulări mai concrete, în cultul eleusin²⁵); la perși, naștere feciorelnică pentru viitorul salvator Saoşyant²⁶, iar la egipteni, epitetul paradoxal de fecioară atribuit lui Isis, ca mamă a lui Horus (Troxel 2003, 11). Scrierea gnostică *Apocalipsa lui Adam* pare un indiciu concret că această tradiție (care extrăgea și toate sugestiile date de nașterile supranaturale cunoscute deja în Scriptură) făcea carieră și în literatura iudaică extrabiblică, cel puțin în anumite cercuri ale mediului iudaic precreștin.

6. Concluzie: adevăruri filologice paralele

În ceea ce privește cealaltă diferență de traducere a Septuagintei, referitoare la cuvintele *alma* și *parthenos*, nu dorim să intrăm în polemică (vezi o istorie a ei, de exemplu, la Gromacki 1981 și Rico/Gentry 2020, iar cu accent pe perioada antică, la Kamesar 1990). Cert este că substantivul *parthenos*, care este, oricum, mai clar în greacă, din perspectiva creștinismului, a fost permis doar de forma de viitor ἔξει – căci ar fi sunat auto-contradictoriu pentru cititorul precreștin ca o fecioară să aibă deja în pânțece (v. și Rico/Gentry 2020, 189) – înainte ca forma, odată stabilită, să fie deplin îmbogățită teologic, fiind probabil izolată chiar în forma Septuagintei, după decizia transpunerii ei în registrul semantic mesianic. Simpla dispută privind cele două substantive, binecunoscută încă de la IUSTIN (169-177), rămâne una fără de sfârșit²⁷ și nu se poate tranșa filologic în sensul unei dovediri a adevărului creștin în chip constrângător pentru cei care, de altă religie fiind, nu doresc să-l accepte. Ceea ce am încercat să arătăm mai sus este validitatea unui tipar filologico-exegetic, pe care l-a urmat Septuaginta, ca revizuire, inspirată²⁸ în aceeași măsură ca și ansamblul operei mediului scribal iudaic de redactare a Scripturilor din canon – aceasta, ca răspuns la obiecțiile celor care, în cadrul creștinismului, combat relevanța Septuagintei. După Jobs/DaSilva (2000, 199), maximul care poate fi spus, cu diplomatie, în favoarea Vechiului Testament grecesc este că el s-a reflectat, și a avut un mare impact asupra *teologiei creștine*. În cazul Fecioarei Maria, ca și al celor care trăiau adevărul creștin în Biserica primară, în frunte cu evangheliștii Matei și Luca, nu mai putem vorbi însă de o influență teologică intelectuală, ci de o probă a realității, nu doar evidentă prin sine, ci chiar cu un covârșitor impact existențial. Pentru generațiile următoare de creștini, fecioria Mariei, folosind

²⁵ Vezi Seeligmann 1948, 119-120.

²⁶ Alături de alte mituri asemănătoare, ale „magilor zoroastrieni” – v. Welburn 2008, 2-3, 131ff, și Welburn 1998, 4757ff.

²⁷ Cum arată și De Sousa (2008, 232).

²⁸ Inspirația Scripturii de care vorbea Pavel era, pentru acea generație, apoi și pentru Părinții din veacurile II, III și IV, valabilă în primul rând pentru varianta Septuaginta, care își arăta această calitate chiar prin libertatea pe care și-o putea lua față de Vorlage-ul ei ebraic (Dorival/Harl/Munnich 1988, 294-295).

argumentul simetric celui din DAMASCHIN (172), despre curăția ei de după naștere, ține de o elementară „rațiune înțeleaptă”²⁹, care își este singură criteriu teologic: dacă a fost fecioară până la naștere și a văzut minunea, „rațiunea înțeleaptă” e suficientă pentru a înțelege că a continuat să fie la fel după naștere. Și, invers, dacă a născut pe Dumnezeu întrupat, atunci aceeași rațiune înțeleaptă spune că nașterea a fost feciorelnică, dincolo de argumente filologice. Prezența Fecioarei între icoanele din catacombe (v. de ex. imaginile cu pruncul, steaua și proorocul din catacomba Priscillei – 100-150 d. Hr.), afirmarea explicită a parthenogenezei în Crezul niceo-constantinopolitan și explicarea ei teologică la Sinodul III Ecumenic au fost considerate esențiale pentru nucleul doctrinei creștine, și nu lăsate ca detalii dispensabile.

Tocmai pentru că aici nu se mai poate vorbi de filologie pură, nu putem nici subscrie concesiile făcute de Skinner (1896, 64), care accepta că, odată cu criticismul istoric din secolul al XVIII-lea, a devenit clar că adevărul filologic aparține evreilor care au abandonat, după Hristos, interpretarea mesianică a Is. 7:14. Credem că am putut identifica destule argumente și pentru a susține existența cel puțin a două adevăruri paralele la nivelul filologic – astfel de adevăruri trebuie asumate însă deschis și din punct de vedere religios, pentru a păstra o reală onestitate cărturărească.

Bibliografie

A. Izvoare, lucrări de referință

- ALEXANDRINUS = *Codex Alexandrinus – photographic facsimile*, London, British Museum, 1957. V. și RAHLFS și BW.
- B SIN = *Biblia*, București, IBMBOR, 1968, 1988 și 2014.
- BW = Programul *Bible Works 9* – cu edițiile biblice incluse.
- DAMASCHIN = Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tr. D. Fecioru, București, Scripta, 1993 (*De fide ortodoxa*, PG 94, col. 781-1228).
- GESENIUS = H.F.W. Gesenius, *Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, tr. G. W. Collins/A.E. Cowley, Oxford, Clarendon Press, 1898.
- HEXAPLA = *Origenis Hexaplorum*, vol. II, ed. Friedrich Field, Oxford, Clarendon Press, 1875.
- IUSTIN = Sf. Iustin, Martirul și Filosoful, *Apologia a doua în favoarea creștinilor și Dialogul cu iudeul Tryfon*, tr. și note Olimp Căciulă, în *Apologeti de Limbă Greacă*, București, Editura IBMBOR, 1980, 77-88, respectiv 89-266.
- JOÜON = Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome, 1947.
- NLER = *Noul Legământ Ebraic-Român*, ed. Eric Gabe, Edgware, Societatea pentru Răspândirea Scripturilor Ebraice, 1998.

²⁹ „Cum ar fi admis legătura cu un bărbat, ea care a născut pe Dumnezeu și care a cunoscut minunea din experiența celor care au urmat? Departe cu acest gând! Nu este lucrul unei rațiuni înțelepte (gr. οὐ σοφροῦντος λογισμοῦ) de a gândi asemenea lucruri și nici într-un caz de a le face.”

- RAHLFS = *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
SINAITICUS = *Codex Sinaiticus, typographical facsimile*, ed. Leslie McFall, Cambridge (Tyndale House Library), 2006 – vezi și RAHLFS și BW.
TARGUM = *The Isaiah Targum*, tr. B. Chilton, Edinburgh, T. & T. Clark, 1987.
TM = *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997 – v. și BW.
VATICANUS = *Codex Vaticanus B*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999 – v. și RAHLFS și BW.

B. Literatură secundară

- Auvray, Paul, *Isaïe 1-39*, Paris, Librairie Lecofre, 1972.
Berges, Ulrich, *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*, tr. Millard Lind, Sheffield, Phoenix Press, 2012.
Blank, Sheldon, *Prophetic Faith in Isaiah*, New York, Harper & Brothers Publishers, 1958.
Brunet, Gilbert, *Essai sur L'Isaïe de l'histoire*, Éditions A. & J. Picard, Paris, 1975.
Buttenwieser, Moses, *Messiah*, în *The Jewish Encyclopedia*, vol. VIII, ed. I. Singer, New York/London, Funk and Wagnalls, 1904, 505-511.
Caroll, Scott, *The Apocalypse of Adam and Pre-Christian Gnosticism*, „Vigiliae Christianae”, 44, 1990, 263-279.
De Sousa, Rodrigo, *Is the Choice of παρθένος in LXX Isa. 7:14 Theologically Motivated?*, „Journal of Semitic Studies”, LIII/2, Autumn, 2008, 211-232.
Dorival, Gilles/Harl, Marguerite/Munnich, Olivier, *La Bible Grecque des Septante: du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, [Paris], Éditions du Cerf/Éditions du C.N.R.S., 1998.
Gromacki, Robert, *The Virgin Birth. Doctrine of Deity*, Baker Book House, Grand Rapids, 1981.
Kamesar, Adam, *The Virgin of Isaiah 7:14: The Philological Argument from the Second to the Fifth Century*, „Journal of Theological Studies”, New Series, vol. 41, Pt. 1, April, 1990 (Oxford, University Press), 51-75.
Karen, Jobs/Silva, Moisés, *Invitation to Septuagint*, Grand Rapids, Baker Academic, 2000.
Laato, Antti, *Who is Immanuel? The Rise and the Foundering of Isaiah's Messianic Expectations*, Åbo, Academy Press, 1988.
Menken, Maarten, *Messianic Interpretation of Greek Old Testament Passages in Matthew's fulfilment quotations*, în *The Septuagint and Messianism*, ed. M. Knibb, Leuven, University Press, 2006, 459-486.
Neusner, Jacob, *Messiah in Context*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
Popescu, Călin, *Despre citarea Psalmului 104/103 în Evrei 1:7 și dezvoltarea Scripturii prin traducere*, „Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie”, XII, ed. A.-D. Bibiri, I. Camară, A.V. Catană-Spenchiu, M. Moruz, M. Ungureanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2023, 261-284.
Popescu, Călin, *Un vers compus spre a fi modificat. Mărirea și decăderea balaurului din Ps. 103:27*, „Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie”, XIII, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2025 (în curs de publicare).
Renaud, B., *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, Paris, J. Gabalda, 1964.

- Rico, Christophe/Gentry, Peter, *The Mother of the Infant King. Isaiah 7:14*, Eugene OR, Wipf & Stock, 2020.
- Samely, Alexander, *Forms of Rabbinic Literature and Thought. An Introduction*, Oxford, University Press, 2007.
- Schaper, Joachim, *Messianism in the Septuagint of Isaiah and Messianic Intertextuality in the Greek Bible*, în *The Septuagint and Messianism*, ed. M. Knibb, Leuven, University Press, 2006, 371-380.
- Seeligmann, I.L., *The Septuagint Version of Isaiah. A discussion of its problems*, Leiden, Brill, 1948.
- Skinner, J., *The Book of the Prophet Isaiah, Chapters I-XXXIX, with Introduction and Notes*, Cambridge, University Press, 1896.
- Tresmontant, Claude, *Le prophétisme hébreu*, Paris, Librairie Lecofre, 1982.
- Troxel, Roland, *Isaiah 7, 14-16 through the Eyes of The Septuagint*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” (ETL), 79, 2003, 1-22.
- Welburn, Andrew, *From a Virgin Womb. The Apocalypse of Adam and the Virgin Birth*, Leiden/Boston, Brill, 2008.
- Welburn, Andrew, *Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam*, în *Rise and Decline of the Roman World*, Part II, vol. 25.6, ed. W. Haase/H. Temporini, Berlin/New York, De Gruyter, 1998, 4752-4794.
- Werlitz, Jürgen, *Noch einmal Immanuel – gleich zweimal!*, „Biblische Zeitschrift”, 40, 1996, 254-263.
- Werner, Eric, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy an Music in Synagogue and Church During the First Millenium*, London/New York, Dobson/Columbia University Press, 1959.
- Zahn, Molly, *Genres of Rewriting in Second Temple Judaism. Scribal Composition and Transmission*, Cambridge, University Press, 2022.
- Zapff, Burkard Maria, *Why is Micah similar to Isaiah?*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”, 2017, 120 (4), 536-554.

OBSERVAȚII LEGATE DE UTILIZAREA TEXTELOR BIBLICE ÎN *DICȚIONARUL-TEZAU AL LIMBII ROMÂNE* *

ELENA ISABELLE TAMBA
Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide”
al Academiei Române – Filiala Iași
isabelle.tamba@gmail.com

Abstract: Romanian biblical texts are a fundamental source for documenting the old Romanian lexicon and for capturing the semantic evolution of numerous words, playing a decisive role in the compilation of the *Thesaurus Dictionary of the Romanian Language (Dicționarul-tezaur al limbii române)*. These texts provide both specific theological terms and elements of common vocabulary, contributing to the reconstruction of the graphic, phonetic, and morphological forms that were characteristic of the era. Although some lexical references extracted from these texts are not always scientifically rigorous, their theological and cultural importance remains essential. Numerous lexical units identified in the biblical corpus represent the first attestations of words or meanings, which were later integrated and developed in the main lexicographical works dedicated to the Romanian language. At the same time, biblical texts provide very early attestations, often extremely close to the first appearances of a term, thus supporting the diachronic analysis of Romanian vocabulary.

The use of biblical texts in the *Thesaurus Dictionary* has not only documentary value, but also helps by providing a complex framework for understanding the evolution of the Romanian language in all its dimensions (lexical, stylistic, and cultural).

Keywords: Romanian lexicography, Romanian language, *Thesaurus Dictionary of the Romanian Language*, Romanian biblical texts, lexicographic corpus.

1. Repere generale

Limba nu este doar un simplu vehicul de comunicare, ci reprezintă expresia fundamentală a culturii unei națiuni. În același timp, limba reprezintă un factor determinant al identității naționale, acționând ca un rezervor de memorie istorică, valori și viziuni despre lume.

În acest peisaj cultural și identitar, lexicografia – definită, în principiu, ca arta și știința de a alcătui dicționare – capătă o importanță deosebită. Lexicografia nu se limitează la inventarierea mecanică a unităților lexicale, ea se dedică misiunii de a spune „povestea cuvintelor în dicționare”. Dicționarele de tip tezaur devin, astfel, mai mult decât niște simple instrumente de consultare, reprezentând adevărate arhive ale gândirii, care înregistrează evoluția semantică și morfologică a unei limbi, oglindind schimbările sociale, științifice și tehnologice.

2. Dicționarul-tezaur al limbii române și semnificația lui culturală

În peisajul culturii române și în istoria lexicografiei românești¹, dicționarul-tezaur al limbii române, editat sub egida Academiei², nu reprezintă doar cel mai complex demers lexicografic dedicat limbii române, ci constituie, totodată, un instrument fundamental de teaurizare a patrimoniului lingvistic și cultural românesc. Prin structura sa extensivă și metodologia riguroasă de documentare, dicționarul îndeplinește funcția unei arhive lexicale ce surprinde, în mod sistematic, evoluția istorică a vocabularului românesc, o înregistrare diacronică a modului de gândire a vorbitorului de limba română (perceperea realității și raportarea la aceasta); definițiile, etimologiile, citatele ilustrative și variațiile semantice documentate constituie mărturii ale unei istorii complexe a circulației ideilor, a influențelor culturale (latine, slave, grecești, turcești, occidentale etc.) și a transformărilor socio-culturale care au modelat limba. În acest sens, dicționarul-tezaur trebuie înțeles drept un document de memorie culturală, care păstrează nu doar forme lingvistice, ci și reprezentările mentale colective, stratificate temporal. El funcționează ca o cartografie istorică a sensurilor, surprinzând dinamica lexicală asociată schimbărilor de mentalitate, evoluției instituțiilor, contactelor interculturale și modernizării societății românești. Prin urmare, dicționarul-tezaur nu este doar un reper lexicografic, ci și un instrument esențial pentru studiile de istorie culturală, antropologie lingvistică, filologie și hermeneutică, facilitând înțelegerea modului în care limba română (și, implicit, cultura română) s-a dezvoltat de-a lungul timpului.

2.1. Istoria Dicționarului limbii române

Academia Română a avut ca scop de la bun început normarea și consolidarea limbii române, prin proiecte de opere fundamentale: *Dicționarul limbii române* și *Gramatica limbii române*.

Pentru a realiza *Dicționarul limbii române*, au existat trei astfel de încercări lexicografice, care nu au fost conforme așteptărilor Comisiei Academiei Române, până s-a ajuns la soluția potrivită³. Astfel, primul proiect de dicționar academic, *Dicționarul limbii române, general, istoric și etimologic (LMD)*, redactat de A. T. Laurian și I. C. Massim între 1871 și 1876, a cuprins o listă de aproximativ 50.000 de cuvinte-titlu, acoperind tot alfabetul. Acest demers, primul dicționar academic finalizat, se înscrie în paradigma ideologică dominantă a secolului al XIX-lea, sintetizată prin formula „o limbă, un popor, o națiune”, care reflecta

¹ Pentru o prezentare a istoriei lexicografiei românești în general, v. Busuioc *et al.* 2018; Ernst 2013; Haja *et al.* 2005; Seche 1966; Seche 1969; Tamba 2014.

² Pentru o istorie a dicționarului-tezaur al Academiei Române, v. Haja *et al.* 2005; Tamba 2022, 93-95; Tamba 2024b, 3-4.

³ Cele patru încercări de dicționar-tezaur ale Academiei Române sunt descrise și în Pamfil 2008; Seche 1969, 37; Tamba 2024a, 235-237.

creința epocii în rolul constituțional al limbii în definirea identității naționale. În acest sens, proiectul lexicografic al lui Laurian și Massim nu a constituit doar un instrument descriptiv al limbii, ci și o manifestare programatică a construcției culturale și politice a națiunii moderne. Relevanța simbolică a limbii în acest context este bine surprinsă de observația lui Foued Laroussi (2003, 4), conform căreia „c'est la langue qui constitue l'emblème national le plus important”. Din păcate, dicționarul propus de Laurian și Massim a fost respins de Comisia Academiei Române, fiind considerat exagerat latinizant, ceea ce nu corespundea criteriilor legate de normarea ortografică a limbii literare.

În aceste condiții, Academia Română a încredințat redactarea dicționarului-tezaur lui Bogdan Petriceicu Hasdeu. Al doilea proiect de dicționar academic al limbii române – *Etymologicum Magnum Romaniae (HEM)*, redactat în perioada 1887–1893 – a presupus publicarea a trei tomuri mari, lucrarea însumând 1649 de pagini, ce cuprind porțiunea A – *bărbat*. Academia Română dorea însă un ritm mai rapid de apariție a dicționarului, ceea ce monumentală lucrare începută de Hasdeu nu permitea, astfel încât un al treilea proiect academic îi este încredințat renumitului lingvist Alexandru Philippide⁴ – Philippide, *DLR (ms.)*. Între 1900 și 1904, lingvistul a redactat 12.955 de pagini manuscrise, de la litera A până la articolul *dăzvăț* și prepoziția *de*. Activitatea de documentare, desfășurată în perioada 1897–1899, s-a distins prin rigoare filologică, prin utilizarea extensivă a surselor istorice și prin integrarea metodologiei comparative europene a epocii. Rolul lui Alexandru Philippide în istoria *Dicționarului limbii române* este fundamental, el fiind cel care a stabilit principiile și metodologia de redactare a acestei lucrări lexicografice definitorii pentru cultura română, care au fost preluate în parte de Sextil Pușcariu și apoi reluate și sistematizate, sub coordonarea lui Iorgu Iordan, de autorii normelor de redactare ale seriei noi din DLR.

Din păcate, nici proiectul său (care necesita, de asemenea, mai mult timp pentru realizare decât se preconizase inițial) nu a convins Academia Română, care a încredințat, în cele din urmă, realizarea dicționarului lui Sextil Pușcariu. Lingvistul clujean a și publicat, împreună cu echipa pe care o coordona, ceea ce astăzi este cunoscut ca Seria veche a *Dicționarului Academiei (DA)*, care a fost continuată, după pauza impusă de-a doua conflagrație mondială, prin Seria Nouă (DLR).

Această primă ediție a dicționarului-tezaur al Academiei Române a apărut între 1907/ 1913 și 2010, fiind redactată în cele trei departamente de lexicografie de la Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti”, Academia Română, Institutul de Lingvistică și Istorie Literară „Sextil Pușcariu”, Academia Română, Filiala Cluj-Napoca și Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide”, Academia Română, Filiala Iași. Acest dicționar de tip tezaur repre-

⁴ O prezentare detaliată a rolului lui Alexandru Philippide în dezvoltarea lexicografiei românești se găsește în lucrarea Pamfil 2008. Vezi și Tamba 2024a.

zintă cea mai importantă și cuprinzătoare lucrare lexicografică pentru limba română. Prima ediție – apărută în două serii: DA 1907 (1913)–1947 și DLR 1965–2010, în 14 tomuri/ 39 volume, cu 17.828 pagini tip lexicon, având între 7000 și 1000 de semne pe pagină, cuprinde cca 175.000 cuvinte și variante, care sunt ilustrate prin peste 1.300.000 de citate – poate fi consultată și online, într-o variantă digitală anastatică, creată prin retro-digitalizare, în proiectul CLRE⁵, de către lexicografii de la Institutul de Filologie Română „Alexandru Philippide” din Iași – <https://dlr1.solirom.ro/>⁶.

În prezent, în cele trei centre se lucrează la ediția a doua – DLR², direct în format digital și, pe măsură ce sunt finalizate fascicule, dicționarul este publicat, atât digital, online (<https://dlri.ro/> sau <https://dlr-test.lingv.ro/>), cât și pe hârtie.

În cele ce urmează vom prezenta câteva elemente legate de prezența textelor biblice în Bibliografia DA și DLR.

3. Textele biblice în Bibliografia *Dicționarului Academiei*

Realizarea unei *Bibliografii* care să includă lucrări fundamentale pentru limba română i-a preocupat pe toți specialiștii care au fost implicați în redactarea acestei opere lexicografice fundamentale pentru cultura română.

În mod evident, printre operele fundamentale pentru limba română veche au fost incluse texte de natură biblică.

Astfel, încă de la Bogdan Petriceicu Hasdeu, în HEM, se remarcă o selecție în acest sens:

Reconstituind bibliografia izvoarelor, pe care Hasdeu intenționa să o publice la finele ultimului tom, constatăm că [...] se sprijină, în primul rînd, pe toate marile monumente de limbă română (originale și traduceri, manuscrise și tipărituri) de la origini pînă către sfîrșitul secolului al XIX-lea. Astfel, pentru limba veche au fost excerptate, între altele, *Psaltirea Scheiană*, *Codicele Voronețian*, *Codicele Sturdzan*, *Palia de la Orăștie*, textele lui Coresi, ale lui Varlaam, Silvestru, Radu de la Mănăstiri, Simion Ștefan, Dosoftei, Ioan din Vinți, *Biblia* de la 1688, *Pravilele* din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. (Gheorghe Brâncuș, *Introducere* la HEM, I, XXII).

⁵ CLRE – *Corpus lexicografic românesc electronic* (<https://clre.solirom.ro/>) este un proiect fundamental al Academiei Române, în dezvoltare, și reprezintă o colecție de opere lexicografice importante pentru limba română, începând de la primele apărute pînă la cele recente. CLRE include sau va include atât dicționare digitizate, cât și dicționare create direct în format digital: de la prima ediție a dicționarului-tezaur DA/DLR (<https://dlr1.solirom.ro/>), la cea de-a doua – DLR² (<https://dlri.ro/>), la DELR (<https://delr.lingv.ro/>), DOOM (<https://doom.lingv.ro/>) ș.a. Interfața CLRE – ca și cea a dicționarului digitizat în proiectul CLRE – permite în prezent mai multe tipuri de căutare (după cuvântul-titlu, după prima literă sau după categoria gramaticală), în funcție de diferite criterii. Pentru mai multe detalii, vezi Tamba 2025.

⁶ Despre proiectele de digitalizare a dicționarului-tezaur s-a discutat pe larg în următoarele lucrări: Cristea *et al.* 2024, 35; Tamba 2025 ș.a.

Rolul esențial jucat de Alexandru Philippide în conturarea *Bibliografiei Dicționarului limbii române* este subliniat de toți specialiștii care s-au ocupat de lexicografia românească. *Bibliografia* cuprinde texte de referință pentru limba română, de la cele de secol XVI până la cele din secolul al XIX-lea, dicționarele publicate până la acel moment, dar și lucrări de specialitate⁷.

Astfel, în *Bibliografia* de la Philippide, *DLR (ms.)* apar Biblia de la 1688, *Psaltirea slavo-română* a lui Coresi, 1577 (ediția Hasdeu, 1881), *Psaltirea în versuri* (ediția Bianu, 1887) sau *Viața și petrecerea svinților* ale lui Dosoftei.

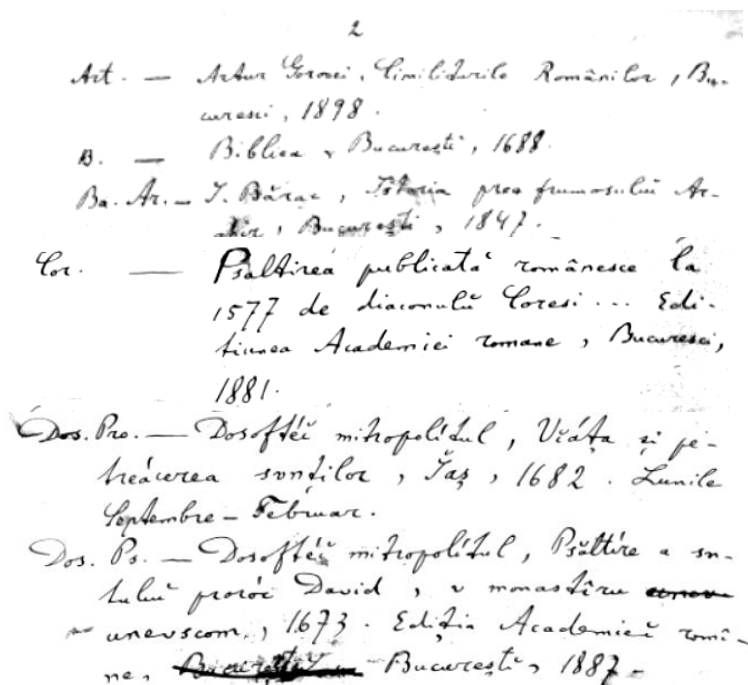


Figura 1. Secvențe cuprinzând texte biblice din *Bibliografia* – Philippide, *DLR (ms.)*

Bibliografia DA are la bază liniile trasate de marele lingvist Alexandru Philippide, pe care Sextil Pușcariu le-a preluat și îmbogățit ulterior, atunci când a coordonat proiectul lexicografic academic.

⁷ Lista bibliografică inițială cuprindea 70 de titluri, dar, în anul 1900, ajunge să cuprindă 209 volume (cf. Pamfil 2008, 67).

- ARHIVA R. I—II. = Arhiva românească. Subt redacția lui *Michail Kogălnicean*. Tom. I—II. Iași 1841—1845.
- BĂLCESCU, M. V. = *Nicolae Bălcescu: Istoria Românilor sub Mihail Vodă Vitezul*, urmată de bunului creștin și luminatului domn Ioan Șerban, Catacozino Basarab Voievod și cu îndemnarea dumnezeului Costadin Brâncoveanu Marele Logofăt... Tipăritusau întâiu în scaunul mitropoliei Bucureștilor... la anul 1688.
- CORESI, E. = *Coresi: Cărtea ce se cheamă Evanghelia cu învățătură... în anii și în zilele măriei, lu Bătăru Cristov... eu jușanului Hărăjlu Lúcacl, județulu Brașovului... Și se-au să vărșitú lucrulú la 1581.*
- CORESI, M. = *Coresi: Fragment din Moltvelnicul diaconului... (1564)*. În „Prinos lui D. A. Sturdza” București, 1903, pag. 235—276.
- CORESI, PS. = *Diaconul Coresi: Psaltirea*, publicatú românește la 1577 de... Reprodusú cu un studiu bibliografic și un glosarú comparativú de *B. Petriceicu-Hasdeu*. Tomulu I: Textulú. Bucuresti 1881.
- curesci, Imprimeria statului, 1893.
- BIBLIA (1688) = *Biblia, adecă Dumnezeiască scripturá ale cei vechi și ale cei noao lege toate care sau tálmacit dupre limba elinească spre înțeleagerea limbii rumânești cu porunca Prea*
- CIOCĂRLAN, P. P. = *Ion Ciocărlan: Pe plaiú. Schițe de la țará. [București]*.
- CLIMESCU, A. = *Constantin Climescu: Aritmetica raționată*. Ediția II, corectată. Iași, 1896.
- C. NEGRUZZI, I—III. = *Constantin Negruzzi: Serie-DOSOFTEU, PS. = Dosofteiu Mitropolitul Moldovei, (1671—1686): Psaltirea în versuri*, publicată, de pe manuscrisul original și de pe edițunea de la 1673 de *Prof. I. Bianu*. Bucuresei, 1887.
- DOSOFTEU, V. S. = *Mitropolitul Dosofteiu: Viața și petrecerea svinților*. Iaș. 1682.

Figura 2. Secvențe cuprinzând texte biblice din *Bibliografia – DA*

Bibliografia DLR cuprinde și mai multe texte de natură biblică, completările datorându-se unor ediții critice noi sau descoperirii unor texte necunoscute.

- B-(1938) = *Biblia-adecă-dumnezeiască-scripturá-a-Vechiului-și-a-Noului-Testament*, tradusá-dupá-textele-originale-ebraice-și-grecești-de-preoții-profesori-Vasile-Radu-și-Gala-Galaction. București, Fundația-Regală-pentru-Literaturá-și-Artá, 1938. ¶
- BIBLIA(1688) = *Biblia, adecă dumnezeiasca scripturá ale cei vechi și ale cei noao-lege toate, care s-au tálmacit dupre limba elinească, spre înțeleagerea limbii rumânești cu porunca prea bunului creștin și luminatului domn Ioan Șerban Cantacozino-Basarab-Voievod și cu îndemánarea dumnezeului-Costadin-Brâncoveanu-l-marele-logofát...Tiparitu-s-au... în Scaunul-Mitropoliei-Bucureștilor... la-anul-1688. ¶*
- BIBLIA(1688)¹-I.ș.-u. = *Monumenta-linguae-Dacoromanorum. Biblia-1688. Pars-I: Genesis, Iași, 1988; Pars-II: Exodus, Iași, 1991; Pars-III: Leviticus, 1993; Pars-IV: Numeri, 1994; Pars-V: Deuteronomium, 1997.* (Universitatea „AL.I. Cuza” –Iași, Albert-Ludwigs-Universität –Freiburg). ¶
- BIBLIA(1688)² = *Biblia-adecă-Dumnezeiasca-Scripturá-a-Vechiului-și-Noului-Testament*. Tipăritá-întâia-oará-la-1688-în-timpul-lui-Șerban-Vodá-Cantacuzino, domnul-Țării-Românești. Retipăritá-dupá-300-de-ani-în-facsimil-și-transcriere-cu-aprobarea-Sfanțului-Sinod-și-binecuvântarea-Prea-Fericitului-părinte-Teoctist, patriarhul-Bisericii-Ortodoxe-Române-București, Editura-Institutului-Biblic-și-de-Misiune-al-Bisericii-Ortodoxe-Române, 1988. ¶
- CORESI, EV. // CORESI, E. = *Diaconul Coresi, Carte cu învățăturá (1582)*, publicată-de-Sextil-Pușcariu-și-Alexie-Procopovici-Vol-I-Textul. București, Atelierele-Grafice-Socet-et-Comp., 1914. (Comisia-Istoricá-a-României). ¶
- CORESI, L. = *Diaconul Coresi, Lucrul Apostolesc. Apostolul*. Tipărit-de... în-Brașov-la-anul-1563. București, Cultura-Națională, 1930. (Academia-Română. Secțiunea-literară. Texte-de-limbá-din-secolul-al-XVI-lea, reproducuse-în-facsimile, îngrijite-de-I. Bianu. IV). ¶
- CORESI, LIT. = *Liturghierul-lui-Coresi*. Text-stabilit, studiu-introductiv-și-indice-de-AL-Mareș. București, Editura-Academiei, 1969. ¶
- CORESI, M. = *Coresi, Fragment din Moltvelnicul-diaconului... (1564)*. În-Prinos-lui-D. A. Sturza. București, 1903, p. 235-276. ¶
- CORESI, PS. = *Diaconul Coresi, Psaltirea*, publicată-românește-la-1577-de... Reprodusá-cu-un-studiu-bibliografic-și-un-glosar-comparativ-de-B. Petriceicu-Hasdeu. Edițiunea-Academiei-Române. Tomul-I: Textul-București, Tipografia-Academiei-Române, 1881. ¶
- CORESI, PS.-SL.-ROM. = *Coresi, Psaltirea-slavo-română (1577)-în-comparație-cu-psaltirile-coresiene-din-1570-și-din-1589*. Text-stabilit, introduce-re-și-indice-de-Stela-Toma. [București], Editura-Academiei, 1976 (Academia-Română. Comisia-de-texte-românești-vechi). ¶
- CORESI, T. EV. = *Coresi, Tálcul-evaughelilor-și-Moltvelnic-românesc*. Ediție-criticá-de-Vladimir-Drimba. Cu-un-studiu-introductiv-de-Ion-Gheție. București, Editura-Academiei-Române, 1998. ¶
- CORESI, TETR. = *Tetraevaughelul-diaconului Coresi*. Reimprimat-dupá-ediția-primá-din-1560-61-de-arhiereul-dr.-Gherasim-Timúș-Piteșteanu. Cu-o-prefată-de-Constantin-Erbiceanu. București, Tipografia-Cărților-Bisericești, 1889. ¶

Figura 3. Secvențe cuprinzând texte biblice din *Bibliografia – DLR* (ediția I)

Pentru ediția a doua din DLR, Bibliografia a fost revăzută și s-a făcut o selecție a lucrărilor (inclusiv a celor de tip biblic), pentru a păstra cele mai potrivite ediții și pentru a acoperi toate etapele scrisului în limba română.

- Biblia-<1665–1680>=-*Biblia-<1665–1680>*. [Traducere]. (Manuscris; Biblioteca Academiei Române, cota 4389). În: Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia. 1688. Universitatea „Al. I. Cuza” – Iași, Albert-Ludwigs-Universität – Freiburg. Pars I: Genesis, Iași, 1988, 556 p. + erată; Pars II: Exodus, Iași, 1991, 391 p.; Pars III: Leviticus, 1993, 326 p.; Pars IV: Numeri, 1994, 365 p.; Pars V: Deuteronomium, 1997, 412 p. ¶
- Biblia-<1665–1685>=-*Biblia-<1665–1685>*. [Traducere]. (Manuscris; Biblioteca Academiei Române Cluj, cota 45). În: Monumenta linguae Dacoromanorum. Biblia. 1688. Universitatea „Al. I. Cuza” – Iași, Albert-Ludwigs-Universität – Freiburg. Pars I: Genesis, Iași, 1988, 556 p. + 2 p. erată; Pars II: Exodus, Iași, 1991, 391 p.; Pars III: Leviticus, 1993, 326 p.; Pars IV: Numeri, 1994, 365 p.; Pars V: Deuteronomium, 1997, 412 p. ¶
- Biblia (1688) = *Biblia-adecă-Dumnezeiasca-Scriptură-a-Vechiului-și-Noului-Testament*. [Traducere]. Tipărită-întâia-oadă-la-1688-în-timpul-lui-Șerban-Vodă-Cantacuzino, domnul-Țării-Românești. Retipărită-după-300-de-ani-în-facsimil-și-transcriere-cu-aprobarea-Sfântului-Sinod.... București, Editura-Institutului-Biblic-și-de-Misiune-al-Bisericii-Ortodoxe-Române, 1988, XXXII+990 p. ¶
- Biblia-<1760–1761>=-*Biblia-Vulgata*. Blaj-<1760–1761>. Traducere-de-Petru-Pavel-Aron [= Aaron]-et-alii. Vol. I–V. București, Editura Academiei Române, 2005. I: CXXI+636 p.; II: 817 p.; III: 892 p.; IV: 825 p.; V: 915 p. [Publicată-fragmentar-în-Șc.-Ardeleană-(2018), III, p. 592–635]. ¶
- Biblia (1795) = *Biblia-adecă-Dumnezeiască-Scriptură-a-Legii-Vechi-și-a-cei-Noao, toate-care-s-au-tălmăcit-de-pre-limba-elinească-pre-înțâlesul-limbii-românești. Acum-întâiu-s-au-tipărit-românește...* Blaj, la Mitropolie. Anul-de-la-nașterea-lui-Hristos-1795. Traducere-de-Samuil-Micu. Ediție-jubilăară. Roma, 2000, 2-628 p. [Publicată-fragmentar-în-Șc.-Ardeleană-(2018), III, p. 983–1-036]. ¶
- Biblia (1938) = *Biblia-adică-Dumnezeiască-Scriptură-a-Vechiului-și-a-Noului-Testament*. Tradusă-după-textele-originale-ebraice-și-grecești-de-preoții-profesori-Vasile-Radu-și-Gala-Galaction... București, Fundația „Regele-Carol-II”-pentru-Literatură-și-Artă, 1938, 1-376 p. ¶
- Biblia (2001) = *Biblia-sau-Sfânta-Scriptură*. [Traducere]. Ediție-jubilăară-a-Sfântului-Sinod... Versiune-diortosită-după-Septuaginta, redactată-și-adnotată-de-Bartolomeu-Valeriu [= Valeriu]-Anania, Arhiepiscopul-Clujului, sprijinit-pe-numeroase-alte-osteneli. București, Editura-Institutului-Biblic-și-de-Misiune-al-Bisericii-Ortodoxe-Române, 2001, 1-848 p. ¶
- Vechiul-Testament*. – *Septuaginta* = *Vechiul-Testament*. – *Septuaginta*. Versiunea-lui-Nicolae-Spătaru-Milescu (Ms. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române). Ediție-de-text-prefată-notă-asupra-ediției-introducere-bibliografie-indice-de-cuvinte-și-forme-indice-de-nume-proprii-de-Eugen-Munteanu-(coordonator), Ana-Maria-Gînsac, Ana-Maria-Minut, Lucia-Gabriela-Munteanu, Mădălina-Ungureanu. Iași, Editura-Universității-Alexandru-Ioan-Cuza”, 2016, 1-298 p. ¶

Figura 4. Secvențe cuprinzând texte biblice din *Bibliografia* – DLR (ediția I)

O sistematizare a tipurilor de texte biblice pentru limba română prezente în *Bibliografia Dicționarului Academiei* include:

- traduceri integrale ale Bibliei (de exemplu, *Biblia de la București* – 1688);
- traduceri parțiale (*Psaltiri, Evanghelii, Apostole, Cazanii*);
- versiuni manuscrise vechi (secolele XV–XVII) (de exemplu, *Codicele Voronețean*);
- versiuni populare sau parafraze biblice, transmise oral sau prin scrieri religioase populare;
- texte cu influență biblică: predici, catehisme, omilii etc.

3.1. Rolul textelor biblice în Bibliografia *Dicționarului Academiei*

Textele biblice ocupă un loc privilegiat printre sursele documentare ale *Dicționarului limbii române*, datorită statutului lor de mărturii lingvistice timpurii și valorii lor filologice extrem de importante. Datând în mare parte din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, acestea reprezintă unele dintre cele mai vechi monumente ale limbii române scrise, oferind lexicografilor acces la stadii incipiente ale evoluției lexicului, foneticii și structurilor sintactice.

O parte dintre aceste texte prezintă forme incipiente de standardizare a limbii literare într-o epocă marcată de diversitate dialectală, constituind astfel repere esențiale pentru înțelegerea începutului procesului de cristalizare a normei lingvistice. Totodată, ele conțin un lexic bogat, în care coexistă arhaisme, neologisme religioase, termeni specializați din diferite domenii și numeroase împrumuturi, fapt ce le conferă o importanță majoră pentru descrierea variației diacronice și diastratice.

Textele biblice din *Bibliografia DLR* oferă un material prețios pentru analiza structurii sintactice și frazeologice, reflectând atât particularitățile limbii române vechi, cât și influențele culturale multiple determinate de tradițiile de traducere (slavonă, greacă, latină). Ele sunt indispensabile pentru stabilirea atestărilor cronologice ale lexemelor, sensurilor, expresiilor idiomatice și variantelor (lexicale, grafice/ fonetice).

În plus, aceste texte biblice permit identificarea și descrierea unor sensuri metaforice sau alegorice, precum și documentarea unor variante arhaice sau regionale, contribuind astfel la reconstituirea stratificării istorice a vocabularului. De asemenea, prin analiza comparată a textelor-sursă și a traducerilor românești, devine posibilă identificarea calcurilor semantice provenite din limbile de cultură ale epocii.

3.2. Rolul textelor biblice în Bibliografia *Dicționarului Academiei*

Așa cum am arătat mai sus, textele biblice din *Bibliografia Dicționarului limbii române* au un rol fundamental, servind ca puncte de referință atât din punct de vedere lingvistic, cât și din punct de vedere cultural pentru filologii care tezurizează elemente legate de limba română și, implicit, de cultură română, în cea mai importantă lucrare lexicografică din spațiul românesc.

Astfel, exemplele extrase din textele biblice permit nu doar identificarea primelor atestări ale unor termeni-cheie din sfera religioasă – precum *biblie* (în DA cu prima atestare din Biblia de la 1688), *creștin*, *credință*, *cuvânt*, *Dumnezeu* (în DLR, cu prime atestări în *Psaltirea Hurmuzaki* și *Codicele Voronețean*), *păcat* (în DLR, cu prime atestări în *Psaltiri*), *scriptură* (în DLR, cu prime atestări în *Codicele Voronețean* și în *Evangheliarul lui Coresi*) etc. –, ci și analiza modului în care acești termeni se integrează în structura semantică generală a limbii.

8. S p e c. (Sens curent; adesea la pl. cu valoare de sg.: și în sintagmele *Sfînta scriptură*, învechit, *Scriptura sfîntă*) Carte sacră a mozaismului și creștinismului alcătuită din Vechiul testament și Noul testament, acesta din urmă recunoscut numai de creștini. *b i b l i e*, (învechit, rar) *s c r i p t a s f i n t ă*, *v. s c r i p t ă (1)*; *p. e x t.* preceptele, legile etc. propovăduite de această carte sau de religia creștină. *Se amu împărătească sfrășiretu după scriptură: iubeaște aproapele tău.* COD. VOR. 118/21. *Au pare-va că în desertu scriptura grăiaște.* ib. 128/19. *Auziiai toată înbăfătura scripturiei și cum fi va fi deaca veri muri* (cca 1550). CUV. D. BĂTR. II, 450/28. *Păzii și nimea dentr-inșii nu peri, numai fiul pierdura, că scriptura să se izbîndească.* CORESI, EV. 181. *Cine va creade întru mine, cum zice scriptura, riuri den zgăul lui cură-por apei vii.* id. ib. 188. *H[risto]s au murit derept păcatele noastre după scriptură.* id. L. 331/20. *Cărțile iară ce se cheamă Scriptură sfîntă.* of 2/6. *Cum după toată vina și păcatul se-au giudecat cu scriptura.* ib. 6/20. *După acea... luoafi a mente sfonta scriptoră* (a. 1600). CUV. D. BĂTR. II, 51/3. *Că lor... d[ă]u[h]ul spint întru scriptur[ă] așa li-au dzis credincioșilor spre spă[s]e[n]ie.* COD. TOD. 196. *O, amar cela ce huleaște cartea și scriptura.* ib. 219. *Teodor pre ascuns finea sfintele icoane... și se inchina lor și-i era drag a cetii la scripturi.* MOXA, 386/17. *Grăiaște scriptura.* PRAV. GOV. III^v/16. *Scriptura iese lumină celor întunecași și povăș celor rătăciși.* VARLAAM, C. 287. *Mulți înfeleși și putearnici împărași cu multă rugă și nevoință... s-au spodobit de-au găsit izvorul vieții cel nescădzut, ce să dzice, spănta scriptură.* PRAV. V. Mai vartos de toate... ne-am silit să șinem înfelesul d[ă]u[h]ului sfîni, că scriptura fără înfeles iaste ca și trupul fără suflet. N. TEST. (1648), VI^v/11. *Dumnezeu... au dat noauo a înfeleage sfinte scripturi și lucrurile ce s-au făcut... ca un dar mare.* GAVRIL, NIF. 4/7. *Iară eu-s pus... Ca să-i spuui de-nbăfătura Ce poroncaște-n scriptură.* DOSOFTEI, PS. 14/16. *Și iarăș pentru aceale cuvinte ce zice scriptura, tu singur știi înemile tuturor.* CHEIA IN. 6^v/27. *Și aceasta am făcut la talmăcirea aceștii sfinte scripturi, făcînd multă nevoință și destulă cheltuială.* BIBLIA (1688), [prefată] 4/40.

Figura 5. DLR s. v. **scriptură**. Sursa: <https://dlr1.solirom.ro/>

PĂCĂT² s. n. 1. Călcare (gravă) a unei legi sau a unei porunci bisericești, abatere (gravă) de la o normă religioasă, *fără de lege*; *p. gener.* abatere (gravă) de la preceptele morale, de la ceea ce este bun sau drept, *faptă vinovată, greșeală*; *vină, vinovăție*, (învechit) *pacoste* (4). *Și amu Iasur cunruși venre și fură în păcătul fecio[r]ilor a lui Lot.* PSALT. HUR. 70^v/23. *Iară ei fac voie trupului șeu de grămedesc păcate pre păcate* (cca 1550). GCR I, 2/4. *Pohla începtnd, naște-se păcat.* COD. VOR. 112/29. *Coperi-va mulțimea păcatelor lui.* ib. 136/20. *Cură păcatul meu, că mult e.* PSALT. 42. *Nece după păcatele noastre dal-au noao.* ib. 211. *De 7 or voiu mai tare mulți bătăile pre voi, după păcatele voastre* (a. 1560). GCR I, 4/39. *Acela va amu mtntui oamenii lui de păcatele lor.* TETRAEV. (1574), 21. *Mulți dentr-aceștea, cu păcatul măriei deșarte, prinși fură.* CORESI, EV. 13. *Postul iaste, nu numai să ne șinem de bucate, ce de toate păcatele să ne ferim.* id. ib. 51. *Și grăi capul de dinainte a păharnicilor lui Faraon și zise: acmu vine-m a minte păcatul miu.* PALIA (1581), 166/4. *Curăfeaste multul păcatelor noastre* (cca 1600). CUV. D. BĂTR. II, 216/3. *Fiecarele face păcat* (cca 1618). GCR I, 48/35. *Să nu pomenești păcatele oamenilor* (cca 1633). id. ib. 86/26, cf. 80/19. *Curăfiți-vă păcatele cu ispovedania.* VARLAAM, ap. GCR I, 107/6, cf. 104/37. *Dragostea... acoapere mulțime de păcate* (a. 1644). GCR I, 113/2. *După moartea lui, până astăzi ti zicu sveti Ștefan Vodă, nu pentru sufletu... , că el încă au fostu om cu păcate, ci pentru lucrurile lui cele vilejești.* URECHE, L. 111. *Păcatul singelui amestecat.* PRAV. 214. *Acela va izbăvi pre oamenii săi den păcatele lor.* N. TEST. (1648), 3^v/29, cf. 8^v/32. *Și eu ruga curăfeaste păcatele.* ST. LEX. 172^v/2. *Nu m-oi abate Dintr-a ta poruncă să merg în păcate.* DOSOFTEI, PS.

Figura 6. DLR s. v. **păcat**. Sursa: <https://dlr1.solirom.ro/>

Datorită vechimii lor în limbă, aceste surse oferă atestări timpurii pentru numeroase unități lexicale, sensuri și construcții frazeologice (de exemplu, verbul *amurgi* ‘însera’ în DA are una dintre primele atestări în Biblia de la 1688). În acest mod, textele biblice permit stabilirea cronologiei apariției și a răspândirii unor forme lingvistice, inclusiv a celor cu circulație limitată sau cu atestări unice, conservate exclusiv în manuscrisele și tipăriturile religioase ale secolelor al XVI-lea – al XVII-lea.

- ✧ L o c. a d v. *Îm*: **Drept aceea** | **Dereptu acea** | **Derept acea** | **Derept aceeaia** | **Dript acie** | **Derept aceeaea** = în consecință, prin urmare, ca atare.
- <1500–1510> *Psalt. Hur.*, 125: Mai frumoasă e cu bunrătatea decât fiul omenrescu: vărse-se bunrătatea în ustnele tale; **derept acea** te va binre-grăi Dumnezeu în veaci.
- <1559–1560> *Cod. Bratul*, 352: Vedeți acătarele iubov cum deade noao Tatăl, feciori Zeului să ne zicem! **Derept aceeaia** lumea nu știe noi că nu-și cunoaște el.
- <1567–1568> CORESI, *Tâlcul Ev.*, 143: Frații miei, unde în ceastă Evanghelie Hristos pomeneaste de post, **derept aceeaia** luați aminte bine în ce chip trebuiaște creștinului a posti și câte fealiure de post aflăm în Scriptura Sfântă.
- 1581 CORESI, *Ev.*, 5: **Derept aceeaia** eu, jupanulū Hârjil Lucaci, județul den cetatea Brașovului și a tot ținutul Bârsei, foarte cu inimă fierbinte și cu jale aprinsă, de mult jeluiiă la această luminată carte.
- <1581–1582> *Palia Orăștie*, 54: Și zise Domnul lui Avraam: păzeaste **derept aceeaia** legătura mea, tu și sãmânța ta după tine și carii vor fi după ei.
- 1626 *DRH*, A XIX, 100: **Dript acie**, dacă va vidi cartea domnii sali, să margă și undi vor afla din bucatili lui Lie și a lui Andronic.
- 1634 *DRH*, A XXII, 255: Deacă veț vedea cartea domniei meale, iară voi să aveți a lăsa în pace satul Vâlceștii. ... **Dereptu aceeaia**, nici cartea domniei meale să nu le luați, nici pecetluit să nu le <cere>ți.
- 1648 *N. Test.*, 274: Ce întreba de ei de ceasul în carele s-au vindecat, și zisără lui, că eri în al șaptele ceas l-au lăsat pre el frigurile. Înțelease **derept aceeaia** tată-său că ară fi fost aceala în ceasul în carele zise lui Iisus că „fiul tău iaste viu”.
- 1688 *Biblia (1688)*, 13: **Derept aceeaea** au numit numele cetății aceiaia Sigor. Soarele au ieșit pre pământ, și Lot au intrat în Sigor.

Figura 7. DLR² s. v. **acel**

Textele biblice pun la dispoziția lexicografului atât sensuri specializate, caracteristice limbajului religios, cât și sensuri generale, integrate treptat în uzul comun.

Termenul *astronomie* este menționat încă din *Prefața* ediției din 1688 a *Bibliei*:

Ptolomeu, împăratul Eghiptului, ... care au tălmăcit Sfânta Scriptură, den limba ovreiască spre cea elinească ... și au tocmit ceale patru cărți de *astronomie*. (prefața) *Biblia* 1688 – MLD, I, 147.

În plus, unele cuvinte sau expresii prezente în traducerile românești ale *Bibliei* se remarcă prin atestări unice, ceea ce le conferă un statut privilegiat în analiza variației diacronice. Astfel de ocurențe izolate pot fi revelatoare pentru

reconstituirea sensurilor metaforice, alegorice sau pentru identificarea unor structuri frazeologice care nu s-au conservat în tradiția ulterioară.

◇ S i n t. *Înv.* **Acoperământul trupului** = prepuț.

1688 *Biblia* (1688), 11: Și luo Avraam pre Ismail, fiu-său, și pre toți cei născuți în casa lui, și pre toți cei cumpărați pre argint, și tot bărbatul dentru oamenii den casa lui Avraam și le tăia marginile **acoperământului trupului** intru vremea aceia zile, după cum au grăit lui Dumnezeu.

Figura 8. DLR² s. v. **acoperământ**.

Documentarea din textele biblice include situații speciale, precum prezența unor ebraisme sau a unor calcuri semantice provenite din limbile-sursă, care permit investigarea modului în care lexicul românesc s-a adaptat la transferul cultural și religios. Dăm un singur exemplu, cuvântul CAB, din ediția a doua a dicționarului-tezaur, pentru care atestările sunt excerptate aproape exclusiv din texte biblice, fiind vorba de o unitate de măsură pentru capacitate, folosită de vechii evrei, și care apare doar în astfel de documente.

CAB¹ s. m. ¶

¶
Ebraism·Unitate de măsură pentru capacitate (egală cu aproximativ doi litri), la vechii evrei, folosită inițial pentru determinarea volumului materiilor solide, iar în perioada talmudică și pentru lichide; vas care are capacitatea de un cab.·V. c a b u ș, p i n t a. ¶

<1665–1685>·*Biblia*·<1665–1685>, VIII, 149: S-au făcut capul de măgar 50 de sicli de argint și a patra parte de cavă [sic!] a găinașului de porâmb, 50 [sic!] sicle de argint. ¶

1688·*Biblia* (1688), 270: Să făcu foamete mare în Samaria. Și iată, șădea prejur ea, până unde au ajuns capul de măgariu de 50 de sicle de argint și a patra parte de cav de găinaș de porumbu, 5 sicle de argint. ¶

<1760–1761>·*Biblia*·<1760–1761>, II, 498: Până într-atâta s-au conăcit, până când să vindea un cap de asin cu optzeci de arginți și a patra parte de cavi de gunoiu de porumbi cu cinci arginți. ¶

1862·ANTONESCU, D. ¶

1913·I. BRĂESCU, *Măsurătoarea*, 3: Sistemul lui Carol cel Mare ... nu era decât o amestecătură a sistemelor preexistente; piciorul său e piciorul arab; prăjina (de suprafață) — actus al romanilor; pinta — **cabul** evreu; livra de 12 uncii — livra arabă. ¶

1938·*Biblia* (1938), 391: Bântuia foamete mare în Samaria. Și ei au ținut o împresurată, încât un homer de vin costa optzeci de sicli de argint și un sfert de cab de făină albă costa cinci sicli de argint. ¶

1988·*JDRG*², II, 211. ¶

2001·*Biblia* (2001), 598: Atât de mult au ținut o împresurată, încât o căpățână de măgar ajunsese la prețul de cincizeci de sicli de argint, iar un sfert de cab de găinaș de porumbel [se vindea] cu cinci sicli de argint. ¶

2004·*Septuaginta*, 2, 558: A fost foamete mare în Samaria și, iată, au împresurat o până ce o căpățână de asin a ajuns să prețuiască cincizeci de sicli de argint, iar un sfert de cab de găinaș de porumbel — cinci sicli de argint. ¶

¶

—Pl.: **cabi**. ¶

—Var.: *înv.*, *rar* **cav** s. m. ¶

—Din ebr. **qab**, gr. **κάβο**. Cf. lat. **c a b u s**. ¶

¶

Referințe bibliografice: ¶

<1691–1697>·T. CORBEA, *Dictiones*, 80; 1905·PUȘCARIU, *Îns. Etym. Wb.*, 31; 1923·GIUGLEA, *Cuv. Rom.* 163; 2005 în *Biblia*·<1760–1761>, II, 526. ¶

Figura 9. DLR² s. v. **cab**¹

În acest sens, studiul acestor forme contribuie la o mai bună înțelegere a proceselor de mediere lingvistică și a mecanismelor prin care s-au integrat elemente externe în limba română veche.

4. Concluzii

Dicționarul-tezaur al Academiei Române trebuie înțeles ca proiect lexicografic cu dublă funcție: documentară, prin sistematizarea patrimoniului lexical, și identitară, prin asumarea limbii ca vector esențial al coeziunii culturale.

De aceea, textele biblice românești constituie o sursă fundamentală pentru documentarea lexicului românesc vechi și pentru surprinderea evoluției semantice a numeroase cuvinte, având un rol decisiv în redactarea Dicționarului-tezaur al limbii române. Ele atestă atât termeni teologici specifici, cât și elemente de lexic comun, contribuind la reconstituirea formelor grafice, fonetice și morfologice caracteristice epocii.

Deși unele referințe lexicale extrase din aceste texte nu sunt întotdeauna riguroase din punct de vedere științific, importanța lor teologică și culturală rămâne esențială. Numeroase unități lexicale identificate în textele biblice reprezintă prime atestări ale unor cuvinte sau sensuri, ulterior integrate și dezvoltate în principalele lucrări lexicografice dedicate limbii române. Totodată, textele biblice oferă atestări foarte timpurii, adesea extrem de apropiate de primele apariții ale unui termen, sprijinind astfel analiza diacronică a vocabularului românesc.

Utilizarea textelor biblice în Dicționarul-tezaur nu are doar o valoare documentară, ci și una interpretativă, oferind un cadru complex pentru înțelegerea mecanismelor prin care tradiția religioasă a influențat evoluția limbii române, pentru înțelegerea acestei evoluții în toate dimensiunile sale (lexicale, stilistice și culturale).

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

Biblia 1688 – MLD = *Biblia de la București (1688)*, în seria *Monumenta linguae Dacoromanorum, Pars I, Genesis* (autorii volumului: Alexandru Andriescu, Vasile Arvinte, Ioan Caproșu, Elsa Lüder, Paul Miron, Mircea Roșian, Marietta Ujică), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 1988.

DA = Academia Română, *Dicționarul limbii române*, tomul I, partea a II-a: C, coord. Sextil Pușcariu, întocmit și publicat după îndemnul și cu cheltuiala Maiestății Sale Regelui Carol I, București, Tipografia Ziarului „Universul”, 1940; tomul II, partea I: F-I, coord. Sextil Pușcariu, întocmit și publicat după îndemnul și cu cheltuiala Maiestății Sale Regelui Carol I, București, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului, Imprimeria Națională, 1934, în ediția anastatică digitală: <https://dlr1.solirom.ro/>.

- DLR = Academia Română, *Dicționarul limbii române* (DLR). Serie nouă. Redactori responsabili: acad. Iorgu Iordan, acad. Alexandru Graur și acad. Ion Coteanu. Din anul 2000, redactori responsabili: acad. Marius Sala și acad. Gheorghe Mihăilă. București, Editura Academiei. Tomul I, partea a 3-a, *Litera D (D–Deînmulțit)*, 2006; tomul I, partea a 4-a, *Litera D (Deja–Deținere)*, 2006; tomul I, partea a 5-a, *Litera D (Deținut–Discopotiriu)*, 2007; tomul I, partea a 6-a, *Litera D (Discord–Dyke)*, 2009; tomul I, partea a 7-a, *Litera E (E–Erzaț)*, 2009; tomul I, partea a 8-a, *Litera E (Es–Ezredeș)*, 2010; tomul III, *Literele J, K, Q*, 2010; tomul IV, *Litera L (L–Lherzolită)*, 2008; tomul V, *Litera L (Li–Luzulă)*, 2008; tomul VI, *Litera M*, 1965–1968; tomul VII, partea 1, *Litera N*, 1971; tomul VII, partea a 2-a, *Litera O*, 1969; tomul VIII, partea 1, *Litera P (P–Păzui)*, 1972; tomul VIII, partea a 2-a, *Litera P (Pe–Pinar)*, 1974; tomul VIII, partea a 3-a, *Litera P (Pină–Pogrîbanie)*, 1977; tomul VIII, partea a 4-a, *Litera P (Pogrîjanie–Presimțire)*, 1980; tomul VIII, partea a 5-a, *Litera P (Presin–Puzzolană)*, 1984; tomul IX, *Litera R*, 1975; tomul X, partea 1, *Litera S (S–Sclabuc)*, 1986; tomul X, partea a 2-a, *Litera S (Scladă–Semînțarie)*, 1987; tomul X, partea a 3-a, *Litera S (Semn–Siveică)*, 1990; tomul X, partea a 4-a, *Litera S (Slab–Sponghios)*, 1992; tomul X, partea a 5-a, *Litera S (Spongiar–Swing)*, 1994; tomul XI, partea 1, *Litera Ș*, 1978; tomul XI, partea a 2-a, *Litera T (T–Tocăliță)*, 1982; tomul XI, partea a 3-a, *Litera T (Tocăna–Twist)*, 1983; tomul XII, partea I, *Litera Ț*, 1994; tomul XII, partea a 2-a, *Litera U*, 2002; tomul XIII, partea 1, *Litera V (V–Veni)*, 1997; tomul XIII, partea a 2-a, *Litera V (Venial–Vizurină)*, 2002, tomul XIII, partea a 3-a, *Litera V (Viclă–Vuzum)* și *Literele W, X, Y*, 2005, tomul XIV, *Litera Z*, 2000, în ediția anastatică digitală: <https://dlr1.solirom.ro/>.
- DLR² = Academia Română, *Dicționarul Limbii Române (DLR)*, ediția a doua, revizuită și adăugită, tomul I, *Litera A*, Fascicula 1: *A–abzițui*, Fascicula 2: *Ac–Acviziționa*; tomul III, *Litera C*, Fascicula 1: *C–Caduțeu*; tomul VI, *Litera F*, fascicula 1: *F–Factologie* București, Editura Academiei Române, 2021–2025, <https://dlri.ro/>.
- HEM = B. [= Bogdan] Petriceicu-Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae. Dicționarul limbei istorice și poporane a românilor*. [Vol.] I–III. Ediție îngrijită și studiu introductiv de Grigore Brâncuș, București, Editura Minerva, I: 1972, II: 1974, III: 1976.
- LMD = A.T. [= August Treboniu] Laurian, I. [= Ioan] C. Massim, *Dicționarul limbei române*, tom. I–III, București, Noua Tipografie a Laboratorilor Români, I: (A–H), 1871, II: (I–Z), 1876, III: *Glosariu, care coprinde vorbele din limba română străine prin originea sau forma lor, cum și cele de origine îndoioasă*, 1871.
- Philippide, *DLR (ms.)* = Alexandru Philippide, *Dicționarul limbii române. Manuscris*, Iași, Biblioteca Academiei Române, Filiala Iași, Fondul „A. Philippide”, 1897–1905.

B. Literatură secundară

- Busuioc, Mihaela Monica, Mihai, Nicoleta, Anghelina, Alexandru, *Lexicografie și lexicologie*, în Marius Sala, Nicolae Saramandu (coord.), *Lingvistica românească*, București, Editura Academiei Române, 2018, 247–267.
- Cristea, Dan, Haja, Gabriela, Tamba, Elena Isabelle, Tufiș, Dan, *Digitalization of Cultures. Preparations for the Adoption of a Strategy for the Romanian Language*, în *Linguistic Resources and Tools for Natural Language Processing. Proceedings of the 18th International Conference, Brașov, 11–14 December 2023*, Iași, Editura Universității

- „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, 2024, 23–40. https://conferences.info.uaic.ro/consilr/prevEditions/Consilr_2023.pdf.
- Ernst, Gerhard, *Romanian*, în U. Heid, R.H. Gouws, W. Schweickard, H.E. Wiegand (ed.), *Dictionaries. An International Encyclopedia of Lexicography. Supplementary volume: Recent developments with special focus on computational lexicography*, Berlin, Boston, Walter de Gruyter, 2013, 687–701.
- Haja, Gabriela, Dănilă, Elena, Forăscu, Corina, Aldea, Bogdan Mihai, *Dicționarul limbii române (DLR) în format electronic. Studii privind achiziționarea*, Iași, Editura Alfa, 2005, <https://solirom.ro/publications/DLR-achizitionarea.pdf>.
- Laroussi, Foued, *Quelle politique linguistique pour quel Etat-nation? Présentation*, „GLOTTOPOL. Revue de sociolinguistique en ligne”, nr. 1, ianuarie 2003; https://glottopol.univ-rouen.fr/numero_1.html.
- Pamfil, Carmen Gabriela, *Alexandru Philippide*, București – Chișinău, Litera Internațional, 2008.
- Seche, Mircea, *Schiță de istorie a lexicografiei române. I: De la origini până la 1880*, București, Editura Științifică, 1966.
- Seche, Mircea, *Schiță de istorie a lexicografiei române. II: De la 1880 până astăzi*, București, Editura Științifică, 1969.
- Tamba, Elena Isabelle, *Lexicografie și digitalizare în România – o relație... sine qua non*, „Philologica Jassyensia”, XXI, 2025, 2 (41), 307-332.
- Tamba, Elena Isabelle, *Alexandru Philippide și neologismele în Dicționarul limbii române al Academiei*, în Mariana Nastasia, Elena Isabelle Tamba (coord.), Alina-Mihaela Bursuc, Marius-Radu Clim, Mioara Dragomir, Cristina Florescu, Gabriela Haja, Laura Manea (ed.), *AcadLexi. Actele Colocviului Internațional „Lexicografia academică românească. Provocările informatizării”. 2024*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2024, 235–246 (= 2024a); <https://philippide.ro/Arhiva/ACADLEXI/ACADLEXI%202024.pdf>.
- Tamba, Elena Isabelle, *Le Processus de Numérisation de la Lexicographie en Roumanie: Présent et Perspectives*, „Lexikos” (AFRILEX Series), 34 (1), 2024, 1–20 (= 2024b). <https://lexikos.journals.ac.za/pub/article/view/1857>; DOI: <https://doi.org/10.5788/34-1-1857>.
- Tamba, Elena Isabelle, *The Role of the Institutes of the Romanian Academy in the digitalization process of the linguistic research*, în Željko Joži, Sabine Kirchmeier (ed.), *The Role of National Language Institutions in the Digital Age Contributions to the EFNIL Conference 2021 in Cavtat*, Budapest, Nyelvtudományi Kukatóközpont, 2022, 91–100. <https://efnil.org/wp-content/uploads/2023/11/EFNIL-Cavtat-Book.pdf>.
- Tamba, Elena, *La lexicografía Rumana. Historia y Actualidad*, în *Lexicografía de las lenguas románicas. Perspectiva histórica*, vol. I, edited by Félix Córdoba Rodríguez, Ernesto González Seoane, María Dolores Sánchez Palomino, De Gruyter, 2014, 265-282.

MASĂ ROTUNDĂ/ ROUND TABLE

DE CE SĂ ÎNVĂȚĂM LIMBILE BIBLICE?

O discuție inspirată de cartea profesorului Takamitsu Muraoka:
Why Read the Bible in the Original Languages? (Leiden, 2020)

Moderator: Conf. dr. ALEXANDRU MIHĂILĂ, Universitatea din București

Invitați:

Prof. em. dr. TAKAMITSU MURAOKA, University of Leiden

Pr. prof. dr. IOAN CHIRILĂ, Universitatea „Babeș Bolyai”, Cluj-Napoca

Prof. dr. FRANCISCA BĂLTĂCEANU, Universitatea din București

Prof. dr. MONICA BROȘTEANU, Universitatea din București

Prof. em. dr. MIHAELA PARASCHIV, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Prof. em. dr. EUGEN MUNTEANU, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Pr. conf. dr. CĂTĂLIN VATAMANU, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Eugen Munteanu: Professor Muraoka, we are together to discuss your book, *Why Read the Bible in the Original Language?*.

The moderator will be Dr. Alexandru Mihăilă, and the guests will include Professor Ioan Chirilă, who will be online; Professor Francisca Băltăceanu; Professor Monica Broșteanu; Professor Mihaela Paraschiv; and Professor Cătălin Vatamanu. I give the floor to Alexandru Mihăilă.

Alexandru Mihăilă: Thank you for having me here. I would like to begin with Professor Takamitsu Muraoka's book. Let's discuss the significance of understanding the original languages of the Scriptures, or the languages in which the Scriptures were translated.

Professor Muraoka, you say that an accomplished biblical scholar should know 9 languages, besides Hebrew, Greek, and Latin, and also know other Eastern languages. Of course, I wonder how many of us have reached the level of Professor Muraoka. His Hebrew language manual has remained unbeatable to this day; it is the standard manual, developed after the 1920s grammar by Jesuit Paul Joüon. Professor Muraoka also published a very good introduction to Syriac, not to mention the books on Greek language that have already been presented, and I wonder how many Biblical scholars can reach this performance, to master so many languages. If I were to ask Prof. Muraoka a question, it would be: Which language do you **not** master among the Biblical ones?

I would like to give the floor to the guests to say their opinions, and answer with some specific examples, which will help the audience to understand why it is important to know Greek, Hebrew, Latin, and Slavonic. And I will be the

first. I think that a translation into a modern language must have footnotes. I say it is necessary because at some point, there are wordplays or more complex senses, which a simple translation cannot cover. In other words, you need to consult, through explanatory notes, the original language or a translation that can bring light to the matter. And I'll give you an example. In the book 1 Kings, which in the *Septuagint* is 3 Kings (11:4), at Solomon's death, a review of his life is made, and it is said that his heart was no longer wholly dedicated [to God]. Only those who know the Hebrew language understand that the author makes a pun with Solomon's name, *Shelomo* in Hebrew, whose heart was no longer *shalem*, meaning wholly dedicated [to God]. It's a pun lost in a simple translation into Romanian. You need a footnote or an explanation to tell you that the author is actually attacking King Solomon in this case. I would start by giving the floor to...

Eugen Munteanu: I would like to say one more thing. I would like to thank our old friends, Francisca Băltăceanu and Monica Broșteanu. Let's start with them, but before that, I would like to ask an essential question related to the topic of Professor Muraoka's books. What does *original biblical language* mean? Sure, Hebrew first, then Aramaic and Greek are the first languages, but if we extend it a little more, perhaps it's not a bad idea to ask ourselves whether Coptic is not an original language, or Armenian or Georgian, which were also mentioned by Professor Muraoka in his speech, and especially Latin. Therefore, the concept is quite vague and an open concept, as Latin is very close to the Septuagint, considering the translations into Vulgar Latin. Professor Băltăceanu, please.

Francisca Băltăceanu: I would like to leave it to Professor Chirilă to speak first, because I know he doesn't have much time available.

Alexandru Mihăilă: I give the floor to Professor Ioan Chirilă from Cluj.

Ioan Chirilă: First of all, thank you for this opportunity. I'm sorry that I couldn't be physically with you, because I like the atmosphere, the vibe of the symposium in Iași. It is also an extraordinary pleasure to meet Professor Muraoka, because I studied Hebrew syntax after his book at the Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem, so it is a pleasure to see the author in flesh and blood. As far as the topic of the round table is concerned, I also asked myself this question: how many languages should someone who deals with biblical studies know? I wouldn't say one necessarily needs to know nine languages.

Being a professor of the Old Testament, I narrowed it down to classical Hebrew, Aramaic, and some dialects, but when it comes to the New Testament, you really have to know more. When I started studying in the Hebrew environment, the Hebrew language, and I am referring here to the language of the Tanakh, I really did not begin with the Hebrew language; I began with the

older languages, and I started by studying Sanskrit. Thus, we have to understand that when we talk about these original languages, we are talking about our attempt to rediscover the dynamics of the verblity of these languages. Here is the example given by our distinguished colleague from Bucharest: Solomon did not find the peace of his soul, because this state of inner peace ("or peace in his heart") is discussed here, and the tearing of the heart. If you want to understand the concept, you really need a footnote or additional explanations, as my colleague said. When I worked, and that's all I want to share with you today, when I worked on these issues, related to traductology, thanks to a fruitful collaboration with my colleagues from Sorbona University, who deal with the study of classical languages, I had the opportunity to discuss with remarkable personalities in the world of traductology and we agreed that there are a few rules that you have to know, if you want to translate something. For example, here is one of the rules, that the proper names should not be translated, because otherwise I can be confused. Confusion with these topographies that no longer have the same meaning, for example, if I translate it from Greek into Hebrew: *Heliopolis* – *Beth Shemesh* – it's something completely different, and it takes you somewhere else. However, the need for classical languages is given, from my point of view, by the following issue, which I will state from a philocalic and hermeneutic perspective: in the case of the Word, we have three structures: the Body of the Word, the Soul of the Word, and the Spirit of the Word. If we fail to capture all three structural elements, we will hardly be able to translate the Word.

That's why when I saw Professor Muraoka's book, of course, I was happy, as I always enjoy his approach to the subject. The first part presents some examples, some specific contexts from the Scripture that he brings to your attention, and then he deals with these areas, either morphology or syntax, through which he allows you to set some rules or principles for understanding the mystery of the revealed Word. When we discuss this perspective and this search, I quickly went back to history, and I found some elements.

You mentioned here a lot Jerome, with his *Vulgata*. The first stage of his translation was a stage of learning: you need to learn Hebrew in order to translate. I studied the life and activity of Saint Basil the Great, you know, St. Basil also started by learning and trying to understand. Well, I'll tell you one thing: when I'm challenged to do such work, an important tool for me, besides the manuals that guide us, is also what we call the "Thesaurus of a language", where we see the development or the senses in which some concepts have developed, and which can be very helpful to us.

I understand that our concern today is a pledge for the return to the study of classical languages, and then I said: let's look in our area, and I found Ion Casian, Gherman, those who interacted with the Greek world, who owned this linguistic background. That's why it was a pleasure for me to hear the remarks

of Prof. Munteanu, and I also liked the exceptional analysis made by Professor Muraoka.

Alexandru Mihăilă: Thank you, Professor Chirilă.

Now I will ask Professor Muraoka to answer one question. He published his book in 2020: *Why Read the Bible in the Original Languages?* And the question from Professor Eugen Munteanu is: which are these original languages? What recommendation do you have for students?

Takamitsu Muraoka: Thank you very much for the questions sent to me. I haven't answered all of them yet. I shall do that in due course.

Now, as the author of this book, *Why Read the Bible in the Original Languages?*, I would like to share my ideas with you. We all know that the biblical languages are quite different from our mother tongues. Not only phonetically or graphically, but also in vocabulary and grammar. Some of the differences are easy to understand. Even if we have understood them reasonably well, it can be quite a challenge to know how they function. In Italian, they say *traduttore traditore*, so if we want to understand the Bible correctly and beneficially, we have no choice but to do our best to learn those languages. Studying them can be hard, but it can also be pleasant. Every language has its own way of expressing things.

Let me give some examples. The first sentence in Psalm 23:1 has only two words in Hebrew: *Adonay – the Lord, ro'i – my shepherd*. But the two words can be put in two different word orders, and then they express two different ideas about your relationship with God. In the original Hebrew text here, we have the sequence “the Lord my shepherd”, with which David is answering the question: “Who is your shepherd?” The answer he gives is: “There is nobody else who could function as my shepherd except the Lord”. The reverse order would be used to answer the question: “What is the Lord to you?”

One day, Jesus was invited to a dinner at home. When the meal started, a notorious woman walked in. She hadn't been invited, but the moment she spotted Jesus, she stood behind him and began to cry, showering tears on his feet, and she began to dry his feet, his wet feet with her hair, kept kissing them hard, and anointed them with the expensive ointment she had brought. In Luke 7:38, the Greek text uses six verbs and all of them, with one exception, are in the present aspect, either imperfect or present infinitive: κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν, ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς, ἐξέμασσεν καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ. By choosing the present infinitive and imperfect tenses, Luke wants to stress that she kept doing all these things continuously, repeatedly. Jesus told Simon that she wouldn't stop kissing his feet after her arrival, and more of her sins were forgiven than those of other people, because she had shown her love so abundantly. Like every Greek verb, εἶμι can be fully conjugated with hundreds of different forms, but unlike its equivalent in many European languages, you

don't have to add the subject pronoun to those forms. In the Gospel of John, we find as often as 15 times Jesus saying, ἐγώ εἰμι, not just εἰμι, but ἐγώ εἰμι. For instance, Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ · οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ. Evangelist John tells us why he has added ἐγώ. There is no other person about whom we can say, Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ. So this example shows us what we could learn when we read the Bible in the original languages, not just in our modern translation. Thank you.

Alexandru Mihăilă: Thank you. I'm sure there are further examples you read in the book.

I will now ask the question in Romanian to Professors Francisca Baltăceanu and Monica Broșteanu. Not only have they been busy translating and editing the Septuagint in Romanian, but now they are coordinating a major project of translating the Bible into Romanian, according to the Hebrew text. And I would ask them to share with us some experiences related to the importance of knowing the original languages.

Francisca Băltăceanu: First of all, I would like to say how many languages a translator has to know. Sometimes it is omitted that a translator must know their mother tongue, first of all. There was a very interesting symposium last year, also about translations, in which many interesting and sometimes amusing things were said. After that, if there are young people present who should be encouraged to learn languages, I would ask how they learn them. Don't start with everything at once. Greek and Hebrew. But how to learn them? Of course, there are Biblical Greek manuals and dictionaries. My opinion is that you have to take it as a whole, Greek as it is. I'm not talking about Byzantine Greek, but as a whole, so that you can understand, for example, the verbal form; if you limit yourself, it's like you're at the end of a road and you don't know where you're coming from. And how much do you have to learn? For a beginner, let's say. If you tell them that they have to know everything from the beginning, as if they had to translate everything for the first time in the history of mankind, they get scared and leave. But... to have an idea, at least in the beginning, not as a translator, but as a Bible lover, so that you can compare the texts, to understand what is said there. You read the grammar quickly, like a crime novel, and then you throw yourself into that language and start reading in it. Preferably, for example, John's Gospel, because the words are repeated a lot, and so you can read if you have an idea of grammar, and you can enlighten yourself along the way. A few examples of why it is very important, even as a beginner Bible lover, to be able to look at the original when you have your text, the Romanian text. For example, the impossibility of rendering everything that is in the original. As in Luke 1:28, the angel greets Mary, saying, Χαῖρε, κεχαριτωμένη. Of course, it is usually translated in Romanian *plină de har* (= full of grace). But if you look closer, it is a form of

perfect, passive perfect, and it would be more accurately translated *asupra căreia a fost revărsat harul și el continuă să existe* (= on which the grace has been bestowed and it continues to exist). This is the value of a passive perfect. You can't translate it like this. Of course, you can translate by *plină de har*, but let's not limit ourselves, because there are discussions: Why is it called like this? Especially in some parts of the culture, where Mariology seems a bit exaggerated. If you can explain exactly what it says, it's a lot. Or sometimes you can translate some special expressions, which are usually lost in Romanian translations. We know that in the Gospel of Luke, from chapter 9 to the end, there is the road to Jerusalem, and everything that happens, happens there, everything that is told. It is in Luke 9:51: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ. It is translated in very strange ways. I will give only a few examples in Romanian, without mentioning the sources: *când s-a apropiat vremea în care avea să fie luat în cer, Iisus și-a îndreptat fața hotărât să meargă la Ierusalim* – I mean, he knew he was going to be taken to heaven, and he had to get to Jerusalem. Sorry, but it sounds strange. Or: *când s'au apropiat zilele înălțării Sale, El și-a întărit gândul de a merge la Ierusalim* (= as the days of His Ascension approached, the thought of going to Jerusalem became stronger). *Înălțare* (= ascension) is better, but it is often translated: *a plecat cu hotărâre*. Well, the thing with the hardening of the face (*când s-au împlini zilele Înălțării lui, el și-a întărit fața sa să meargă în Ierusalim*), ἐστήριξε τὸ πρόσωπον, it sends you to Isaiah. It sends you to what Jesus had in mind when it is said that his face has hardened. It is in Isaiah, in the Third Servant Song, 50:7: *De aceea am și întărit fața Mea ca o cremene, căci știam că nu voi fi făcut de ocară* (= Therefore, I have set my face like a stone), we must know what is said before. It is said: he knows that he will be tormented. “The Lord God has opened my ear, and I was not rebellious; I turned not backward. I gave my back to those who strike, and my cheeks to those who pull out the beard; I hid not my face from disgrace and spitting. But the Lord God helps me; therefore, I have not been disgraced”. This passage refers to Isaiah, and then you know what Jesus had in mind: he knew what was to follow, and he hardened his face, that is, he took courage. I can tell you a personal experience: it was during communism, a guy was walking in front of my house, and observing who was entering and who was leaving. Those who have experienced those times will understand. And I was walking home and thinking, and suddenly I felt as if the bones in my face were getting harder. I don't know exactly how to describe it. I was thinking about what would happen next, that I would run into that guy and pluck up my courage. If you omit the direct translation, you can make the necessary notes, but if you skip the expression, everything is lost. He left with determination, so what? Determined to do what? – speaking about very

important things, plus the reference to Isaiah, who said what He had in mind, that He knew what was coming.

Another example that I would like to give is the modification of the Septuagint, this time, from theological considerations. From theological considerations, there are also changes in the Masoretic text, but that's another story. But in the Septuagint, Psalm 17:16, it says: *întru dreptate mă voi arăta feței Tale, sătura-mă-voi când se va arăta slava Ta* (= I will appear before You in righteousness, I will be satisfied when Your glory is revealed). But it is not like that in the Masoretic text. There is this fear of saying that one will see God's face, because God tells Moses: "No one can see my face", and at the same time the psalm says: "Seek My face. Your face, O Lord, I will seek", that is, there is a very profound wordplay here. And in the Masoretic text it is: "As for me, I will behold thy face in righteousness, I shall be satisfied when I awake with thy likeness". So, the last word in Hebrew can mean several things, also *face* ... It can be understood like this: "when I wake up from my sleep, I am already happy to see the face of God", figuratively, metaphorically speaking; but it can also be about death, personal death: when I die and what is shown to me in front of me, the face of God is shown to me, the face of God; upon awakening, that is, martyrs have an awakening and then you gain courage when you see yourself in the face of death, and realise that God will be shown to you. Of course, it is also about resurrection. Well, all these meanings are here, and if you don't look at the original, you lose these meanings, because you can't say everything in translation.

Three examples, that's all from me, but their number is infinite.

Alexandru Mihăilă: I think it is important to give some edifying examples to sustain the theory, and you have done so. Professor Monica Broșteanu, would like to add something?

Monica Broșteanu: Yes, I will only give examples, without further introduction. For example, Habakkuk 2:4. It is very important to respect the Hebrew topic when translating this verse; not all languages can respect it, but then the meaning is halved. *Cel drept prin credința sa va trăi* (= The righteous shall live by his faith). And there are all kinds of translations: *cel neprihănit va trăi prin credința lui* or "the righteous man is rewarded with life for his fidelity", which are very far from the original meaning. Here, it is very important that faith be at the center, because it also refers to how that man became righteous: "the righteous through faith", and it is about righteousness through faith, which St. Paul so strongly supports in his Epistle to the Romans. Faith also makes him alive, but if you tell him that faith only helps him to live, it is half the point. First of all, faith made him righteous. So, in Romanian, fortunately, we have a flexible language, and we can respect the topic, although we don't sometimes do that in translation.

Here, for example: *dreptul din credință va fi viu*. The synodal translation is the closest of all I found in Bible Works.

Then there are a few interesting things about intertextuality. For example, when we talk about that reed basket in which Moses was placed and sent down the Nile in order to be saved, the word for that basket is *tevah*, which is the same as the one used for Noah's Ark. If you don't know the language, no one can translate by "the reed ark" or "the reed ship". But if you know Hebrew, you will understand. Because in Genesis, God says: "Make for yourself an ark". And the name Moses, *Moshe*, has an etymology in Exodus 2:10: She named him Moses, saying, "because I drew him out of the water". This *Moshe* is a present participle: he is the one who draws out, it is a name that also shows the mission: he will bring out the people of Egypt. If you know a little, you realize that he is a premonitory name that characterizes him.

Then, all these figures are very beautiful, which express an intensive action. For example, *ra'oh ra'iti* "I have seen well", these combinations of absolute infinitive and perfect: "I have seen well the oppression of My people" (Gen. 3:7). Usually, translations just say, "I saw", but they also need to convey this intensity: "I really saw". *Văzut-am bine* (I saw it clearly), we said.

It is the same with *paqod paqadti* "I have observed you well", *negreșit am luat aminte la voi* (= I have certainly paid attention to you), we translated it in Exodus 3:16; not only "I saw you", but "with observation I observed you". You have to find a translation solution to accentuate these actions.

And finally, if you learn these languages, you will enjoy the very concrete images that Hebrew has. In the Septuagint, many are lost, but Hebrew is very rich in such images. For example, how do you say: "to start from a place": "The children of Israel left Rameses", Exodus 12:37. It is a very concrete verb: "they started" is in fact "they pulled up the tent-pegs". Without a footnote, you can only understand that they started. They started, and so what? But in fact, they made an effort to move from one place to another. Or the hail plague, Exodus 9:24, again a very concrete image: there was fire flashing through the hail. It is an image that should not be missed. If I say only that hail and fire were mixed, the image is too weak. I think I will stop here.

Francisca Băltăceanu: In conclusion, to those who intend to learn languages, at least to be able to check the original of a translation: you do not know what you are missing if you don't.

Alexandru Mihăilă: Thank you for these examples. And, in fact, we need to advertise, let's put it this way, for the study of classical languages at the theological faculties.

We will now turn to Professor Mihaela Paraschiv, a distinguished researcher, to tell us a few words about the original languages of the Bible.

Mihaela Paraschiv: First of all, I would like to greet with particular respect Professor Francisca Băltăceanu, who led the Ancient Greek language seminars, during my studies at the University of Bucharest, at the Classical Languages Department of The Faculty of Foreign Languages.

I read a presentation of Professor Muraoka's book, which indicates that the Bible languages recommended abroad for studying are Hebrew, Aramaic, and Greek. Also Latin should be studied among these languages. On Google, if someone asks which biblical languages are, the answer is the languages mentioned above. And I also asked myself, just like my colleague Eugen Munteanu, if Latin should not be included among the biblical languages. That is because the Greek, in fact, the koine Greek in which the Bible was translated, is still a translation language, like Latin from the Vulgate. Listening to Professor Muraoka and especially reading some of his examples, I wondered whether a classical philologist, as is my case, who knows Greek and Latin, should also know Hebrew when dealing with biblical texts. I believe the answer is yes. I started from an example in Genesis 37:4 in which there is a discrepancy between the Septuagint and Jerome's translation into Latin. We know that Jerome stated that, in the translation of the biblical text, the order of words is also a mystery (*verborum ordo mysterium est*). I quote the passage from the Septuagint that interests me: ἰδόντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ὅτι αὐτὸν ὁ πατήρ φιλεῖ ἐκ πάντων τῶν υἱῶν αὐτοῦ, translated by Jerome: "Videntes autem fratres ejus quod a patre plus cunctis filiis amaretur". Jerome translated ἰδόντες by videntes, although in Greek it refers to a previous action (after they saw). Then, Jerome used an imperfect subjunctive passive (*amaretur*), introducing a suggestion of possibility, of doubt. Also, "his brothers after they saw that their father loves this one among all his sons" in Greek becomes in Latin translation "his brothers seeing that (the subject is not mentioned) would be loved by father more than all the children".

Seeing this difference, I wondered which of the translations was closer to the Hebrew original, the Septuagint or Vulgate. It would be interesting to know whether the Hebrew text has this nuance of possibility. Therefore, Hebrew must be among the languages studied by a biblical scholar.

Alexandru Mihăilă: Thank you, Professor Paraschiv. We now turn to Professor Cătălin Vatamanu, who has prepared some insightful examples related to knowledge of biblical languages.

Cătălin Vatamanu: Thank you, Alexandru. First of all, I would like to thank you for this invitation. It is an honour for me to be here with you.

I will not be so scholastic, so to speak, I will not only give examples, but I would like to talk a little about my experience with the Hebrew language, because beyond the fact that I have studied Hebrew for two years with Professor Semen at the Faculty of Theology in Iași, I had the chance to study in Germany at the

University of Halle-Wittenberg with Professor Joachim Waschke. When I began to translate from Hebrew into Romanian, I was surprised by the refusal of some scholars to accept the texts I proposed for translation. I remember, for example, that in my activity as a deacon (and I was a deacon for 10 years), I noticed at Icos 4: *Isus e prietenul tineretelor mele* (Jesus is the friend of my youth). And I said, wow, such a powerful liturgical expression, in relation to youth, to life; I should try to find out where the translator of the Akathist of Christ got this expression from. And as I couldn't find it in our Romanian Scriptures, I went to the Hebrew text, and I found it in Prophet Jeremiah, chapter 3, verse 4. So I wrote an article about Jesus, the friend of my youth, for the "Lumina" journal. After I sent the article to Bucharest to be published, I received a phone call: "Father, forgive us, but we can't find the text to which you refer". Because in the synodal edition of the Bible, there is *povățitorul tineretelor mele* (the teacher of my youth). Although I argued in my article that in the Hebrew text this word, 'aluph, can be translated, as Gesenius explains in his dictionary, by "a close, intimate friend". This was one of the experiences that I solved.

Another experience was related to Haggai, chapter 1, verses 5 and 7, where we read, first in Romanian: *Fiți cu băgare de seamă la căile voastre!* (Be watchful of your ways!) and I said: it can't be "watchful" in a Hebrew text, or in a Greek text, in a source text; in addition, "băgare de seamă" sounds quite strange in Romanian. And then I checked the Hebrew text, where I found: *šimu levavkhem 'al darkekhem*. So, the Hebrew text uses the noun *levav*, which is not translated in the Romanian. *Levav* is the soul, and a closer translation to the Hebrew text is: *a pune sufletul, a pune inima voastră pe căile voastre* (set your heart to your ways), to get totally involved. In fact, it is the calling of the Prophet Haggai to reconsider the priorities: you consider that it is a time for yourselves; well, it's not a time for yourselves, it is a time for God, and first, do what you planned to do.

I brought only two examples, so as not to clutter the discussion, but I go back to what Professor Băltăceanu said, namely the importance of studying Hebrew in the theological faculties. In Iași, for example, we haven't had the Hebrew in our curriculum for a long time. We make the effort, I mean myself and the students from Iași, because we are a team, we try to study Hebrew as an extracurricular activity, we meet every week and we study Hebrew, but I remember that when I was studying in Germany (I was doing research for my doctoral thesis), Prof. Ernst-Joachim Waschke would come in the early morning at 8 a.m. with the bread so that we have the breakfast, and then we would put on the table the Hebrew Bible, and translated for one our – this was *Frühstück mit Hebräisch*, and then there was the *Hebräisch am Mittag*, followed by the Hebrew reading, and of course the Hebrew course that was in the curriculum, 120 hours, after which the students gave the Hebräicum exam, that was

compulsory, as well as the Greek, and maybe Latin, all of them were mandatory in the first year. So, I think we need to make more effort, at the institutional level, so that the Biblical languages have their place in the university curriculum. And, of course, I think that if we inspire our students the love for the Holy Scripture in its original language, then we can reach the joy of discovering in the text of the Scripture these hidden, mysterious meanings. These also lead us to the understanding of the use of the same words in the liturgy of the Church, in the writings of the Holy Fathers. Thank you.

Alexandru Mihăilă: Thank you. So the only time of the day when Hebrew was not being studied there in Halle was during the night.

I would like to conclude by asking Prof. Eugen Munteanu to share his experience.

Eugen Munteanu: I wasn't prepared to say anything, but after listening to my colleagues, I got some ideas.

First, I would like to refer to an idea expressed here by Alexandru Mihăilă, namely that proper names cannot be translated. He is right. However, if we trace proper names in Romanian throughout their history, we discover some extremely interesting things. I have a small dictionary of a German author, in which proper names are given in Hebrew, Greek, Latin, and German. And this is where I got the idea, which I urge my younger colleagues to put into practice, of compiling a historical dictionary of proper names in the Bible. When we have critical editions, all we have to do is to extract the proper names, give their current form in Romanian (as *Moise* or *David* or *Solomon*), and then indicate all the forms. We will find in the rhotacizing texts, for example, *Moisei*, *Moisi*, etc. It is well known that proper names do not have meaning; they identify. Even if some of them have semantic content, they identify something, a person, a place, but they do not signify. This work would be quite useful.

I have become a kind of biblical translator, first from the perspective of the Romanist philologist and linguist. It all started in 1987, when, during my first visit to Freiburg, Paul Miron invited me to transcribe *Leviticus* from the Bucharest Bible. He had initiated a project, “*Monumenta linguae Dacoromanorum*”, which had to include the Bible and other texts, Dosoftei and so on. So I did what I thought was appropriate for my competencies at that time – I was a Romanist and a classicist, I knew Latin well, also Greek, I was also informed in the Slavonic language. For me, as a Romanian philologist, the biblical languages are these three: Latin, Greek and Slavonic. Unfortunately, in Hebrew, I only have an elementary skill. At that time, and today, I was convinced by Coșeriu's idea that the internal form of a language determines its uniqueness. In other words, each language is a *unicum*, which has something in common with other languages, since people communicate with each other, but there are very large

areas of incommunicability between languages. On this occasion, I also proposed a concept called “semantic anisomorphism between languages”. Then, I chose my doctoral thesis topic: “The influence of classical models on the language of Romanian translations in the 17th century. The lexicon”, which refers to certain moments of irreducible impact between the Biblical languages. I only mention the well-known ἐπιούσιος, about which I claim to have clarified things definitively, at least in Romanian: ἐπιούσιος is a word invented by translators; it is not in the Greek language. It does not comply with the rules of word formation. And as proof, Jerome translates it in two ways. He finds it twice in the New Testament: in one place is *panis quotidianis*, and in another place is *panis supersubstantialis*; it was the same Greek expression, but he thought on one hand about the daily bread, and on the other, about the bread of life, that is, the Eucharistic bread. And this ambiguity was always transmitted from one translator to another, up to Luther, who nuanced it as “our daily bread”.

In Romanian, the first word of this expression is *pâinea cea de toate zilele*, which can be found in the texts of the 16th century. Dosoftei and others also mentioned *pâinea cea de-a pururea*, etc. The things start to settle in the 19th century, when the scholars added some elements: *pâinea cea spre* or *întru ființă*. And the situation today is the same, during prayer we use both expressions. And then, to finish, after I transcribed the texts in the “Monumenta linguae Dacoromanorum” project, namely *Leviticus*, *Wisdom*, *Sirach*, and six of the minor prophets, in addition to the Romanian 17th-century texts, we wanted to include a contemporary translation of the Septuagint.

The ideal framework for the understanding of a language, for the understanding of what a historical language means, is to study the Bible. Practically, there is no other comparative study material similar to the Bible translations. Thank you for your attention.

Alexandru Mihăilă: I also thank each of you for your contribution. The basic idea is that it is good to know the biblical languages, it is good to follow the original text in general, the translation being merely an approximation, an interpretation. And I hope that this method will be put into practice, especially in the academic area, in the fields of theology or history, where it is necessary.