

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către  
Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL IV, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2008  
BUCUREȘTI

# DIALOG TEOLOGIC

**Dragoș MÎRȘANU**

## NOTĂ ASUPRA TRADUCERII PATRISTICE ÎN CULTURA ROMÂNĂ DE AZI. RĂSPUNS UNEI CRITICI INSUFICIENT CONTEXTUALIZATE

**Keywords:** *Saint Epiphanius, traductology, translation, Church Fathers, Patrology, Patristics*

Prezenta replică<sup>1</sup> nu se adresează cititorilor *StTeol* care cunosc deja volumul *Ancoratus*, apărut ca numărul 5 al colecției „Tradiția creștină” (TC) a editurii Polirom din Iași. Aceștia, cântărind atent volumul – cum nu a făcut, în opinia mea, și recenzentul *StTeol* –, vor fi observat deja carențele de fond ale analizei dlui Sabin Preda (recenzia a apărut în numărul 1/2008 al revistei). Rândurile de mai jos își propun așadar să evidențieze deficiențele unei lecturi marcate de lipsa efortului de contextualizare culturală, câteva erori de judecată în domeniul teologiei istorice și absența unei priviri generoase asupra puținelor proiecte de traducere patristică din România contemporană.

Precizez încă de la început că nu voi face referire la cele două opțiuni problematice amintite în articolul-recenzie al dlui Preda, care sunt luate în discuție pe larg în textul domniei sale, ci la premisele generale din spatele acelor „studii de caz”. Nu voi contesta, astfel, calitatea științifică a articolului în ceea ce privește partea sa cea mai substanțială,

---

<sup>1</sup> Cu referire la: Sabin PREDĂ, „Mângâietorul și după chipul – două traduceri teologice”. Note pe marginea traducerii EPIFANIE al Salaminei, *Ancoratus*, ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, Studiu introductiv de Dragoș Mîrșanu, Ed. Polirom, 2007. Apărut în *StTeol* IV, nr. 1 (2008), pp. 197-220. Ca unul care am contribuit la volumul discutat, adresez mulțumiri autorului pentru că s-a aplecat asupra lui, chiar dacă imperfecțiunile analizei sale au făcut acest răspuns necesar.

cea aplicată, cu privire la trecerea din greacă în română a unor termeni teologici. Îmi voi îngădui, însă, câteva remarce de fond asupra calității actului critic.

1. Astfel, articolul-recenzie în cauză, preocupat de aspecte teologice/duhovnicești, ratează, din motive care îmi scapă, miza unei traduceri care apare în colecția TC. Gândită în forma generoasă a unei „Sources Chrétiennes” (SC, Cerf, Paris) românești (dacă e să alegem cea mai cunoscută dintre întreprinderile de acest fel), această colecție își propune să ofere pentru prima dată, în format bilingv și expresie academică, texte creștine scrise până în perioada Reformei. Înaintea volumului *Ancoratus*, au apărut trei traduceri din opera lui Origen și un volum din opera lui Tertulian. După 2007 a mai apărut un volum din Pierre Abelard. Ca atare, chiar și un cititor vag familiarizat cu celebra colecție franceză va recunoaște similitudinea proiectului, realizată desigur la proporții mai modeste în varianta românească<sup>2</sup>. De aici surpriza de a vedea că dl Sabin Preda crede și vrea ca un volum al acestei colecții academice să fie tradus într-o limbă confesionalizată („teologic” fiind echivalat cu „bisericesc”). Reamintesc cititorului că o astfel de colecție este destinată întregii culturi de limbă română (așa cum SC este culturii de limbă franceză) și, ca atare, nu doar cititorilor care aparțin Bisericii Ortodoxe sau, eventual încă și mai restrictiv, unui cerc de inițiați din mediul clerical sau monahal. O astfel de traducere se face contextual și critic și nicidecum într-un idiom imobil, eventual cu accente arhaizante, considerat unic receptacol al tradiției teologice. Recenzentul neglijează suveran apariția traducerii *Ancoratus* într-un context cultural modern. Prefața fiecărui volum din colecția TC are rolul de-a indica istoria receptării acestor documente creștine, dar și de-a anticipa pe alocuri întrebările unui cititor sceptic. Pe scurt, fără să aibă o agendă polemică, colecția oferă texte care se citesc în biblioteci, pentru studiu și analiză, iar

<sup>2</sup> Un simplu impuls spre informare (accesarea paginii de internet a colecției) luminează pe oricine este interesat să cunoască intențiile proiectului TC: „Colecția «Tradiția creștină» își propune recuperarea, prin traducerea în limba română, a unei tradiții scrise esențiale în construirea spațiului cultural european, cea a literaturii premoderne de auctorialitate creștină. Volumele bilingve, însoțite de studii introductive, note, tabele cronologice, bibliografii orientative și indici, doresc să-l familiarizeze pe cititor cu aria gândirii creștine, multiform constituită atât în Răsărit, cât și în Apus. Cititorul poate dobândi astfel nu numai explicația genetică a unei culturi, ci și o mai bună plasare în prezent, prin beneficiul raportării la o tradiție culturală constitutivă” (<http://www.polirom.ro/catalog/colectii/traditia-crestina/>).

nu neapărat de la amvon, pentru o lectură într-un registru omiletic și pastoral.

Dl Sabin Preda mai trece cu vederea importanța (și semnificația!) prezentărilor textelor în format *bilingv*. Această inițiativă (costisitoare pentru editură și pentru cititor) indică prioritatea lecturii istorice și culturale, care n-o exclude pe cea teologică. În cazul când ar fi făcut această minimă contextualizare, accentele moraliste ale întâmpinării domniei sale ar fi putut fi evitate. Astfel, cu referire la p. 215, dorințe precum aceea ca traducătorii de text patristic (probabil toți traducătorii de limbă română) să se încreadă „și în experiența Bisericii” (a se înțelege întotdeauna „Biserica Ortodoxă”) când produc o traducere ar fi rămas acolo unde sunt binevenite (și îndreptățite), adică în spațiul privat sau cel strict liturgic. Observațiile dlui Sabin Preda ar fi fost poate legitime dacă editura Polirom ar fi pus în circulație texte din slujbele Bisericii – Mineiele, Octoiul, Molitvelnicul, Liturghierul. Dar nici în această ultimă variantă traduceri nu sunt statice, încremenite, monolitice și indiferente la prefacerile limbii române.

La pagina 205, recenzia lansează o sumă de afirmații – pe care, personal, le-aș cataloga, cu blândețe, poetice – nepotrivite pentru dezbateră de tip academic. Astfel, ni se vorbește de „spiritualitatea unui popor”, suntem invitați să recunoaștem fără rezerve o diviziune între „spiritualitatea răsăriteană” și cea „apuseană” și, mai ales, să traducem textele grecești în „duhul limbii” române, foarte probabil, în accepțiunea recenzentului, un duh „răsăritean”. Fără a redeschide aici vechile dispute între latiniștii ardeleni și tradiționaliștii din Principatele Române, trebuie să observăm că ideea unui specific al limbii române presupune existența unui consens absolut în jurul dificultăților traductologice. La rigoare, ar trebui să credem că în primul rând traduceri validate de o comisie sinodală trebuie socotite drept model. Or, așa cum știm, edițiile *PSB* mai vechi sau mai noi nu sunt lipsite de eroare și, mai mult, nu oferă o uniformitate stilistică. Este esențial pentru cultura teologică românească la începutul sec. al XXI-lea să accepte că inițiativele academice venite „din afara” mediului oficial merită salutate principial. Penuria de traducători de texte patristice este binecunoscută, iar ofertele credibile de pe piață nu trebuie în niciun caz criticate și eventual respinse doar pentru că nu ar fi realizate în duhul „răsăritean” al limbii române. De altminteri, acest lucru ar fi imposibil atunci când este țintită o plajă largă de autori, inclusiv cei născuți, de pildă, în geografia creștinismului „apusean”. Raportul cu „izvoarele” sau „sursele” nu poate sta sub nici un monopol.

O traducere strict „bisericească” se poate face, fără îndoială (vezi spre exemplu seria catolică „Fathers of the Church” de la Catholic University of America Press, sau chiar colecția *PSB*), însă va avea din start, evident, un alt statut. În lumea academică și a cititorului general cultivat, scrierile patristice (precum cele ale Sf. Epifanie sau ale altor scriitori bisericești) nu sunt „ale noastre” – oricine am fi „noi” – ci ale tuturor, căci autorii lor nu sunt – în ciuda unui anacronism îmbrățișat de unii membri ai Bisericilor de azi – „ortodocși” sau „catolici” precum sunt ei înșiși. Autorii patristici sunt scriitori din vechime, ortodocși/catolici (sau „schismatici”/„eretici”); ei nu sunt fundamental răsăriteni (sau constitutiv apuseni) și nu sunt nici măcar „greci” asemenea locuitorilor Atenei de azi. Grecitatea scrierilor lor nu este identică – dacă putem spune aceasta – cu „grecitatea” lui Platon sau Aristotel. A face, într-un text academic, o paralelă peste timp între părinții ortodocși și Ortodoxia confesională de azi este o eroare de principiu. Sf. Epifanie a fost ortodox în sens niceean, dar nu a fost Ortodox („răsăritean” pravoslavnic) precum suntem, de pildă, ceibotezați în Biserica Ortodoxă Română de astăzi. După ce construiește însă o astfel de paralelă, afirmând, printr-o singură mișcare de condei, unitatea în „Duh” a Bisericii din timpul Sf. Epifanie cu Biserica (*scil.* Biserica Ortodoxă) de azi (p. 202), dl Sabin Preda mai adaugă că acesta trebuie tradus în „duh” ortodox pentru că numai Ortodoxia și l-ar revendica astăzi (p. 203). Dincolo de fundamentala inadecvare a prezenței sale într-un text științific, afirmația e eronată și în sens aplicat. Simpla consultare a enciclopediei „Bibliotheca Sanctorum” (prezentă și în bibliografia volumului), ori măcar un simț mai dezvoltat al precauției, l-ar fi ferit pe recenzent de greșeală. Cultul Sf. Epifanie este mai mult sau mai puțin restrâns (localizat, ori asumat) din motive istorice, iar nu confesionale, el fiind sărbătorit, tot pe data de 12 mai, de neortodocși precum romano-catolicii (*Martyrologium Romanum*) sau coptii, ca și de etiopieni (17 genbot/25 mai). De asemenea, trebuie adăugată constatarea de principiu că sancționarea cultului bisericesc al unui autor are numai o relevanță limitată, chiar și în practica credinței: Sf. Epifanie poate fi revendicat, de pildă, de orice creștin „niceean” de astăzi (chiar în absența unui cult oficial recunoscut de comunitatea de care aparține acesta).

Cititorul este rugat să observe, împreună cu redactorii Cerf sau Polirom, că ne aflăm cu toții, răsăriteni sau nu, români sau nu, ortodocși sau nu, moștenitori ai acestei bimilenare tradiții. Mai mult, limba română s-a format nu doar printr-o interacțiune exclusivă cu operele autorilor

creștin-ortodocși din Răsărit. Au contat la fel de mult pentru șlefuirea limbii lui Eminescu traducerea din Dante, Petrarca, Shakespeare, Kant sau Novalis. La fel, canonul validat de Titu Maiorescu n-ar fi existat fără confruntarea explicită cu importul masiv de lexic francez în mijlocul sec. al XIX-lea. Duhul limbii române, am putea spune, suflă unde vrea. În plus, nici măcar unui necreștin declarat nu i se poate refuza recunoașterea în literatura creștină a lumii mediteraneene și Europei anilor 100-1500. Că unul sau altul dintre credincioșii creștini (creștin-ortodocși, în particular) alege să se considere, de unul singur și/sau în comunitate, urmaș de drept al tradiției patristice (precum bunăoară Tertulian considera că Sfintele Scripturi sunt exclusiv proprietatea Bisericii) nu e neobișnuit. Această alegere este perfect legitimă, dar poate fi făcută exclusiv într-o practică a credinței (și, eventual, în mărturisire)<sup>3</sup>. Un traducător „academic” își va propune, în schimb, să dăruiască cea mai fidelă variantă a textului unui număr cât mai mare de cititori, toți în aceeași măsură invitați (și îndreptățiți) să cunoască textul în cauză. În acest sens, când un pasaj al acestui text este pretabil la exegeze multiple (produse ale mai multor tipuri sau categorii de gândire, ideologie, credință), traducătorul „academic” este obligat să ofere, ca variantă principală în text, cea mai fidelă versiune posibilă la nivelul lingvistic curent al limbii, urmând să ofere unele modele de interpretare, proprii sau tradiționale/externe numai în variante, de obicei în notele și comentariile care însoțesc traducerea. Aici își vor avea locul inclusiv echivalările și interpretările bisericesti, atent consemnate și eventual asumate de traducător/comentator. Cititorului, oricare ar fi perspectiva în care se situează ori natura convingerilor sale, îi sunt oferite astfel deopotrivă materialul (textul original și traducerea neutralizată) și actul interpretativ (de traducere și înțelegere).

În cazul scriiturii teologice „pure” a Sfinților Părinți și a scriitorilor bisericesti – mai ales a operelor care explicitează sistematic credința, precum *Ancoratus* –, este neîndoielnic de dorit ca profesioniștii culturii teologice de limbă română să alăture variantele academice voit neutralizate, sau lingvistic resemantizate, variantelor tradiționale

<sup>3</sup> Așa cum, spre exemplu, o interpretare teologică, *post-niceeană*, a *Sfintelor* Scripturi (considerate, așadar, scrieri *creștine*) este perfect acceptabilă și fundamental autentică în spațiul eclezial, dar este numai o variantă pentru exegeza academică, fundamental contextuală. Fac această comparație cu exegeza biblică (vezi cazul proiectului „Brazos Theological Commentary on the Bible”) în special spre elucidarea recenzentului, specializat în acest domeniu al teologiei.

bisericești, în vederea cântăririi posibilităților de preluare, adaptare sau respingere a celor dintâi. Nimeni nu poate nega sensul acestui demers, care e întru totul firesc și, din perspectiva comunităților bisericești, întru totul folositor. Problema se naște doar atunci când teologi „de profesie” refuză dreptul unei culturi, în speță cea română, de a beneficia de mai multe variante de traducere, nerecunoscând necesitatea acceptării acestor opțiuni resemantizate și/sau neutralizate teologic, în traduceri (edițiile) academice (mai ales, precum e și în cazul de față, când textul original este oferit în oglindă).

Există riscul ca, așezându-mă în poziția criticului unei recenzii care discută în principal două alegeri de traducere, să pară că m-aș afla, în privința concepțiilor despre limbajul ortodox, la polul opus față de cele exprimate de domnul Preda. În fapt, ca ortodox, nu sunt departe de opiniile domniei sale și pot să mărturisesc că eu însumi, în calitate de consultant al editurii, am ridicat obiecții înaintea publicării manuscrisului la alegerea cuvântului „Sprijinator”, pentru „Paraclet” – ca nume al Duhului Sfânt. În sens larg, de savoarea, bogăția și frumusețea expresiilor literare validate de cultul Bisericii Ortodoxe nu se îndoiește nimeni.

Se pare că eu și dl Preda ne deosebim, totuși, în ceea ce privește înțelegerea sensului și valorii unei traduceri savante, al cărei caracter asumat trebuie observat în contextul apariției editoriale. În plus, poate că, în sens mai larg, avem și o înțelegere ușor diferită în ceea ce privește alcătuirea unui text critic. Rememorând, recenzia științifică trebuie 1) să observe contextul apariției unei publicații și să înțeleagă ce și-a propus autorul; și 2) să aprecieze măsura în care acesta a reușit (fără să expună cum ar fi tratat el subiectul, în locul autorului). După parcurgerea pasului 1 – aplicat cazului de față – a critica principial traducerea științifică a unui izvor patristic pentru că nu e „teologică”/„bisericească” (adică pe linia unei tradiții dezvoltate după momentul scrierii și prezente azi într-o comunitate de credință) va fi, pentru un universitar și un cercetător, semnul unei curioase inadecvări ori, cel puțin, al unei dăunătoare lipse de atenție critică.

În concluzie, se va admite că o traducere declarat „bisericească” poate fi făcută, în același timp, cu metode științifice; cititorul va cunoaște punctul ei de plecare, aflat în orizontul unei credințe anume, și se va folosi de rezultat în cunoștință de cauză. Nu ne vom putea aștepta, însă, ca o traducere declarat „academică”, acordând deci prioritate studiului critic contextual și fiind oferită științei și unei întregi culturi de limbă română, să fie făcută „bisericește”! O vom evalua, inclusiv ca oameni ai

Bisericii, pentru ceea ce și-a propus a fi și nu pentru cum am fi vrut, eventual în acord cu propria noastră tradiție bisericească, să fie.

1. Este de neînțeles cum de autorul articolului-recenzie nu a găsit de folos, în afara celor două opțiuni disputabile pe care le-a criticat argumentat, să facă referire la multe alte locuri dificile (cvasi-inedite pentru traducerile anterioare în limba română), rezolvate excelent de dna Oana Coman, în colaborare cu dl Adrian Muraru (precum „enipostaziat”, „Om Domnesc” etc.).

2. Dl Sabin Preda lasă să se înțeleagă, în mod injust – deși poate neintenționat – că Oana Coman ar fi decis arbitrar să „retraducă” cuvintele Scripturii și ale Simbolului de credință (p. 202). În niciunul din cazuri, însă, nu e vorba de o retraducere! Înțelegerea metodei urmate în tălmăcire l-ar fi putut salva pe recenzent de această nefericită calificare și iată de ce. De vreme ce Simbolurile de credință din *Ancoratus* nu sunt preluate textual ca atare (de la Niceea sau din altă parte), anacronismul nu poate fi evitat decât prin traducerea strict contextuală, adică considerându-le texte interne lucrării *Ancoratus*.

Cu privire la textele scripturistice, situația este și mai clară, aceasta fiind *exprimată* foarte limpede în nota traducătorului: observând că Sf. Epifanie a folosit mai multe tradiții textuale (lucru obișnuit în primele secole creștine), Oana Coman a luat decizia corectă de a traduce acele pasaje care diferă substanțial de edițiile Rahlfs (LXX) și Nestle-Aland (NT) și de a prelua varianta receptă a traducerii „sinodale” pentru pasajele care nu diferă. Să fi făcut altminteri, ar fi fost greșit! Dl Sabin Preda, biblist de formație, ar fi fost cu atât mai îndreptățit să aprecieze această contribuție a traducătoarei Oanei Coman la studiul critic al Sfințelor Scripturi, prin punerea în valoare a acestei tradiții textuale lăsată mărturie în *Ancoratus*.

Fără a nega necesitatea discuției deschise de dl Sabin Preda, am considerat necesar să amendez aici cele mai evidente dintre judecățile inconsistente și potențial dăunătoare prezente în textul domniei sale. Dacă ar fi fost lipsită de pripa unei argumentări strict marginale (douăzeci și trei de pagini despre doar două echivalări traductologice, fără alte referințe la calitatea de ansamblu a întreprinderii), recenzia dlui Preda ne-ar fi bucurat ca un semn de preocupare sinceră și deschidere față de proiectul promovării unui tezaur teologic, literar și duhovnicesc în vremuri puțin deprinse cu exercițiul memoriei.





**Adrian MURARU**

## CÂTEVA CONSIDERAȚII PRIVITOARE LA TRADUCEREA TEXTELOR PATRISTICE ÎN LIMBA ROMÂNĂ

– RĂSPUNS DOMNULUI SABIN PEDA –

**Keywords:** *Saint Epiphanius, traductology, translation,  
Church Fathers, Patrology, Patristics*

Apariția textului dlui Sabin Preda (*Mângâietorul și după chipul – două traduceri teologice*), publicat în numărul 1/2008 al *StTeol*, i-a bucurat pe toți cei care s-au ostenit la editarea volumului *Ancoratus*. În mod evident, disponibilitatea de a iniția un schimb de idei, ce indică generozitatea autorului, dar și amabilitatea redacției *StTeol*, care a inclus acest text în secțiunea „Dialog teologic”, solicită un răspuns din partea celor care au contribuit, într-un fel sau altul, la apariția acestui volum în limba română.

Este pentru întâia oară, după știința mea, când un reputat și iscusit teolog se oprește asupra unei apariții editoriale din colecția „Tradiția creștină”<sup>1</sup>, anume asupra volumului *Ancoratus* al Sf. Epifanie al Salaminei. Este, în consecință, onorantă atenția pe care dl Sabin Preda o acordă acestei cărți. Frumoasele sale cuvinte despre volum, prezentarea făcută Sf. Epifanie (pp. 197-198) și operei sale (pp. 199-200), sugestiva sinteză, din perspectivă patristică, a scrierii episcopului cipriot (pp. 216-219) ne bucură: iată că lucrarea noastră, aparent fără ecou, este demnă de atenția publicului specializat din România. Căci nimic nu este mai dezolant, pentru un editor onest, decât lipsa vreunei reacții din partea cititorului. Din această perspectivă, textul dlui Sabin Preda primește

---

<sup>1</sup> Aici trebuie făcute câteva precizări, ce pot părea inutile dacă n-ar fi necesare. Colecția ce cuprinde volumul *Ancoratus* se numește „Tradiția creștină”, nu „Tradiții creștine”, așa cum ne spune dl Sabin Preda în primul rând al recenziei sale (p. 197). Apoi, în prezentarea făcută volumului, nu sunt amintite toate persoanele care au contribuit la realizarea acestuia, așa cum obligă uzanțele genului: numele îngrijitorului ediției, deși prezent pe pagina de titlu a cărții, nu este menționat de dl Preda. Însă această omisiune l-a scăpat pe îngrijitorul ediției de exercițiile de ortografie, stânenitoare, pe care dl Preda le-a efectuat încercând să scrie corect (i.e. după forma indicată în volumul recenzat, *Ancoratus*) numele dlui Dragoș Mîrșanu, autorul studiului introductiv (ce apare ca MĂRȘANU la p. 197, MÎRȘANU la p. 198, MĂRȘANU, dar și MÎRȘANU, la p. 199, MÎRȘANU la p. 200, MĂRȘANU la p. 201 și, într-un final dezesperant, MARSANU la p. 219).

gratitudinea celor ce au încercat să-l înfățișeze pe Sf. Epifanie publicului autohton.

Așa cum textul dlui Sabin Preda sugerează încă din titlu, discuția propusă de Domnia-Sa poartă asupra conceptului de „traducere teologică”, observând două echivalări consacrate în limbajul teologic românesc, „după chip”, care traduce grecescul κατ' εἰκόνα, și „Mângâietorul”, ce redă elinul παράκλητος, pe care cititorul le-ar aștepta adoptate în traducerea unui text patristic dogmatic. Or, acest lucru nu se întâmplă în volumul *Ancoratus*: echivalările propuse de traducătoarea Oana Coman, discutate amplu de distinsul teolog în recenzia sa, sunt „după imagine” și, respectiv, „Sprijinitorul”. Tocmai pentru că aceste echivalări sunt străine de stilul tradițional teologic, ele au primit, din partea traducătoarei, explicații consistente în note (nota 39, p. 345, respectiv nota 29, p. 344).

Însă dl Sabin Preda consideră că propunerea de traducere, argumentată în notele explicative, trebuie respinsă și face acest lucru formulând mai multe obiecții. În textul meu voi încerca să justific echivalările adoptate de Oana Coman<sup>2</sup>, enunțând argumente pentru acestea și răspunzând astfel întâmpinărilor dlui Sabin Preda. Urmând modelul oferit de textul recenziei, voi utiliza și eu digresiunea, pentru a construi un text care altfel ar lăsa impresia monotoniei. Așadar, după câteva necesare preliminarii, textul va discuta, separat, cele două echivalări contestate, adăugând un comentariu, sub forma digresiunii, după fiecare dezbateră.

## 1. Preliminarii

Înainte de a observa argumentele înfățișate de distinsul teolog în cazul celor două echivalări, cred că se impune a fi făcută o primă remarcă. Ea este necesară, de vreme ce dl Sabin Preda își prefațează observațiile critice privitoare la cele două echivalări cu o meditație asupra

---

<sup>2</sup> Pentru că obiecțiile ridicate de dl Sabin Preda vizează opțiuni ale traducătorului, persoana ce ar fi trebuit să-i răspundă este dna Oana Coman. Din păcate, programul traducătoarei nu a permis redactarea datoratului răspuns. Ca îngrijitor al ediției, am hotărât să formulez eu un text pentru a justifica, fie și în parte, un remarcabil efort de traducere. Rămân cu regretul că dialogul dintre dl Sabin Preda și dna Oana Coman nu a fost, în aceste condiții, posibil: sunt sigur că cea care s-a ostenit vreme îndelungată traducând și cizelând textul *Ancoratus* ar fi putut oferi o adevărată replică întâmpinărilor dlui Preda. Mie îmi rămâne doar să schițez un răspuns ce să justifice minimal opțiunile ediției pe care am îngrijit-o.

conceptului de „traducere teologică” (pp. 201-204). Astfel, după ce este observat efortul făcut de traducătoarea Oana Coman, care a problematizat asupra actului tălmăcirii (p. 201), distinsul teolog propune un nou concept în vasta arie a traductologiei, cel de „traducere teologică”, care ar asigura adecvarea teologică a traducerii unui text patristic (p. 202).

Textul curge apoi într-o „divagație”, recunoscută chiar de autor, centrată pe experiența traducerii textelor liturgice, a celor care Îl invocă pe Dumnezeu (pp. 203-204). Și aici, în cazul traducerii unui text liturgic, a unei rugăciuni, ca și în cazul „traducerii teologice” (adică a unui text dogmatic), este solicitată, dincolo de competența intelectuală, și o competență duhovnicească. „Nu poți traduce o rugăciune dacă tu nu ai experiat rugăciunea”, afirmă ritos dl Preda. Și are negreșit dreptate. Ceea ce, în cazul unei „traduceri teologice”, adică a unui text dogmatic, ar însemna o experiență a „obiectului” textului tradus, ni se sugerează. Și aici dl Preda are dreptate: Cel ce, Singur, cântărește duhurile știe dacă un text este „teologic” ori nu.

Trebuie însă recunoscut, în legătură cu sintagma „traducere teologică”, propusă de dl Preda, că rândurile oferite la p. 203 sunt insuficiente pentru o discuție aplicată în jurul acestui concept. Distinsul teolog ne oferă doar câteva „implicații” ale sintagmei (perspectivă diacronică, adâncime teologică în traducerea termenilor, estimarea efectului unei echivalări asupra „simțirii omului”, în cazul termenilor teologici fundamentali, observarea sitului teologic în limba-țintă, toate acestea culminând în „unitatea în duh” a traducerii), multe dintre ele solicitând, la rândul-le, explicații.

Cum discursul dlui Preda este mai mult sugestiv, evitând armătura teoretică ce ar putea da naștere unui răspuns, nu voi insista asupra acestei propuneri insuficient conturate. Ceea ce trebuie spus aici, încă de la început, este că traducerile din colecția „Tradiția creștină” încearcă recuperarea unui *ethos* mai degrabă uitat astăzi, cel al creștinismului premodern, oferind texte accesibile publicului curent. În lipsa unor proiecte sistematice, care să depășească toana editorului și arțagul traducătorului, cred că efortul nostru, al celor ce ne străduim să readucem în atenția cititorului român texte altfel uitate, este unul esențial în redescoperirea spiritualității de toți invocate.

Nu știu dacă am tradus „teologic” sau nu, după cum nu știu dacă cineva dintre noi ar putea decreta acest lucru. Este însă certitudine faptul că traducerea este act, este neconținută pendulare între „situl teologic” al limbii grecești (în acest caz) și locul corespunzător din limba română,

presupunând observarea termenului în complexul limbii și literaturii grecești și identificarea posturii, lingvistice și literare, a echivalării propuse în limba română. Traducerea înseamnă nesfârșit balans între termenul consacrat de tradiție și „neologismul” care uneori se impune, între bucuria reușitei și îndoiala ce persistă după ce fericita soluție a fost descoperită.

Astfel, traducerea, fie ea și „teologică”, nu înseamnă încremenire; altfel am citi și acum Biblia de la 1688 (amintesc traducerea Scripturii pentru că instanțele alese de dl Preda pentru discuție sunt, înainte de toate, biblice: sunt sigur că dl Preda, teolog biblist prin formație, va fi de acord cu rândurile următoare). Însuși textul scripturistic asumat de noi, ce cunoaște zeci de ediții în limba română, nu are aceeași constituție, același *impetus* inițial, același parcurs, același deznodământ: multe traduceri sunt inițiate private, uneori sprijinite de principii sau regi ori de alte autorități, publice sau religioase. Există ediții „marginale”, care circulă fără a se impune „oficial”. Câteodată, traducerea este sancționată, ca ediție „aprobată”, „jubiliară” ori chiar ca „Biblie a Sinodului Bisericii Ortodoxe Române”. Însă chiar și edițiile apărute cu aprobarea Sfântului Sinod sunt mai multe, și astfel legitime simultan (câtă vreme edițiile precedent sancționate nu sunt dezavuate). În privința traducerilor sistematice din patristică, ce au o istorie „scurtă” la noi, sancțiunea sinodală nu există, și nici nu poate exista: actul de traducere e curgere, e construcție neterminată, e confruntare între limba greacă, tot mai atent privită, și mereu novatoarea limbă română.

Traducerea, ca apropiere a unei opere de autoritate, fundamentale, scrise într-o limbă străină, este așadar un proces continuu, chiar dacă acest lucru este insesizabil în crugul unei vieți de om. Efortul traducătorului este dramatic marcat de disponibilitatea limbii-țintă, a limbii române, de competența specifică în limba greacă, de cunoașterea fundalului teologic și cultural al operei traduse. Unii termeni cad în uitare, alții își schimbă semnificația: pentru a păstra inteligibilitatea textului ești nevoit să recurgi, uneori, la o nouă echivalare. Iată o secvență biblică perfect inteligibilă acum patru secole, folosită în cult ca pasaj din pericopa evanghelică: „obrazu preemiți”. Poate fi ea înțeleasă astăzi de către cititorul nespecializat în limba română veche? Ea nu se mai găsește în Evanghelii (și, în consecință, nici în cultul public al Bisericii) pentru că termenii folosiți, recognoscibili poate și de cititorul de astăzi, s-au resemantizat, așa că vechea sintagmă scapă înțelegerii. Este limpede că traducerea parcurge neîncetat drumul de la limba-sursă,

pentru a estima mai bine locul unui termen în context original, la limba-tintă, veghind totdeauna ca echivalarea propusă să aibă maximul de adecvare la termenul din original și la receptor.

Din această perspectivă, colecția „Tradiția creștină” (inițiativă privată, în sensul etimologic al termenului, care n-ar fi rodit dacă o editură privată, Polirom, nu și-ar fi arătat, cu maximă generozitate, interesul pentru aceste scrieri fundamentale ale spiritualității europene) intenționează să traducă textele din patrimoniul creștin la un nivel potrivit limbii române actuale. Ea propune uneori echivalări ce pot surprinde publicul obișnuit cu lexicul teologic uzual. Dar aceasta se întâmplă nu pentru că seria amintită ar fi „anticlericală”, „intelectuală”, „elitistă” sau „neteologică”, ci pentru că dorește să ofere publicului de la noi o traducere exactă măcar în literă. Ceea ce înseamnă, așa cum observă și dl Preda, că uneori alegerile lexicale făcute de traducător sunt altele decât cele tradiționale (traducerea *Ancoratus* oferită de dna Oana Coman trebuie să fie corectă din celelalte puncte de vedere, de vreme ce dl Sabin Preda discută în recenzie sa doar unele opțiuni terminologice ale volumului). Dacă aceste echivalări „insolite” apar, aceasta nu se întâmplă pentru că cineva ignoră sau disprețuiește stilul teologic curent al limbii române, ci pentru că, dincolo de cuvinte și de certurile pe care ele le pot isca, există înțelesuri care trebuie făcute accesibile cititorului de astăzi (mulți autori patristici, iar dl Preda știe mai bine decât mine acest lucru, avertizează că nu cuvintele sunt importante, nu „ambalajul fonetic” trebuie cercetat, ci semnificațiile pe care acesta ni le mijlocește).

Astfel, nu echivalările „standard” sunt pilonul unei traduceri (dacă s-ar face o listă cu „termenii tehnici” ai teologiei scrise în limba română, termeni la care s-a renunțat la un moment sau altul, am fi foarte surprinși). Aceste echivalări „standard” utilizate astăzi nu ar putea fi numite „teologice”, ci eventual „ale stilului teologic curent”. Așadar, pilonul unei traduceri este conformitatea cu originalul, așa cum poate fi ea astăzi percepută, în condițiile lingvistice actuale. Ceea ce înseamnă că nu cuvântul ales pentru echivalare este fundamental (și aici mă întâlnesc iarăși cu dl Sabin Preda, care observă același lucru la p. 204 a recenziei sale), ci ceea ce el ne poate transmite din semantica originalului.

Dar dl Sabin Preda mai observă un lucru: de vreme ce nu există „traduceri «absolute» ale cuvintelor”, trebuie urmat ceea ce a fost probat de „conștiința bisericească de-a lungul timpului odată cu evoluția limbii” (p. 204). Trebuie să recunosc că acest argument este unul valabil și puternic, mai ales în cazul scrierilor teologice. Nu poți schimba un limbaj

teologic folosit de secole întregi. Nu poți fi ludic atunci când ai de-a face cu termeni ce apar nu numai într-un tratat dogmatic, ci și în liturgica Bisericii, în rugăciunea fiecăruia (despre puterea obișnuinței ne spune multe experiența traducătorului Ieronim, care a suspendat acțiunea de îndreptare a textului biblic latin în cazul Psalmilor, percepți comunitar ca imuabili în traducerea, uneori greșită, dată lor... ).

Însă volumul *Ancoratus* nu își propune „rescrierea” teologiei în limba română: el înfățișează doar câteva soluții, predate ca propuneri, în echivalarea unor termeni teologici consacrați. Dintre aceste propuneri făcute de traducător, dl Sabin Preda a selectat două, care pot fi mai bine susținute în fața publicului, dată fiind situația lor specială (biblică și patristică). Astfel, observă distinsul teolog, grecescul *παράκλητος* a fost tradus prin „Sprijinitorul” și nu prin „Mângâietorul”, așa cum ar fi fost corect, iar sintagma *κατ' εἰκόνα* nu a fost echivalată așa cum cititorul s-ar fi așteptat, „după chip”, ci „după imagine”. Voi rezuma argumentele folosite de dl Preda în fiecare caz, pentru a formula apoi un răspuns. Fiecare justificare va fi urmată, așa cum am anunțat deja, de o scurtă digresiune, conexă subiectului tratat.

## 2. Παράκλητος: „Mângâietorul” ori „Sprijinitorul”?

În recenzia sa, discutând despre grecescul *παράκλητος*, dl Preda consideră că echivalarea „Sprijinitorul” dată termenului în mod obișnuit tradus prin „Mângâietorul” este „pur filologică”. Recenzentul afirmă apoi că argumentele filologice nu pot fi utilizate într-o „alegere eminentă teologică”, ceea ce înseamnă că nici dicționarul explicativ al limbii române, „nici dicționarele de specialitate, chiar dacă patristice ori ba, nu ne pot ajuta în mod absolut în decizie” (p. 205). Dl Preda se predă apoi unei coniecturi: termenul „Sprijinitor” va fi fost ales de traducător pentru că echivalarea tradițională, „Mângâietorul”, a „speriat”, din pricina umanității implicate de ea. Textul continuă cu afirmarea sentențioasă a ratării teologice evidente în alegerea „Sprijinitorul”, iar ca argumente sunt aduse, în două rânduri (pp. 206, 208), teologia ioaneică și „teologhisirea părinților”, pe care recenzentul nu le discută însă nemijlocit, ci prin intermediar. Prima, pneumatologia ioaneică (pp. 206-207), este abordată din perspectiva unei lucrări a pr. Constantin Coman (*Erminia Duhului*), iar cea de-a doua cu ajutorul pr. Dumitru Stăniloae, prezent în recenzie cu două citate extinse (pp. 207-208).

Am rămas uimit în fața argumentelor dlui Preda: când am citit textul am realizat că este imposibil ca cineva să aibă dreptate împotriva dlui Preda. Paralizat în fața erudiției, a stilului degajat, a introspecțiilor făcute cu măiestria celui ce cunoaște toate cele dinlăuntru ale traducătorului, mi-am spus: „Am greșit”. Nu te poți declara decât învins în fața unui text care desparte cu atât aplomb între eroare și corectitudine, care se încheie, măiestru, cu două citate din exegeza pr. Stăniloae. Cum ar putea cineva replica unui astfel de text?

Și pentru că împotriva dlui Preda nu poți avea dreptate, m-am gândit de nu ar fi posibil să găsec o fărâmă de dreptate urmând chiar calea indicată cu atâta meșteșug de dl Preda, cea a recursului la textele vechi pentru a da seama de echivalarea propusă în volumul *Ancoratus*. Domnia-Sa a indicat scrierile biblice și cele patristice ca utile: la ele vom merge pentru a vedea dacă nu cumva grecescul παράκλητος poate fi tradus, legitim, prin „Sprijinitorul”.

Înainte de aceasta trebuie reamintite observațiile ce însoțesc nota explicativă din volumul *Ancoratus*, cele care încearcă să justifice în fața cititorului această propunere de echivalare. Citez acum integral nota explicativă oferită de Oana Coman la prima ocurență a cuvântului παράκλητος:

„Trebuie subliniat că traducerea românească consacrată a termenului παράκλητος nu acoperă aria semantică vastă a originalului. παράκλητος (adjectiv verbal de la παρακαλέω – «a chema în ajutor», «a ruga», «a invita», «a îndemna», «a consola») era inițial un termen juridic care îl desemna pe cel chemat să-l apere pe acuzat; ulterior dobândește și alte sensuri, derivate din cel inițial, precum: «mijlocitor», «purtător de cuvânt», «mângâietor/consolator». Scriitorii patristici, cu referire strictă la Duhul Sfânt, dau acestui termen fie o accepție unilaterală («apărător, sprijinitor» ori «consolator/mângâietor» ori «îndemnător»), fie combină cele două noțiuni principale, de «apărător» și de «mângâietor». Cf. Lampe, *A Greek Patristic Dictionary*, pp. 1018-1019. Așadar, echivalarea lui παράκλητος cu «Mângâietor» reprezintă o traducere unilaterală. În consecință, considerăm că o mai largă acoperire semantică o oferă varianta «Sprijinitor», cuvânt definit în felul următor: «(persoană) care ajută, susține, ocrotește pe cineva sau își dă concursul la ceva» (DEX, 1984). Chiar dacă această variantă de traducere scoate în evidență mai mult ideea de «apărare, de ajutorare», sensul «mângâietor/consolator» este decelabil, chiar dacă într-o manieră relativ indirectă” (nota 29, p. 344).



Așadar, nota justifică echivalarea grecescului παράκλητος prin observarea dublei sale semantici, în limba greacă, dar și în scrierile patristice, în urma dicționarului Lampe (nu, nu ne-am temut să întrebuițăm un dicționar patristic care nu prezintă explicații în română: până acum nu ne-am învrednicit să alcătuim unul în limba noastră, iar definiția dată de lexicon, în acest caz, nu poate fi suspectată de tentă „apuseană” ori de speculații confesionale, de vreme ce termenii utilizați în explicația oferită de dicționar sunt elementari, neechivoci, non-confesionali). Traducerea propusă de volumul *Ancoratus* (propusă, nu decisă, impusă) a fost „Sprijinitorul”, și aceasta pentru că astfel ar putea fi redat mai bine termenul grecesc, indicând simultan „apărătorul (juridic)”, „mijlocitorul”, pe de o parte, și „mângâietorul”, pe de altă parte. Însă dl Preda consideră că doar cea de-a doua semnificație există, în cazul cuvântului grecesc discutat. Voi începe analiza cu ceea ce tocmai dl Sabin Preda ne sugerează ca important, cu relevarea locurilor în care termenul παράκλητος apare în Scriptură, pentru a vedea dacă aceasta nu indică și înțelesul prim cronologic al termenului, cel de „apărător”, „mijlocitor”.

### 2.1 Ocurențe biblice

În Sfânta Scriptură există cinci versete în care acest cuvânt este menționat. Patru dintre ele se află în *Evangelia după Ioan* (14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7), iar cel de-al cincilea în prima epistolă ioaneică (2, 1). Primele patru ocurențe sunt, *de plano*, „pnevmatologice” (vom vedea de ce acest lucru este doar aparent când vom discuta câteva locuri patristice care comentează aceste pasaje scripturistice), în vreme ce ultima ocurență este „hristologică”. Cum toate ocurențele sunt prezente în aceeași carte (i.e. Scriptura), mai mult, ele apar în tratate redactate de același autor biblic, putem prezuma că ele poartă aceeași semnificație, același înțeles noțional, indicând aceeași calitate. Urmând sugestiei dlui Preda, voi reda cele cinci locuri biblice, semnalând prezența termenului παράκλητος prin sigla **XXXX**. Aceasta pentru a evita, prin indicarea unei traduceri, cea tradițională sau cea „neoterică”, „sugestionarea” cititorului. Acesta va putea observa dacă παράκλητος are un singur înțeles, acela de „Mângâietor”, așa cum susține dl Preda, sau două înțelesuri, unele instanțe biblice indicând semnificația „Mijlocitor”. Desigur, contextul este fundamental în clarificarea semnificației termenului παράκλητος, însă, din păcate, spațiul tipografic este limitat, așa că citatul va cuprinde doar versetul direct interesat.

- a) *In* 14, 16 „Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt **XXXX** vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, ... ”.
- b) *In* 14, 26 „Dar **XXXX**, Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu”.
- c) *In* 15, 26 „Iar când va veni **XXXX**, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl porcede, Acela va mărturisi despre Mine”.
- d) *In* 16, 7 „Dar Eu vă spun adevărul: Vă [sic] este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, **XXXX** nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi”.
- e) *I In* 2, 1 „Copiii mei, acestea vi le scriu, [sic] ca să nu păcătuiți, și dacă va păcătui cineva, avem **XXXX** către Tatăl, pe Iisus Hristos cel drept”.

Observând contextele biblice ale termenului, cel puțin două (*c* și *e*) ne sugerează că semnificația „avocat”, „mijlocitor” este cea indicată de termenul *παράκλητος*<sup>3</sup>. Desigur, fiecare poate citi în aceste versete ceea ce i se pare mai potrivit. Apoi, determinantă în percepția cititorului este cunoașterea acestor locuri scripturistice în forma lor „canonică”, de vreme ce ele sunt intens folosite în biblica, dogmatica și liturgica românești.

O minimă detașare de context, de obișnuințele de citire, ar putea indica, în cazul ocurenței *c*, rolul de „martor” al Duhului Sfânt, Cel care va da mărturie despre Fiul (verbul *μαρτυρέω*, prezent abundent în Evanghelia după Ioan, indică tocmai acțiunea de a intermedia cunoașterea: Ioan Botezătorul, în *In* 1, 15, „mărturisește și strigă”, mijlocind cunoașterea între obiectul acesteia, adevărul, și cei ce trebuie să-l primească).

<sup>3</sup> În context, *a* și *b* ar putea fi adăugate aici. În primul caz, la *In* 14, 13 suntem încredințați că tot ce se va cere *în* numele lui Hristos, aceea se va și face, ideea repetându-se la *In* 14, 14: în versetul ce ne interesează, *a*, se amintește de un alt **XXXX**, cel ce va fi în veac cu cei credincioși. În contextul prezentat, cel al cererii, care presupune un solicitant și un „dăruitor”, valoarea semantică a lui *παράκλητος*, a celui ce stă între solicitant și dăruitor, este mai degrabă aceea de „intermediar”, „mijlocitor”. În cel de-al doilea caz (ocurența *b*), **XXXX** va aduce minte despre toate cele pe care Hristos le-a învățat, precizându-se însă, la *In* 14, 24, că cele auzite de la Hristos nu sunt ale Lui, ci ale Tatălui care L-a trimis. Așa că și în *b* **XXXX** este „cel ce mediază”: el este cel care mijlocește, asemenea lui Hristos, între cel ce dă și cel ce primește. Pentru o analiză extinsă ar fi necesar spațiu tipografic suplimentar.

Apoi, în cazul ocurenței *e*, rolul intermediar, de mijlocitor pe lângă Tatăl, este evident: nu semnificația „mângâietor”, „consolator”, este cea implicată aici, ci aceea de „mediator”. În fapt, ediția citată a Scripturii (tirajul din 1995 al Bibliei din 1988, apărută „cu aprobarea Sfintului Sinod”) traduce, în ultimul verset citat, termenul παράκλητος prin „Mijlocitorul”. Iată cum Biblia, în versiunea aprobată sinodal, recunoaște dubla semnificație a termenului παράκλητος, traducând nuanțat (i.e. dual) termenul grecesc.

Am parcurs, urmând sugestiei dlui Preda, locurile biblice (i.e. ioaneice) care conțin ocurențele termenului παράκλητος. Am aflat astfel că termenul primește echivalări diferite, „Mângâietor” și „Mijlocitor”, și aceasta chiar în Biblia receptă a BOR, ceea ce dovedește că „Mângâietor” este o traducere parțială a elinului παράκλητος. Dar poate că dl Preda a vrut să ne indice, prin dubla sa invitație la cercetarea Scripturilor și a tradiției exegetice, modul în care textele biblice sunt receptate în patristică, în literatura ce discută tocmai aceste versete scripturistice. Din nou sugestia dlui Sabin Preda mi se pare salvatoare, așa că o voi urma. Literatura interpretativă conexasă Scripturii poate spune mai multe despre modul în care cititorul grec recepta semnificațiile lui παράκλητος, iar acest cititor avea avantajul de a cunoaște mult mai bine limba greacă decât un comentator al veacului nostru.

## 2.2 Ocurențe antice și patristice

Pentru că mi se par esențiale pentru decelarea unui sens al termenului, voi aminti mai întâi ocurențele acestuia în sec. I, în literatura proximală temporală *Noului Testament*. Un singur autor pare a folosi termenul, așa că discutarea lui este facilă. Filon din Alexandria utilizează de mai multe ori cuvântul grecesc disputat. La el, semnificația lui παράκλητος este de „mijlocitor” în *De opificio mundi*, 23, 1:

«Folosindu-Se doar de Sine, fără nici un mijlocitor<sup>4</sup>, παράκλητος, – căci ce altceva ar fi putut exista? –, a văzut că trebuie să facă, prin darurile sale nemărginite și bogate, un bine firii ce nu avea darul dumnezeirii, de vreme ce ea nu-și putea atribui, prin sine, nici un bine».

<sup>4</sup> Voi folosi, în mai multe texte citate aici, echivalarea „mijlocitor” pentru grecescul παράκλητος, acolo unde a doua accepție a termenului este evidentă (i.e. cerută chiar de context), de vreme ce această traducere (parțială) a cuvântului grecesc este autorizată de ediția aprobată sinodal a Bibliei.

Iată-l apoi pe Iosif rostind către frații săi, prin pana lui Filon:

„Nu vă prosternați, vă dăruiesc iertare pentru toate cele ce mi le-ați făcut, nu aveți nevoie de nici un mijlocitor, παράκλητος... !” (*De Iosepho*, 40 [239-240]).

Însă cele mai numeroase ocurențe apar în scrierea *In Flaccum*, o „solie” redactată în favoarea evreilor ce locuiau în Alexandria, vexați de conduita unui guvernator local. În cele șase locuri în care παράκλητος este prezent în tratat (13, 2; 22, 4; 23, 1; 23, 3; 151, 5; 181, 3), termenul semnifică de fiecare dată „avocat”, „mijlocitor juridic”. Aceste șase mențiuni sunt importante, căci ele aparțin unei lucrări redactate tocmai în perioada în care începea scrierea *Noului Testament* (există un *terminus post quem* ce poate fi utilizat în datarea pledoariei *In Flaccum*, căci „criza” evreiască s-a acutizat în 38 p. Chr., moment amintit de Filon în scrierea sa, și un *terminus ante quem*, impus de moartea lui Filon, în 50 p. Chr.).

Bănuiesc însă că amintirea acestor ocurențe, evidente în scrierile lui Filon, este prea puțin convingătoare pentru cititor. *Noul Testament* este o scriere creștină, și tocmai apartenența la această religie, diferită de cea mozaică, face din el o scriere aparte. Dacă nu a convins discuția despre cele cinci ocurențe ale termenului în *Noul Testament*, ce reflectă uzul grecescului παράκλητος în sistemul lingvistic al sec. I, vom fi nevoiți să apelăm la autori creștini, care, prin apartenența lor religioasă, ne asigură că aparțin aceluiași duh.

În primele trei secole creștine, termenul παράκλητος are cele mai multe ocurențe în opera (păstrată până astăzi) a lui Origen. Lucru oarecum firesc, de vreme ce alexandrinul a comentat extensiv cărțile biblice. Origen observă frecvent (spre exemplu în *Commentarium in Evangelium Ioannis*, 1, 22, 138; 1, 33, 240; 6, 55, 285; 6, 59, 305) că numele παράκλητος a fost atribuit de Scriptură, pe lângă multe altele (ἀμνός τοῦ θεοῦ, ἰλασμός, ἰλαστήριον etc.), Fiului lui Dumnezeu, și aceasta tocmai pe temeiul citatului biblic din *1 In 2*, 1. Desigur, termenul παράκλητος Îl indică și pe Duhul Sfânt (*Commentarium in Evangelium Ioannis*, 2, 18, 127), însă nu este un nume exclusiv al Acestuia.

Apoi, Origen va fi interesat de semnificația termenului παράκλητος: în *De oratione*, 10, 2, el va considera, reflectând pasajele biblice interesate, că „Fiul lui Dumnezeu este «arhiereul» ce înfățișează

ofrandele noastre și «mijlocitorul» către Tatăl, rugându-se pentru cei ce se roagă și împreună-cerând cu cei care cer»<sup>5</sup>. Textul origenian este construit tocmai pe legătura, evidentă în greacă, dintre „Mijlocitor”, παράκλητος, analiticul „împreună-cerând”, ce traduce participiul συμπαρακαλῶν, și sintagma „cu cei care cer”, sintagmă ce echivalează un alt participiu, παρακαλοῦσιν, formă a verbului παρακαλέω, ce înseamnă „a cere”, „a solicita”, „a ruga”. Conexiunea dintre jertfă, mijlocire și rugă este vizibilă și în alte locuri origeniene (în *Homiliae in Iob*, spre exemplu). Așadar, semnificația dominantă a termenului παράκλητος este și aici „mijlocitor”, iar ea este dată de apartenența lui la o familie lexicală, al cărei verb principal, παρακαλέω, înseamnă „rog”, „solicite”.

Cititorul exigent, teolog exersat, va spune că toate aceste argumente, chiar însoțite de citate și trimiteri exacte, nu valorează foarte mult: Filon a fost mozaic, iar Origen eretic. Dacă Origen se înșală înșelându-ne și pe noi? Câtă încredere poți avea în Origen, un arhieriarh, atunci când vorbește despre Treime? Chiar în cartea ce prilejuiește această discuție, în *Ancoratus*, Origen este denunțat ca eretic arhetipal.

Desigur, pentru cel ce desparte hotărât între ortodoxie și heterodoxie, referințele din Origen au doar valoare secundară: ele sunt mărturii, dar nu mărturii decisive. Așa că voi fi nevoit să mă întorc la calea indicată de dl Sabin Preda, pentru a găsi referințe care să conteze în fața unui cititor ce dorește un comentariu avizat, sancționat eclezial, al termenului παράκλητος. Și ce comentariu este mai aproape de adevăr decât cel al unui sfânt?

Sf. Grigore de Nyssa, în *Refutatio confessionis Eunomii* [i.e. *Contra Eunomium*, 2], 14 (185-186), discutând formula de mărturisire utilizată de Eunomie, observă că și heterodoxul folosește termenul παράκλητος. Iată comentariul sfântului:

«Dar eu am fost învățat, din Scriptura insuflată de Dumnezeu, ca și acest nume [i.e. παράκλητος] este comun Tatălui și Fiului și Sfântului Duh. Căci Fiul Se numește pe Sine, dar Îl numește și pe Duhul Sfânt παράκλητος. Iar Tatăl, Care lucrează prin intermediul Lor acțiunea

<sup>5</sup> Iată traducerea dată de pr. Teodor Bodogae acestui fragment (*PSB* 7, p. 220): «Fiul lui Dumnezeu este doar arhieru pentru jertfele noastre și apărător (s.m., AM) înaintea Tatălui; El se roagă cu cei care se roagă și stăruie pentru cei care stăruie». Semnificația termenului παράκλητος este corect indicată și în această traducere.

specifică unui παράκλητος [litt. τὴν παράκλησιν], Își apropiază în mod necesar numele παράκλητος. Neîndoielnic, cel care face lucrarea celui numit παράκλητος nu poate fi depărtat de vrednicia indicată de numele lucrării».

Apoi, după ce enumeră principalele locuri biblice în care Tatăl este sugerat (prin conjuncție cu unii termeni biblici, e.g. παρακαλέω, pe care l-am întâlnit deja la Origen) ca fiind παράκλητος, după ce arată că Fiul este numit astfel într-o epistolă sobornicească, Sf. Grigore de Nyssa încheie pasajul scripturistic invocând versetul din Evanghelia după Ioan în care Fiul se indică pe Sine, indirect, ca παράκλητος („dar Însuși Domnul a spus «și *alt* παράκλητος vă va fi trimis»”).

În fine, și foarte important pentru chestiunea aflată în discuție aici, Sf. Grigore de Nyssa spune:

«De vreme ce dublă este semnificația termenului παρακαλεῖν [înrudit cu substantivul ce ne interesează, παράκλητος], prima fiind aceea de a-l convinge, prin cuvinte și gesturi respectuoase, pe cel pe care îl rugăm pentru ceva (pentru ca el să fie de acord cu noi în cele pe care le cerem), iar cealaltă indicând îngrijirea ce aduce tămăduirea patimilor sufletești și trupești, Sfânta Scriptură dă mărturie suplimentar despre ambele semnificații în cazul termenului παράκλητος atunci când vorbește despre firea dumnezeiască».

În încheierea acestei discuții aparent „terminologice”, Sf. Grigore de Nyssa va afirma că Apostolul Pavel ne predă, indirect, ambele înțelesuri ale lui παράκλητος într-o epistolă paulină (2 Co 7, 6-7; 5, 20), prin observarea verbului coniunct παρακαλεῖν. Concluzia principală a acestui pasaj este că termenul παράκλητος este perceput ca având două semnificații: „mijlocitor”, „avocat”, dar și „mângâietor”. Iarăși, analiza termenului, făcută de această dată de un sfânt, presupune încadrarea într-o familie lingvistică: așa apar în text παράκλησις, substantiv, și παρακαλεῖν, verb, unite în explicația Sf. Grigore de Nyssa.

Iată că există și mărturii patristice, autorizate ecleziastic, despre dubla semnificație a termenului παράκλητος: el nu înseamnă, așa cum am crede privind traducerea curentă astăzi, doar „mângâietor”, ci și „mijlocitor”, „avocat”. Așadar, echivalarea pe care dl Preda o consideră corectă se dovedește doar parțială atunci când recurgem la textele patristice.

Dar, va spune poate cititorul încă neîncrezător, o mărturie patristică este doar o mărturie patristică. Într-o argumentație, ca și în fața unei instanțe, trebuie puse în fața celui ce judecă cel puțin două mărturii. Pentru a doua mărturie voi invoca un loc patristic de autoritate: este scris de un sfânt, și, mai mult, de un sfânt care poartă supranumele de „Teolog”. Sf. Grigore de Nazianz, în a sa *Oratio theologica quarta (De Filio II)*, 14, spune:

«Astfel, Unul este Dumnezeu, Unul este și Mijlocitorul (μεισίτης) între Dumnezeu și oameni, omul Iisus Hristos. Căci El pledează chiar și acum, ca om, pentru mântuirea mea (căci are trupul pe care l-a luat), până ce mă va face Dumnezeu prin puterea înomenirii Sale, chiar dacă nu mai este cunoscut după trup, adică după afectele noastre trupești, desigur afară de păcat. Iar pe Iisus Hristos Îl avem drept avocat, παράκλητος, nu ca pe unul ce s-ar închina și ar cădea ca un rob în fața Tatălui pentru noi. Alungă gândul ce înrobește și nevrednic de Duhul! Căci nu este specific Tatălui să dorească aceasta, nici Fiului să sufere aceasta, de vreme ce nu este drept să judecăm astfel despre Dumnezeu. Căci El, ca *Logos* și pledant, παραινέτης, Îl convinge să aibă răbdare prin cele pe care le-a pățit ca om. Aceasta gândesc eu că este παράκλησις [i.e. acțiunea unui παράκλητος].»

Iată că și un teolog, în sensul propriu al termenului de această dată, recunoscut ca atare de comunitatea eclezială, observă semnificația „avocat”, „mijlocitor”, a termenului παράκλητος. Iar exercițiul oferit de Sf. Grigore Teologul este similar celui deja văzut la Sf. Grigore de Nyssa: el îmbină exploatarea locului biblic, de autoritate, cu analiza semantică a termenilor grecești ce aparțin aceleiași familii lexicale. Citind aceste mărturii antice, descoperim că elinul παράκλητος are două semnificații, așa cum ne spune și dicționarul patristic, care își construiește explicațiile tocmai pe temeiul practicii autorilor antici: παράκλητος înseamnă „mângâietor”, dar și „mijlocitor”, „apărător” juridic.

Așadar, urmând calea indicată de dl Sabin Preda, este evident că mărturiile biblice și patristice<sup>6</sup> susțin dubla semnificație a termenului

<sup>6</sup> Închei prezentarea ocurențelor patristice pentru a nu aglomera evidențele ce indică indubitabil semnificația „mijlocitor” a cuvântului παράκλητος. Pentru că dl Sabin Preda este un iubitor al Sf. Ioan Hrisostom, îndrăznesc să-i semnalez două locuri semnificative pentru chestiunea discutată aici, ce ar merita revăzute. Primul este din *Omiliile la Epistola către Romani*, 14, 3, în care se indică rolul Duhului Sfânt de mijlocitor al învățurii, învățătură care este a Duhului către duh, predată lăuntric. Cel de-al doilea,

discutat aici. Sf. Ioan Evanghelistul, Teolog al Bisericii, utilizează termenul în ambele sensuri, așa cum ne convinge chiar traducerea Bibliei, cea aprobată sinodal. Autorii „păgâni” (Filon) recunosc și ei dubla semnificație a termenului. Creștinii primelor secole (Origen) indică și ei înțelesul îndoit al cuvântului grecesc. Iar Sf. Grigore de Nyssa, un autor ce ne vorbește cu autoritatea sfințeniei, consideră că cele două semnificații ale termenului παράκλητος sunt evidente nu numai în uzul comun al limbii grecești, ci și în Scriptură. În sfârșit, Sf. Grigore Teologul ne indică și el semnificația contestată de dl Sabin Preda: termenul παράκλητος înseamnă și „mijlocitor”, „avocat”, așa cum ne convinge explicația dată de autorul patristic.

Și dacă așa este, iar cititorul se poate convinge de aceasta recitind paginile anterioare, de ce dl Preda contestă semnificația „mijlocitor”, „avocat” a termenului παράκλητος? Mai mult, Domnia-Sa aduce în ajutor referințe din literatura teologică scrisă în limba română, care înfățișează o unică echivalare a termenului παράκλητος. Dacă ceea ce susțin, argumentat, rândurile de mai sus este adevărat, cum se face că nume de referință pentru teologia autohtonă au refuzat să ia în considerare dubla semnificație a termenului παράκλητος, dând o altă traducere decât unilateralul „Mângâietorul”? Cu certitudine nu au fost ignoranți, neștiutori ai limbii grecești: traducerile din greaca veche garantează pentru autorii citați de dl Sabin Preda. Au citit și ei aceste texte patristice (și multe altele, care indică semnificația „mijlocitor [juridic]” a termenului παράκλητος), și totuși nu au propus o altă echivalare a termenului discutat aici.

Explicația acestei practici trebuie căutată, cred, în altă parte, în modalitatea în care cultura noastră și-a creat tradiția biblică și, poate mai important, în modul în care teologul (i.e. persoana cu studii teologice) se raportează la aceasta. Altfel spus, tradiția biblică românească, sprijinită adesea pe opțiunile lingvistice ale sec. al XVII-lea, este responsabilă, prin receptarea ei ca „imuabilă”, pentru modul în care ne asumăm Scripturile inspirate și, prin reflex (pentru că utilizează de multe ori aceiași termeni),

---

din *Omiliile la Epistola către Evrei*, 16, 1, Îl amintește pe Duhul Sfânt înscriindu-L într-o serie a „mărturiilor”: așa cum Fiul a dat mărturie despre Sine, pentru noua „alianță” între Dumnezeu și om, la fel și Duhul Sfânt va fi martor, iar apostolii vor fi și ei mărturisitori, înaintea lui Dumnezeu, ai aceleiași „alianțe”. Rolul de „martor” al Duhului Sfânt este de altfel afirmat și într-unul din versetele iohaneice amintite în secțiunea 2.1, iar el presupune o lucrare iconomică a Duhului Sfânt prin actului mărturisirii, de vreme ce alianța este între Dumnezeu, pe de o parte, și om, pe de altă parte.



textele patristice, în speța noastră traducerea textului grecesc al *Ancoratus*.

Aș putea spune că suntem „mai ortodocși” decât sfinții ortodocși, decât teologii ortodocși, care nu au socotit pricină de scandal utilizarea unor tradiții biblice diferite, în același context teologic. Sf. Epifanie al Salaminei, spre exemplu, folosește o altă tradiție scripturistică decât Sf. Ioan Hrisostom, și aceasta în cazul textelor originare, grecești. Și totuși, deși inamic declarat al episcopului capitalei imperiale, nu s-a gândit să-l acuze de vreo „abatere” de la „ortodoxie” prin utilizarea unei tradiții biblice divergente. Versiunile biblice evidente în patristică sunt diferite, concurente uneori, iar dl Sabin Preda, ca biblist, știe mai bine decât oricine acest lucru.

Voi oferi aici doar un exemplu de utilizare a unei tradiții biblice „secundare”, ce este folosită de corespondenții Sf. Epifanie al Salaminei (care, la rândul său, recurge la mai multe tradiții biblice, așa cum arată traducătoarea Oana Coman chiar în *Nota asupra traducerii*, la p. 11 a volumului *Ancoratus*). Discutarea acestui exemplu este inspirată tot de către dl Sabin Preda, care, în tentativa de a oferi o imagine de ansamblu asupra propunerilor lexicale evidente în volumul *Ancoratus*, consideră că traducerea „Căpitane, salvează-ne!” a unei secvențe a versetului *Mt* 8,25, este „prețioasă”, ori chiar „hilară” (p. 215 a recenziei). Nu numai contextul, care evoca furtuna încercată de „corabia” creștină, și nevoia, resimțită acut de cei aflați pe corabie, a unui om care să conducă această corabie la liman solicitau această traducere (v. pp. 42-44 din *Ancoratus*). Chiar textul biblic, în versiunea oferită de scrierea patristică, obliga la diferență față de traducerile curente ale acestui loc. Căci în original, *Ancoratus* prezintă aici sintagma Ἐπιστάτα, σωσον, în vreme ce versiunile actuale ale *Noului Testament* grecesc, cele folosite la traducerea (ori diortosirea) Bibliei românești, prezintă o secvență diferită, Κύριε, σωσον. Nici un autor patristic nu a îndrăznit să numească „neteologice” aceste variante ale unicei Scripturi grecești; mai mult, unii autori patristici demonstrează o libertate uluitoare, pentru noi, în citarea aceluiași loc biblic. A rămâne blocat într-o anume echivalare a termenilor biblici, a refuza dialogul în privința acestora, a apăra poziții ce nu pot fi apărate nu este totdeauna cea mai bună apologie a creștinismului.

Tradiția biblică este pretutindeni conservatoare, acest lucru este bine știut (mă refer la confesiunile creștine venerabile, care își asumă acest nume): de ea depinde nu numai doctrina biblică a unei confesiuni, ci și receptarea literaturii conexe, de autoritate. De ea mai depinde limbajul

liturgic, esențial pentru orice comunitate creștină. De ea atârână și rugăciunea intimă a fiecărui creștin: presupunând că o rugăciune de toți cunoscută, psalmodiată de toți, ar fi greșit tradusă din greacă în română, cum am putea convinge de această eroare? Dacă un text fundamental, cunoscut de toți (mărturisirea de credință, spre exemplu), ar conține erori de traducere, cum am putea explica aceasta unui credincios? Astfel, discuția are și alte valențe: ce se poate pierde când ne decidem să ne asumăm exactitatea (ori adecvarea la nivelul lingvistic actual)? Care sunt riscurile spirituale, duhovnicești, ale unei asemenea operațiuni de revizuire a limbajului teologic? Însă această discuție presupune un alt subiect și cere prea mult spațiu tipografic: ea merită purtată, dar într-un alt context.

### 2.3 De ce „Mângâietorul”?

Acum, în încheierea acestei secțiuni, voi încerca să înaintez câteva ipoteze despre cauzele ce au dus la alegerea lexicală de autoritate în limbajul ecleziastic actual. Nu pot înfățișa decât ipoteze, neavând spațiul necesar pentru a le argumenta; în secțiunea a treia a acestui răspuns, atunci când voi discuta echivalarea grecescului εἰκόων în română, voi prezenta câteva argumente în favoarea uneia dintre ipoteze. Așa cum afirmam anterior, este evident „conservatorismul” stilului biblic românesc. Spre deosebire de alte spații culturale, această trăsătură este suplimentar dezavantajoasă pentru noi: dacă în alte locuri traducerile Bibliei aveau un semnificativ complement în tălmăcirile unor texte grecești (ori în traduceri din alte limbi), cazul românesc este unul aparte. Biblia este una din primele cărți traduse integral în română. De obicei acesta este un motiv de spirituală mândrie: în spațiul ortodox, prima Biblie publicată în limbă vernaculară este cea de la 1688, apărând în limba română.

Însă un avantaj aduce, ca întotdeauna, și dezavantaje. Mai întâi trebuie spus că traducerea Bibliei s-a făcut într-un context neprielnic, al unei acțiuni de traducere relativ discrete și, mai grav, într-un context cultural și teologic nestructurat, în lipsa unor tradiții intelectuale (evidente în opere scrise în limbi „sacre” ori „vernaculare”). Apoi, limba română era insuficient exersată pentru a reda nuanțat, acurat, un original care, la data redactării sale, avea drept fundal o cultură ce se manifesta în scris de cel puțin cinci secole. Lexicul limbii grecești, în perioada redactării textelor biblice în greacă, era incomensurabil mai mare decât cel al limbii române, care are prima atestare scrisă la un secol și jumătate înainte de traducerea Bibliei. Simplu spus, dincolo de inconsistența

morfologică, de indecizia sintactică, în limba română nu existau, la data traducerii, suficiente cuvinte pentru a reda originalul grec al Scripturii. De aici și dificultățile uriașe întâmpinate de traducătorii Bibliei în veacul al XVII-lea.

În al treilea rând, dar în conexiune cu ceea ce s-a afirmat mai înainte, era foarte greu de suplinit o experiență culturală și religioasă care a „hrănit” limba grecească folosită în redactarea textelor biblice. Astfel, existau, la data scrierii acestora în elină, discipline științifice, limbaje de specialitate, exista o literatură care formase gusturi și un canon literar. Existau apoi indicii ale civilității (în contrast cu cele ale sălbăticiiei, ale „barbariei”), moravuri educate, rafinate în secole de viațuire civilizată. Exista un autor considerat „inspirat”, Homer, care prilejuise o tradiție interpretativă consistentă. Mai existau instituții ale cetății, alianțe, instituții ale imperiului.

Exista cetățenie, după cum exista și un complicat sistem juridic, ce fusese exersat secole de-a rândul: termenul *παράκλητος* apare tocmai în acest context, al unor instituții juridice dezvoltate, ce cunosc și dreptul de reprezentare în fața unei instanțe. Exista o artă remarcabilă (și un limbaj rafinat al imaginii: *εἰκόν*, termenul ce va fi discutat în cea de-a treia secțiune, este doar unul din cuvintele ce o indică). Exista o filosofie venerabilă, asumată riguros, polemic uneori: atunci când Apostolul avertizează asupra pericolului adus de „filosofie”, el semnalează o practică ce avea reprezentanți prestigioși.

Ce exista în cultura de limbă română atunci când Biblia a fost tradusă pentru întâia oară? Nimic din toate acestea. Chiar dacă pare brutală, afirmația este exactă: cei ce au tălmăcit Scripturile pentru întâia oară au plecat de la un limbaj ce semnifica mai degrabă concretul, de la un limbaj dramatic limitat de preocupările, puține și fără vocația teoreticului, ale aceluia veac valah. Încercarea a fost una supraomenească, și a fost una reușită, în acest context dezarmant. Traducătorii localizau foarte bine un termen în constelația sa semantică, dovadă exercițiul de traducere evident în vechile tălmăciri ale Bibliei în română. Traducătorul îl putea asocia, spre exemplu, pe *παράκλητος* cu *παρακαλέω*, traducându-l „mângâietor”. Însă acest efort nu era suficient pentru a asigura o traducere nuanțată, necesară în cazul unui text de autoritate cu o descendență exegetică impresionantă.

Aceasta pentru că „mângâierea” era semnificată de foarte multe verbe grecești. Spre exemplu, *παραγορέω* indica aceeași acțiune de „mângâiere”, dar și pe cea de „sfățuire”. Existau apoi în greacă termeni ce

semnificau exclusiv „mângâierea”: ἐπιθάλλω, care ar fi redat foarte bine astăzi prin „mângâiere” (și doar prin el: sugestia palpabilului este prezentă aici), ori παραθάλλω, ce semnifica și el exclusiv „mângâiere”. Mai exista și compusul προσθάλλω, ce avea și el ca înțeles „a mângâia”. Ultimele trei verbe proveneau prin prefixare de la verbul θάλλω, ce semnifica și el, printre altele, „a mângâia”. Există apoi κατηγορώ, care s-ar traduce „a ogoi”, dar și ἀπομειλίσσομαι, ce are ca sens prim „a ogoi” (cu sens secundar „a expia”). În fine, παραψύχω avea, în sens metaforic, înțelesul „a consola”, ca și παραμυθέομαι. Am enumerat zece verbe grecești care semnifică „a mângâia”; echivalentele, în română, nu erau la fel de numeroase (și nici astăzi nu sunt). Nu mai adaug că verbul παρακαλέω mai indica și acțiunea de consolare, la concurență cu alte verbe grecești (cu παραυδάω, spre exemplu). Din fericire însă, semnificația „mângâietor” a termenului era una „concretă”, așa că limba română a avut un echivalent pentru aceasta.

Pentru cea de-a doua semnificație a termenului παράκλητος, cea de „avocat”, „mijlocitor” (în sens juridic), limba română era neajutorată. Termenul grecesc exista pentru că în Antichitatea elină, ca necesitate în cadrul unor proceduri judiciare bine stabilite, cu reguli clare, cu o legislație complexă, atent construită, exista și instituția „celui chemat” în ajutor atunci când trebuia să te înfățișezi într-un tribunal, adică instituția avocatului. El era cel care vorbea în locul tău, el pleda (cu mai multă iscusință decât ai fi reușit tu, lipsit de educație juridică, de o cunoaștere aprofundată a legilor, de practica elocinței) în fața celor ce judecau. El, chemat în ajutor, intermedia între instanța de judecată și partea procesuală. Pentru că era o instituție necesară în viața bine rânduită a cetății (și a imperiului), „avocatul” primește mai multe nume în limba greacă (cele mai multe formate, așa cum ne-am așteptat, pe radicalul δικ). Așadar, el era numit παράκλητος, după cum am văzut, dar și ἀρωγός (termenul avea și o secundă semnificație: „ajutor în bătălie”). Îi avem apoi, semnificând exclusiv „avocat”, pe δικαιολόγος, pe δικήγορος (uzual astăzi în neogreacă, în paroxiton), pe δικολόγος, pe δικοτέχνης (acesta îl indica pe avocatul profesionist). Și πρόδικος semnifica, printre altele „avocat”, ca și προδικαστής, προήγορος, σύνδικος. În unele contexte, și ἔκδικος putea semnifica „avocat”, ca și συνήγορος ori, mai rar,

σχολαστικός<sup>7</sup>. Realitatea civică își crease, după cum vedem, un limbaj complex.

Atunci când autorul biblic a hotărât să folosească termenul παράκλητος, el a ales cuvântul cel mai potrivit intenției sale. Dacă voia să indice, simplu, acțiunea de „mângâiere”, oferta era amplă, așa cum am văzut, iar opțiunea sa putea fi alta. Iar dacă voia să spună doar „avocat”, „mijlocitor”, limba greacă îi punea la dispoziție foarte mulți termeni, citați în aliniatul precedent. El a ales însă παράκλητος, ce semnifica atât „mângâietor”, cât și „mijlocitor”. Cred ca intenția autorului merită considerație, aceasta cu atât mai mult cu cât el este inspirat.

A transpune acest termen în limba română era însă o operație dificilă în sec. al XVII-lea, opțiunile fiind strict limitate de „oferta” lexicală disponibilă atunci. În lipsa unor instituții comparabile cu cele ale Antichității grecești, nu exista nici lexic disponibil pentru echivalare. Împărțirea dreptății nu presupunea instituții juridice aparte, cu organizare specială, cu atribuții și roluri ale actanților bine determinate. Aceasta însemna că echivalarea limbajului juridic grecesc (παράκλητος era folosit, după cum am văzut, și cu semnificația de „avocat”, „mijlocitor” juridic) nu era cu putință. Iar găsirea unui termen care să semnifice, simultan, „mângâierea” și „mijlocirea” era astfel imposibilă.

Așa că traducătorii Bibliei de la 1688 (urmași de cel al Bibliei de la 1795) au pus în text „mângâietor” ori de câte ori au găsit în greacă παράκλητος. Aceasta cu riscul (inevitabil pentru acel veac) de a nu reda nuanțat acest cuvânt grecesc, membru al unei familii semantice importante, după cum am văzut: pentru o echivalare fidelă, în context, opțiunea în limba română ar fi trebuit să surprindă atât „mângâierea”, cât și „mijlocirea” semnificate de termenul elin. Abia mai târziu, și doar acolo unde contextul l-a obligat (în prima epistolă a Sf. Apostol Ioan), traducătorul ortodox a revizuit textul și a decis echivalarea, într-o singură instanță, „mijlocitor” (deși astfel contravenea principiului îndeobște urmat în traducerile vechi, impus de observarea exegezelor patristice, acela de a oferi unui termen elin o singură echivalare, exclusivă, în română:

<sup>7</sup> Este firesc, așadar, când întâlnești în Scriptura greacă un termen ce indică „mijlocitorul” juridic, să cercetezi semnificația acestui termen apelând la familia lui lexicală: așa poți înțelege (și explica) de ce Biblia folosește un termen (παράκλητος, spre exemplu) și nu un altul, proxim semantic. Astfel de exerciții au fost evidente în exegezele scriitorilor bisericești amintiți mai sus.

traducând prin „mijlocitor” grecescul παράκλητος, el recurgea la echivalarea pe care o dăduse anterior termenului μεσίτης).

Este de înțeles, în consecință, motivul pentru care traducătorii sec. al XVII-lea au procedat astfel, traducând unilateral și universal grecescul παράκλητος prin „mângâietor”: „neputința” limbii române, dar și observarea patristicii, în segmentul său dogmatic și exegetic, îi obliga la această soluție. Atunci când Biblia a fost revizuită, s-a observat că locul scripturistic din epistola ioaneică impune o altă echivalare a lui παράκλητος; astfel a fost decisă tălmăcirea lui prin „mijlocitor”. Iată că tradiția biblică în limba română cunoaște nuanțarea, revizia: acolo unde contextul o solicită, traducerea este modificată. Din păcate, prin echivalarea „mijlocitor”, traducătorul a încălcat regula „biunivocității”, respectată de vechii traducători. Aceasta pentru că echivalarea „mijlocitorul” este uzuală pentru grecescul μεσίτης, astfel tradus în mai multe locuri ale *Noului Testament* (*Ga* 3, 19-20, *1 Tim* 2, 5, *Evr* 8, 6; 9, 15; 12, 24)<sup>8</sup>.

Astăzi aria lexicală românească este mai amplă, mai variată, dând putința unor traduceri „mai exacte”. De aici și soluția propusă: s-a considerat că este posibilă găsirea unui termen, în limba română, care să sugereze mai bine dubla semantică a termenului παράκλητος, evitând astfel și intruziunea în lexicul intermedierei evocat de μεσίτης. Traducătoarea a socotit că echivalarea „Sprijinitorul”, oferită în textul *Ancoratus*, poate sugera ambele semnificații ale termenului grecesc. Cu siguranță există și alte soluții: termenul „Paraclet”, folosit în mai multe rânduri în textul dlui Sabin Preda (care se declară totuși perfect satisfăcut

<sup>8</sup> În Biblia de la 1688 termenul παράκλητος a fost tradus, pretutindeni, ca „mângâietoriu”, în vreme ce grecescul μεσίτης, tradus curent prin „mijlocitor”, era echivalat, în aceeași versiune a Scripturii, ca „împăcătoriu”. Această practică, a traducerii unitare, este rezultatul observării unei particularități a exegezei patristice, care valorifica cu o virtuozitate uitată astăzi (până și în traducerile din patristică...) ocurențele biblice ale unui termen, apartenența acestuia la o familie lexicală, locul lui în acea familie, așa cum am văzut că procedează interpreții biblici citați mai sus. Merită remarcat faptul că analiza patristică nu mai poate fi urmărită în ediții secvente ale Scripturii. Astfel, unitatea lexicală nu este păstrată de Biblia de la 1795: παράκλητος este, la fel, „mângâietoriu”, în vreme ce μεσίτης este tradus variat, în funcție de context (*Ga* 3, 19-20 are „Solitoriu”, *1 Tim* 2, 5 echivalează „Mijlocitoriu”, *Evr* 8, 6 traduce „Împăcătoriu”, *Evr* 9, 15 are, în ediția jubiliară din 2000, editată la Tipografia Vaticană, Roma, „începătoriu” (bănuiesc o eroare de transcriere/țipar: „începătoriu” *pro* „împăcătoriu”), iar *Evr* 12, 24 echivalează „Mijlocitoriu”.

de traducerea parțială „Mângâietorul”), este și el un bun candidat la echivalare. Oricum, chestiunea merită o discuție amplă, iar echivalarea furnizată de *Ancoratus* ar putea declanșa un dialog pe această temă.

O ultimă remarcă în această „divagație”. Stilul îndeobște cunoscut de către cititorii textelor religioase este apărat, în litera lui, cu riscuri imense uneori. Oricine își poate da seama de șubrezenia unei teologii clădite pe sensuri aproximative, pe echivalări parțiale (ca în cazul tălmăcirii lui *παράκλητος*), pe termeni resemantizați (vom vedea în secțiunea următoare, cea dedicată grecescului *εἰκὼν*, ce riscuri există în scrierea teologică contemporană prin asumarea echivalării curente a termenului). O traducere excelentă pentru sec. al XVII-lea sau al XVIII-lea, dar perfectibilă în veacul nostru, apărută fără preget, fără umbră de îndoială, riscă să promoveze o viziune particulară a teologiei creștine, datorită perseverenței într-un limbaj teologic ce poate amăgi. Mai mult, acest gen particular de teologie, „de sușă limitată”, nu ar avea prea multe șanse să se întâlnească cu meditația teologică din alte medii lingvistice, care pornește adesea de la traduceri mai atente. Citind paginile scrise cu talent de către dl Sabin Preda, am putut recunoaște o metodă de evitare a acestui inconvenient (metodă foarte folosită în scrierile teologice, de altfel). Aș numi-o „asociere liberă”, și mă voi explica în continuare.

După ce afirmă că Oana Coman a tradus grecescul *παράκλητος* prin „Sprijinitorul” doar în urma unor considerente filologice (ceea ce, s-a văzut mai sus, este mai degrabă un neadevăr), dl Preda ne explică, urmând un text al pr. Constantin Coman, motivul pentru care numele Duhului Sfânt este „Mângâietorul”. Așadar, nu „mijlocitor”, nu „avocat”, nu „apărător”, ci exclusiv „Mângâietor”. Într-o secțiune consistentă a textului său, în a doua jumătate a paginii 206, recenzentul asociază numele „Mângâietorul” sintagmei „Duhul Adevărului” și, jungând acești termeni ai Bibliei, ajunge la concluzia că „a învăța este o lucrare fundamentală a Duhului”. Se afirmă apoi, într-o succesiune pe care iarăși nu am înțeles-o foarte bine, că învățarea aceasta este „realizată la nivelul simțirii, al trăirii, al experienței”. În concluzie, „Mângâietorul”, „Duhul Adevărului” învață, și învață launtric. Iar la p. 207, în continuarea acestor considerații, citim: „Așadar, lucrarea ermeneutică a Duhului Sfânt are ca rezultat cunoașterea realităților dumnezeiești, prin participarea la ele mijlocită de Duhul Sfânt” (s.m., AM). Nu „dăruiată”, nu „insuflată”, nu „oferită”, ci „mijlocită de Duhul Sfânt”.

Avem așadar, preț de o pagină, într-o succesiune ce nu îmi este clară, o serie de echivalări: pentru că este „Mângâietor” și „Duhul

adevărului”, Duhul Sfânt este Învățător, Învățător lăuntric, adică mijlocitor al adevărului. Recunosc că n-am înțeles această tranziție în rezumatul dlui Preda, iar acest tip de tranziție îl voi numi „asociere liberă”. Însă este important de observat care sunt „capetele” șirului: Cel ce este „Mângâietor” este, în cele din urmă, „Mijlocitor”, pentru că El mijlocește participarea la realitățile divine, i.e. cunoașterea. Și, imediat după ce afirmă caracterul mediator al Duhului, dl Sabin Preda continuă: „Această cunoaștere a realităților dumnezeiești, nu la nivel informativ, ci la nivelul simțirii aduce adevărata mângâiere omului”. Cercul se închide: Mângâietorul este Mijlocitor (pentru că ne intermediază „cunoașterea realităților dumnezeiești”), iar această acțiune de mijlocire ne oferă adevărata mângâiere, legitimând numele „Mângâietor” al Duhului Sfânt. Secvența se sfârșește cu un alt citat din pr. Constantin Coman, care oferă o concluzie întregii discuții (remarc aici echivalența „mângâiere”/ „binefacere”)⁹.

Ce ne spune în fapt dl Preda, care contestă vehement secunda semnificație a termenului παράκλητος, cea de „Mijlocitor”? Că Duhul Sfânt, ca Mângâietor, este Cel ce mijlocește cunoașterea. Exegeza expusă aici de dl Preda, prin conjugarea evidentă a celor două valențe ale termenului παράκλητος, poate fi explicată ori prin lectura insistentă a originalului grecesc, care duce la observarea secunde semnificații a termenului παράκλητος, ceea ce este foarte posibil în cazul pr. Constantin Coman (dl Sabin Preda nu face altceva decât să ofere un rezumat al cărții acestuia, *Erminia Duhului*), ori prin frecventarea exegezei patristice (ori postpatristice) a acestui loc, care pleacă de la altă echivalare, mai exactă, a locului sau de la o discuție aprofundată a termenului παράκλητος, exploatând ambele înțelesuri ale cuvântului.

Așadar, punând între paranteze acest procedeu, al „asocierii libere”, care poate „recupera” teologic, în unele circumstanțe, ceea ce traducerea curentă a textelor de autoritate refuză să ne ofere din pricina unei

⁹ Dacă rezumatul dlui Preda ar fi folosit, în locul clasicului (dar și parțialului) „Mângâietor”, termenul „Paraclet”, spre exemplu, explicând că el semnifică atât „mângâietor”, cât și „mijlocitor”, atunci textul pr. Constantin Coman, text redat în ultimele două paragrafe și care se dovedește atât de greoi, ar fi avut evidentă cursivitate în argumentare: „Cel ce este Paraclet, adică deopotrivă Mijlocitor și Mângâietor, ne dăruiește cunoașterea (pentru că este «Duhul Adevărului»), cunoaștere lăuntrică, căci este a Duhului către duh, și cunoaștere mediată a celor dumnezeiești, căci este Mijlocitor, și în acest fel El este cu adevărat Paraclet, oferind autentică mângâiere”. Iată cât de simple pot fi lucrurile aparent complicate!



neinspirate plasări în context, riscul major al teologiei de limbă română este „insularizarea”: plecând de la traduceri care astăzi nu mai prezintă o echivalare precisă, pe măsura limbii române contemporane, textul teologic este un loc predilect al pericolului. El poate face inutile, ori chiar eronate judecăți teologice, speculând în jurul unui termen biblic sau patristic forjat încă din sec. al XVII-lea, ce oferă doar o traducere parțială sau a fost resemnificat între timp<sup>10</sup>. Acest pericol, al „exploatării” unor termeni ce și-au schimbat înțelesul o dată cu trecerea timpului, va fi amintit, prin exemplificare, în următoarea secvență a răspunsului meu.

### 3. Εἰκόνα: „chip” sau „imagine”?

Dl Sabin Preda își continuă analiza traducerii *Ancoratus* discutând apoi despre cealaltă speță incriminantă, traducerea sintagmei κατ' εἰκόνα<sup>11</sup>. Este intuită predilecția traducătoarei pentru „echivalentul latinesc (sau din limbile moderne) al lui εἰκόνα”, după care dl Preda ne oferă un excurs în semantica termenului grecesc. Iarăși sunt utilizate

<sup>10</sup> Desigur, se pot scrie pagini tulburătoare plecând de la echivalările curente ale stilului teologic românesc: rândurile citate de dl Sabin Preda ne conving de aceasta. Comentariile pr. Dumitru Stăniloae, aplicate, cu miez, sunt un bun exemplu de practică (v. pp. 208-209 ale recenziei). Însă nu toți avem iscusința celui care, citind mii de pagini de exegeză patristică, atât greacă, cât și latină, a știut să dea chip autohton tradiției. În această situație, când graba, neatenția pot produce erori grave, apropierea literaturii patristice este esențială pentru înțelegerea mizelor scrierii revelate. Se știe încă din Antichitate că un text poate spune orice: cititorul este suveranul sensului. Și Scriptura se poate traduce, chiar defectuos, fără ca ea să fie golită de înțeles. Ba mai mult, ea poate naște, chiar într-o variantă eronată, o consistentă tradiție exegetică, care comunică intern (i.e. cu celelalte scrieri de același tip) foarte bine. Numai că astfel ne vom prezenta nepregătiți în fața unui text revelat: vom asuma Scriptura fără a înțelege efortul patristic, al tradiției de toți invocate. Și un prunc poate simula scrierea, observând mecanica mâinii unui adult. Numai că rezultatul efortului nu va fi cel așteptat: doar răbdarea, școlirea îndelungată îl vor face să scrie cu adevărat. Nu comentariul nostru grăbit este cel corect, ci acela care apare după istovitoare învățare a lecției patristice: abia atunci vom cunoaște care este semnificația termenului biblic, abia atunci vom putea comenta cum se cuvine textul Scripturii. Doar astfel putem evita „pseudomorfoza” patristicii, atât de facilă, prin urmare atât de ispititoare.

<sup>11</sup> Nu voi socoti grafia utilizată de dl Preda (καθ' εἰκόνα) un impediment în discuție, chiar dacă această neinspirată grafie predă, din greșeală, un alt înțeles al faimoasei sintagme grecești (καθ' εἰκόνα) chiar există în limba greacă, dar semnifică altceva decât prepoziția κατά, fiind un adverb). Doar un om foarte aspru ar fi considerat această grafie (repetată și iarăși repetată: pp. 210, 213, 214) drept descalficantă pentru un cunoscător al limbii eline. Iar eroarea în accentuarea termenului εἰδωλον (ce apare de două ori la p. 210) trebuie să se fi datorat tiparului (ori poate fontului grecesc utilizat).

două referințe, Vanca Dumitru (p. 210) și J. J. Wunenburger (p. 211), care descriu semantica anticului εἰκών și a latinescului „imago”, susținându-se că „imago” aduce un plus de „abstractizare” față de εἰκών, ceea ce îl descalifică în traducere<sup>12</sup>.

Mai este amintit și termenul „icoană”, discutându-se și despre etimologia lui „imago” (în mod neașteptat, dl Preda invită cititorul, în mai multe rânduri, să consulte dicționare, ba chiar și dicționarul patristic repudiat în prima parte a recenziei, acordând astfel prezumție de autoritate operelor lexicografice: ca unul ce a respins vehement utilizarea vreunui dicționar în decizia asupra echivalării adecvate, și aceasta încă de la p. 205, dl Preda zădărnicește acum speranțele celor ce vedeau în darul glosolaliei singura soluție de apropiere a limbii în care au scris Părinții greci). La p. 213, după redarea fragmentară a unui pasaj important din Sf. Ioan Damaschinul, dl Preda livrează două citate (pr. Dumitru Stăniloae, Paul Evdokimov) ce confirmă substratul existențial (și intuiția autohtonă extraordinară, care, alegând acest termen, pune în evidență acest substrat) al termenului „chip”. În final este evocat și textul *Ancoratus*, care, în traducerea discutată, ar trebui clarificat în unele secvențe, considerate eronate prin sugestiile ce le-ar putea isca. Pasajul dedicat

<sup>12</sup> O întâmpinare face dl Preda atunci când constată că „imagine”, în română, este foarte aproape de „imaginar”, sugerând astfel fictivul (p. 212). Pentru a fi onești, trebuie să spunem că și grecescul εἰκών indică uneori și ceea ce este ireal, semnificând simpla „imagine creată de minte”, și aceasta chiar în „filosofia greacă”, amintită de dl Preda la p. 210. Acest sens este decelabil la Platon (*Respublica*, 588b, *Philebos*, 39c), dar și la autori creștini, e.g. Clement Alexandrinul, *Stromata*, 2, 20, *Paedagogus*, 2, 2, Dionisie Areopagitul, *De caelesti hierarchia*, 2, 2 [13]. Iată un pasaj din Sf. Maxim Mărturisitorul, ce indică aceeași funcție „imaginară” a termenului εἰκών (pasajul numește tipurile de nepătimire, așa că este foarte potrivit discuției noastre): «Πρώτην ἀπάθειαν λέγει, τὴν πρὸς ἁμαρτίαν τοῦ σώματος κατ' ἐνέργειαν ἀνέπαφον κίνησιν· δευτέραν δέ, τὴν κατὰ ψυχὴν τῶν ἐμπαθῶν λογισμῶν τελείαν ἀποβολήν, δι' ἧς τῶν παθῶν ἀπομαραίνεται κατὰ τὴν πρώτην ἀπάθειαν κίνησιν, ἐξάπτονας αὐτὴν πρὸς ἐνέργειαν οὐκ ἔχουσα τοὺς ἐμπαθεῖς λογισμούς· τρίτην δέ, τὴν περὶ τὰ πάθη τελείαν τῆς ἐπιθυμίας ἀκινήσιαν, δι' ἣν καὶ ἡ δευτέρα γίνεσθαι πέφυκε, τῇ τῶν λογισμῶν καθαρότητι συνισταμένη· τετάρτην δέ λέγει ἀπάθειαν, τὴν κατὰ διάνοιαν πασῶν τῶν αἰσθητῶν φαντασιῶν τελείαν ἀπόθεσιν καθ' ἣν ἡ τρίτη τὴν γένεσιν εἴληφεν, οὐκ ἔχουσα τὰς φαντασίας τῶν αἰσθητῶν εἰδοποιούσας αὐτῇ τῶν παθῶν τὰς εἰκόνας» (*Capita theologica et oeconomica*, 3, 52). De vreme ce grecescul εἰκών are și această semnificație, nu ar trebui să repudiem „imaginea” românească, ca una ce sugerează (și) „imaginarul”: aici termenul românesc nu aduce nimic în plus față de termenul grecesc.

acestei chestiuni se încheie cu observația, justă de altfel, că traducerea termenului εἰκών prin „chip” ar fi asigurat o bună comunicare a acestui text patristic cu restul textelor teologice traduse în română.

În observațiile amintite până aici dl Preda răspunde notei 39 (p. 345) din *Ancoratus*, în care traducătoarea își explică opțiunea pentru o nouă echivalare a termenului εἰκών. Voi cita nota integral, pentru ca cititorul să înțeleagă mai bine obiecțiile recenzentului:

„Am operat o modificare semnificativă a traducerii tradiționale *după chipul și asemănarea Noastră*, cu toate că această traducere este bine înrădăcinată în mentalul colectiv. Modificarea ei ni s-a părut imperios necesară nu doar pentru a păstra fidelitatea față de original, dar și pentru a pune în valoare termenul grec εἰκών («image», ca reprezentare a realității materiale sau spirituale), a cărui semantică este obscurizată de echivalarea cu românescul «chip» (sensurile actuale ale acestui cuvânt nu mai lasă să transpară semantica originalului, trimițând în plus la o noțiune «mai concretă» decât εἰκών, care este mai degrabă abstract). Această ajustare de traducere se dovedește a fi utilă mai ales pentru a face inteligibilă argumentația epifaniană care se bazează tocmai pe sensul, abstract, al termenului εἰκών (vezi și cap. 55-57)”.

În fapt, așa cum înțeleg eu obiecțiile dlui Sabin Preda, Domnia-Sa insistă asupra a două idei. Prima este că termenul εἰκών „se raportează mai mult la o formă vizibilă raportată la o experiență senzorială trecută, prezentă sau viitoare”, în vreme ce „imago”, sursa „imaginii” autohtone, este „mai abstract”, așadar nu este un bun echivalent al lui εἰκών (p. 210). Cea de-a doua obiecție este rezultatul observării profitului adus, în exegeză, de concretul „chip”, care obligă la o lectură existențială, sugerată încă de Sf. Ioan Damaschinul și afirmată de pr. Dumitru Stăniloae și Paul Evdokimov. În această echivalare, de tradiție, este impusă „cu necesitate nuanța modului de existență personală, în relație directă cu arhetipul”, în vreme ce „traducerea prin *image* este eronată și viciată în mod gratuit” (p. 213). În prima chestiune dl Preda săvârșește o eroare de argumentare, iar în cea de-a doua o eroare de perspectivă.

### 3.1 Erorile domnului Sabin Preda

Atunci când dl Preda afirmă că, în Antichitate, termenul εἰκών se raportează predilect la o formă vizibilă, Domnia-Sa are dreptate. Însă dl Preda pare a acredita ideea că εἰκών, aflându-se de obicei într-o materie,

este totdeauna „material” (o eroare de argumentare ce ar putea fi trecută în clasa „pars pro toto”, ce ia partea drept întreg și apoi construiește un discurs pe temeiul acestei identificări, evitând să amintească evidențele care se opun premiselor arbitrar stabilite)<sup>13</sup>. Continuarea este limpede: fiind material, εἰκὼν și-ar găsi în mod miraculos echivalentul românesc în „chip”, care induce și el ideea materialității. Numai că raționamentul este abuziv (și concluzia eronată) de vreme ce „paradigma”, „modelul” care justifică numele de εἰκὼν, poate fi materială sau spirituală, ca și εἰκὼν, ce poate fi material sau duhovnicesc, spiritual. Că judecata dlui Preda este parțială (acreditând doar un εἰκὼν ce reflectă, în materie, materia) ne încredințează multe pasaje din literatura exegetică a creștinismului.

Origen, „ereticul”, și Sf. Epifanie al Salaminei, „ortodoxul”, sunt, în această chestiune, în deplin acord (în pofida deosebirilor evidente dintre ei). Origen se întreabă, într-o scolie la Facere, dacă ceea ce numește Scriptura „după chip” (sau „după imagine”) se află în trup sau în suflet: „Mai întâi trebuie discutat în ce loc este așezat ceea ce se numește *după chip*: în trup sau în suflet?” (Origen, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, col. „Tradiția creștină”, nr. 1, p. 523). Este evident că εἰκὼν poate fi în suflet sau în trup: aceasta ne-o spune un autor care desparte hotărât între trup și suflet, cel de-al doilea fiind considerat preexistent materiei, netrupesc. În consecință, grecii recunoșteau în εἰκὼν o realitate ce poate sălășlui fie în „material”, fie în „spiritual”.

Iată ce spune, în aceeași chestiune, Sf. Epifanie al Salaminei, care nu poate fi considerat origenist:

«Nu negăm că toți oamenii sunt *după imaginea lui Dumnezeu*. Însă nu iscodim cum anume [este] *după imagine*. Noi nu considerăm că este *după imagine* ceea ce a fost plăsmuit [i.e. trupul] sau sufletul sau mintea sau virtutea. Sunt multe lucruri care mă împiedică să spun aceasta. Însă nu spunem nici că trupul ori sufletul nu sunt *după imagine*».

Iar Sf. Epifanie continuă:

<sup>13</sup> Citită în alt registru, eroarea subiacentă textului dlui Preda pleacă de la premisa că semnificația unui termen, în dominanta observată la un moment dat, în Antichitate în cazul nostru, se păstrează neschimbată de-a lungul timpului. Despre aceasta se va discuta mai mult în secțiunea 3.2, într-o altă speță, e drept, cea a limbii române.

«Există așadar în om acel ceva *după imagine*, însă numai Dumnezeu știe cum este. Iar dacă ai spune că l-a făcut pe om *după imagine* și ai gândi că acesta este trupul, iar Dumnezeu este nevăzut, necuprins, incomprehensibil, atunci cum este posibil ca ceea ce este văzut, cuprins și tangibil să fie imagine a ceea ce este nevăzut și necuprins?» (*Ancoratus*, 55, p. 181).

Din pricina spațiului tipografic limitat, citarea se oprește aici: analiza Sf. Epifanie continuă și în secțiunea 56 a tratatului, iar cititorul este invitat să o parcurgă.

Și pentru că dl Preda amintește semnificațiile termenului εἰκόν, cele indicate de Sf. Ioan Damaschin, insistând că însăși clasificarea oferită de autorul patristic „accentuează tocmai această nuanță personală (adică în relație) a existenței cuiva” (p. 212), voi urma și această sugestie, îndreptându-mă spre autorul indicat; aceasta cu atât mai mult cu cât Sf. Ioan Damaschin este singurul autor patristic citat în recenzie (cu excepția Sf. Epifanie al Salaminei, desigur).

Mai întâi este relevantă pentru discuția noastră definiția pe care Sf. Ioan Damaschin o livrează termenului εἰκόν. Dl Preda nu o oferă, însă cred că ea este importantă, așa că o voi aminti aici. Iat-o: «asemuirea ce întipărește un model și prezintă o diferență față de acesta» (*Orationes de imaginibus*, 1, 9; v. și definiția similară din 3, 16). Aceasta este definiția oferită termenului εἰκόν de autorul invocat chiar de dl Preda: rămâne ca cititorul să constate dacă în definiția dată de Sf. Ioan Damaschinul încapere vreă „nuanță personală” sau vreă „nuanță de existență personală” (ori de „materialitate”, așa cum se susține).

Apoi, Sf. Ioan Damaschin enumeră șase tipuri de εἰκόν: dl Preda amintește doar două dintre ele. Dacă le-ar fi amintit pe toate și ar fi fost nevoit să aleagă un termen comun pentru a indica, în limba română, cele șase realități (așa cum se întâmplă în limba greacă), ar fi fost constrâns, cred, să renunțe la „chip” și să caute alt termen (s-ar putea potrivi oare termenul „chip”, în semnificația sa curentă de astăzi sau în cea afirmată de dl Preda, ce insistă, la p. 210, că εἰκόν „se referă la ceva foarte palpabil”, atunci când Sf. Ioan Damaschin face discuție despre al doilea tip de εἰκόν, în *Orationes de imaginibus*, 1, 10, respectiv 3, 19?).

Să ne întoarcem însă la textul dlui Preda: după ce a susținut, în pp. 210-211, profitul imens adus de echivalarea „chip” (ea sugerând, ca și εἰκόν în greacă, caracterul „palpabil” al realității numite), același recenzent ne spune că, având și o vocație existențială, termenul „chip”

indică existența personală (pp. 212-213). Și, pentru a exemplifica, ne este oferit ca argument primul tip de εἰκόων, așa cum îl recunoaște Sf. Ioan Damaschin, „cel natural, în cadrul aceleiași firi”. Urmând textul Sf. Ioan Damaschin, dl Preda ne spune apoi că Fiul este „chip/icoană de aceeași natură a lui (și cu) Dumnezeu” (p. 212). Formulând concluzia celor afirmate, Fiul lui Dumnezeu, „chip” fiind, are existență personală, dar și „palpabilă” (pe temeiul celor afirmate de dl Preda la pp. 210-211 ca semnificând termenul „chip”), fiind consubstanțial cu Tatăl (nu cu „Dumnezeu”, așa cum ar rezulta din ceea ce scrie dl Preda la p. 212: textul patristic este aici lămuritor, evitând o confuzie dăunătoare<sup>14</sup>). Iată rezultatul apologiei echivalării tradiționale a termenului εἰκόων!

Aminteam și despre eroarea de perspectivă pe care dl Preda o săvârșește în argumentare. El contemplantă aura „existențială” a termenului „chip”, încercând să ne convingă de utilitatea acesteia. Este evidentă cititorului sursa acestei lecturi „existențiale” a terminologiei teologice curente a limbii române. Ar trebui însă afirmat, iar aici dl Preda va fi cu siguranță de acord, că un argument „circumstanțial” nu poate fi considerat un argument decisiv. Perspectiva „existențială” din care citește dl Preda acest termen este una datată istoric, și în consecință accidentală.

Nu voi întreba care este relevanța teologică a unui discurs ce pleacă de la premise exogene, filosofice (chiar dl Preda face amintire undeva, în textul său, de „filozofarea pe cuvinte”), nu voi invoca lipsa acută de literatură teologică patristică în limba română, care dă posibilitatea unor asocieri de idei ce altfel nu ar rezista. Nu voi reclama nici măcar schimbarea de proiect filosofic adusă de modernitate, care este centrată pe individul uman, singurul care „există” în sens plenar. Voi semnală doar riscul apelului la o doctrină circumstanțială: dacă în perioada interbelică existențialismul era o filosofie *en vogue*, asigurând conectarea la o tematică acută, astăzi problematica filosofică este diferit orientată. Sunt

---

<sup>14</sup> De fiecare dată când Sf. Ioan Damaschin evocă în argumentare situația Fiului, de imagine a Tatălui, el utilizează un loc biblic (*Col 1, 15*), care afirmă că Fiul este imaginea „nevăzutului, τοῦ ὁρατοῦ, Dumnezeu”. Apoi, coroborând mai multe locuri biblice, Sf. Ioan Damaschinul ne oferă identificarea acestui „nevăzut Dumnezeu”: El este Tatăl. Dl Preda consideră, în textul său, că Fiul este „chip/icoană de aceeași natură a lui (și cu) Dumnezeu” (p. 212), fără a adăuga adjectivul biblic clarificator, zădărnici astfel posibilitatea corectei înțelegeri a teologiei „imaginii”, fundată scripturistic. Adaosul dlui Preda, „și cu”, plasat între paranteze, încearcă să evite eronata înțelegere a doctrinei biblice (și patristice) a Treimii, însă ea nu are suport: rămâne de aflat locul biblic în care Fiul este indicat ca fiind „chip cu Dumnezeu”.

sigur însă că vor exista teologi care ne vor înfățișa cu succes, în anii ce vin, teologii „feministe”, „deconstructiviste”, „postmoderniste”. Dacă acest dialog ar fi avut loc în sec. al XIX-lea, dl Preda nici n-ar fi putut utiliza acest argument. Mă încumet să afirm că peste un secol relevanța „existențială” a termenului „chip” va fi tot atât de puțin remarcată, în comentariul teologic, ca uzul aristotelic (filosofic așadar) al termenului δύναμις.

Însă dl Preda formulează cu dibăcie un alt argument, cel al probei „temporale”, trecută în mod evident de termenul „chip”. Așadar, selecția realizată de Biserică, atunci când a decis ca termenul „chip” să echivaleze grecescul εἰκόων, a fost una inspirată, termenul propus demonstrându-și vitalitatea prin chiar „vechimea” lui. Dar mai bine să citim rândurile dlui Preda:

„În mod natural m-am întregat de ce oare în Biserica Ortodoxă Română și teologia românească nu s-a preferat până acum nici echivalentul latinesc, nici cuvântul grecesc însuși, ci un cuvânt de o cu totul altă rezonanță, ale cărui sensuri și familie de cuvinte sunt mult mai cuprinzătoare decât *image* sau *icoană*” (p. 210).

Întrebarea mi se pare legitimă și voi încerca, în rândurile următoare, să-i schițez un răspuns.

### 3.2 De ce „chip”?

Este o imensă eroare să consideri că alegerea termenului „chip” s-a făcut în condițiile limbii române de astăzi. Așa cum aminteam în secțiunea 2.3, limba română a sec. al XVII-lea oferea dramatic de puține soluții de echivalare pentru un termen tehnic al limbii grecești. Cauzele au fost amintite acolo: o limbă ce reflecta cel puțin cinci secole de cultură scrisă, care cunoștea canonul literar, gramatical, artistic, filosofic, ce statornicise genurile literare, disciplinele științifice, și aceasta într-o limbă obișnuită cu abstracția, o lume a civilizației ce avea ca pilon cetatea, orașul, cu instituțiile sale, cu practicile sale, nu putea fi cuprinsă într-o limbă vernaculară, ce indica dominant imediatul și practicul, fără instituții compatibile, fără practici intelectuale asumate disciplinat.

Biserica a făcut într-adevăr o alegere în sec. al XVII-lea, o alegere circumstanțiată, așa cum este orice alegere a noastră. Așa că opțiunea sec. al XVII-lea pentru „chip” a fost într-un totu legitimă. Este însă discutabil dacă astăzi „chip” este cea mai bună alegere. Măcar pentru faptul că de

atunci au trecut patru secole. Pentru a explica acest lucru, este nevoie de o paranteză istorică, care să privească diacronic terminologia posibil implicată. Chiar dacă acest pasaj filologic va fi mai arid, el trebuie parcurs pentru a înțelege de ce traducătorii sec. al XVII-lea (dar și întreaga perioadă premodernă) au considerat, pe bună dreptate, că echivalentul cel mai bun pentru grecescul εἰκόν este „chip”.

Familia lexicală formată de la radicalul grecesc εικ- este mai amplă decât lasă să se înțeleagă dl Sabin Preda în finalul paginii 210 (unde mai este amintit, alături de εἰκόν, un singur verb, εἰκονίζω). În fapt, mai există, în aceeași familie lexicală, un substantiv εἰκασία, ce semnifică „asemănare” (în sensul curent, uzual astăzi, al termenului), „reprezentare”, apoi εἰκασμα și εἰκόνισμα, adică „obiectul ce rezultă în urma unei asemănări”, εἰκαστής, care înseamnă „cel ce reprezintă, portretizează”, εἰκαστικός, adjectiv ce semnifică „legat de reprezentare, de copiere”, εἰκαστός, care înseamnă „înțeles printr-o imagine”, εἰκελος, care semnifică „asemănător”, εἰκονικός, ce indică „reprezentarea unei figuri”. Trebuie amintit, în final, un lung șir de termeni derivați de la εἰκόν (fie diminutivi, εἰκονίδιον, εἰκόνιον, fie compuși ce utilizează alte rădăcini comune în compunere: γραφ-, λογ-, μορφ-, ποι-, aceștia din urmă foarte numeroși).

Mai există un verb ce utilizează aceeași rădăcină εικ-, εἰκάω, ce semnifică „a reprezenta”, „a copia”, „a figura”, „a compara”. L-am amintit și pe acesta pentru că este prezent în Biblie (*Sol* 8, 8; 9, 16; 19, 18), alături de un compus al lui, ἀπεικάω (*Sol* 13,13). Încercați să îndepărtați din definițiile anterioare termenii intrați în limba română după 1850 („imagine”, „reprezentare” etc.) și să explicați (și apoi să echivalați) acest lexic foarte elaborat, fundat pe radicalul εικ-, lexic ce este semn al unei civilizații aparte, doar prin intermediul autohtonului „chip”, reținut de traducătorul premodern pentru echivalarea lui εἰκόν și considerat de dl Preda capabil, prin familia sa de cuvinte, de redarea întregii familii lexicale a cuvântului elin. Rezultatul obținut este suficient pentru a constata lipsa de productivitate a termenilor prestigioși (cum este „chip”) și necesitatea amplificării lexicului imaginii. Dar mai bine să vedem care era situația lexicului „aparitiei” vizuale în limba română veche.

Pentru acest lexic (foarte bogat și nuanțat în greacă, după cum am văzut), opțiunile traducătorului premodern erau foarte puține. Ele corespundeau, așa cum am văzut, unei deficiențe (culturale, artistice) a fondului autohton care nu putea fi suplinită prin nici un efort de



traducător (de vreme ce el se străduia să ofere cititorului un text inteligibil, recursul la metoda facilă a transliterării nu era posibil). Traducătorul avea așadar la dispoziție puține cuvinte care să echivaleze lexicul grecesc al „imaginii”; atunci când a fost pus în fața termenului εἰκών, alegerea lui a implicat câțiva termeni: „chip”, „icoană”, „înfățișare”, „față”, „obraz”. Aceasta era, în mare, oferta limbii române pentru echivalarea lui εἰκών în perioada premodernă. Consultând dicționarul academic al limbii române, vom afla ce semnificații a primit acest lexic limitat, premodern, al „apariției” vizuale.

Înainte de toate trebuie spus că articolul atașat termenului „chip” este, raportat la ceilalți termeni amintiți, cel mai complex (v. *Dicționarul limbii române*, litera „C”, București, 1940). Lexiconul amintește mai întâi semnificațiile concrete: „chip” semnifică „înfățișare” prinsă într-un tablou, „icoană” (acest înțeles al termenului este evident încă din *Pravila moldovenească*). Cuvântul mai desemnează, încă din literatura română veche, „planul clădirii” sau „planul cetății” (atestări la Dosoftei, în sec. al XVII-lea). În final, Varlaam atestă și semnificația „statuie”.

Același termen, „chip”, mai semnifică (de această dată mai puțin „concret”) „înfățișare”, „aparență”, „figură” (cu atestări la Coresi și Dosoftei), dar și o nouă serie de realități: „apariție”, „vedenie”, „arătare”, „imagine” (pentru această semnificație v. pasajul din Dosoftei, *Viețile Sfinților*, 17: «I s-au arătat chipul svintei cruci»). Apoi, termenul „chip” mai semnifică „făptură”, „ființă”, „statură” (cu atestări în Biblia de la 1688), „expresie a feței”, „înfățișare” (semnificație decelabilă încă la Coresi).

Apoi, în *Mineiul* din 1776, este atestată semnificația „față”, „obraz”, „figură”, care este cea uzuală astăzi (și care induce o pregnantă notă de „materialitate”, despre care s-a tot amintit). De menționat, după același dicționar, că termenul „chip”, urmând etimonul ungureasc „kép” (din păcate, nici acest cuvânt, „chip”, nu este neaoș, el nefăcând parte din prezumtivul lexic „dacic”, alături de „mazăre”, „viezure”, „barză”, „brânză”, și nici din lexicul latin păstrat în română: este, ca și „imagine”, un împrumut dintr-o limbă vernaculară), semnifică, alături de termenii „față” și „obraz”, și „persoană” ori „ființă” în limba română veche.

În aceeași perioadă, a limbii române vechi, sunt atestate și alte înțelesuri ale termenului „chip”, importante pentru observarea percepției asupra „abstracției” implicate de el. „Chip” semnifică „model”, „exemplu”, „pildă” în *Codicele Voronețean*, dar și „imagine”, „reprezentare”, „simbol”, „înțeles”, „sens” (câteva atestări pentru aceste semnificații: în

*Evangeliiarul* lui Coresi întâlnim sintagmele «chipă era celui de porumb», «chipulă veacului acestuia», «acoperiia chipulă cuvintelor», iar în *Pravila de la Govora* avem atestarea «ești chip al lui Dumnezeu». În fine, termenul mai semnifică „semnul (făcut cu mâna)”, ori „punctul de vedere”, ori „fel de a se înfățișa” (neglijez aici folosirea termenului în diferite locuțiuni uzuale).

Vedem așadar că termenul „chip”, în perioada premodernă, a avut alt uz decât cel cunoscut de către noi. Dicționarele explicative ale limbii române contemporane ne spun că astăzi „chip” înseamnă „față”, în principal. Or, această semnificație ce „personalizează” (și astfel invită la „existențialism”...) este atestată relativ târziu, după ce „chip” fusese preluat ca echivalent al grecescului εἰκόων în traduceri teologice de autoritate (Biblia de la 1688). Atunci când s-a decis echivalarea prin „chip” a cuvântului elin, termenul românesc semnifică „icoană”, „planul cetății”, „aparitiie”, „imagine”, „model”, „simbol”, „înțeles”, „făptură”, „statură” etc.. Era un termen cu o semantică amplă (datorată lexicului extrem de limitat al limbii noastre), care aduna înțelesuri dintre cele mai diverse, imposibil de pus astăzi sub un singur cuvânt în limba română. Mai mult, era cel mai „abstract” termen din grupul ce indică generic apariția „vizuală”. Dar pentru aceasta trebuie să privim și ceilalți termeni premoderni care țineau de acest grup (informațiile sunt preluate din același *Dicționar al limbii române*, apărut sub egida Academiei).

Termenul „icoană” semnifică „tabloul pe care sunt zugrăvite figuri” sau episoade ale istoriei biblice, așadar ceea ce înțelegem curent prin acest termen. Totuși, în limba română veche, substantivul „icoană” mai indica și „înfățișarea”, „chipul” (v. Dosoftei, care folosește în *Viețile Sfinților* sintagma «să neștine ți-ar suduē icoana obrazului», cu atestări ale aceleiași semnificații la Dimitrie Cantemir).

Termenul „obraz” semnifică „partea anterioară a trupului omenesc (mai rar a animalelor)”, cu atestări în *Palia* din 1581 («obrazul lui Laban»), în traducerea *Istoriilor* lui Herodot (1645), la Nicolae Costin. Termenul mai indica „înfățișarea”, „chipul” (atestare la Cantemir), „pildă”, „exemplu” (în *Noul Testament* din 1648, unde găsim sintagma «obrazu preemiți», care înseamnă, în limba română de astăzi, „luați pildă”). Mai avem mărturii despre semnificațiile „imagine”, „icoană” (cu atestări la Dosoftei, Mihail Moxa). Apoi, „obraz” indica „părțile feței”, așa cum este înțeles curent termenul astăzi. În fine, „obraz” putea semnifică „persoană”, „ins”, dar și „stare socială”, „condiție socială”.

Termenul „înfățișare” semnaleză „fapta de a se ivi înainte, în fața cuiva” (cu atestări la Conachi și Negruzzi).

În sfârșit, termenul „față” semnifica, în sens propriu, „partea dinainte a trupului omenesc”, „partea dinainte a unui corp”, „om” și „personagiu înalt”. În sens figurat, termenul „față” poate indica o „expresie a feței”, o „culoare”. Prin extensie sunt atestate și alte semnificații ale cuvântului: el indică un „joc” anume al copilăriei, aproape uitat astăzi, „partea din față a unui obiect”, „partea de deasupra”, „acoperitoarea”, „partea frumoasă” a unui lucru, dar și „pagina”, „partea întoarsă spre privitor (sau opusă privitorului)”.

După acest lung excurs filologic, putem formula câteva concluzii. Mai întâi, este evident că termenul „chip” a intrat în lexicul tehnic (teologic) al limbii române atunci când limba română se înfățișă cu totul altfel decât am putea crede. Vocabularul limbii române era dramatic limitat, așa că semnificațiile termenilor grecești (latinești, slavonești) se aglutinau până la a construi semnificații paradoxale unui unic termen. Cuvântul „chip” nu face excepție: în familia de cuvinte ce indică generic „imaginea”, el este „cel mai abstract”, iar acest lucru, înțeles ca disponibilitate spre abstracție, a condus alegerea traducătorului. Așadar, când a hotărât ca echivalent al grecescului εἰκών termenul „chip”, traducătorul a preluat cel mai generos termen, cel care avea cea mai bună experiență a abstractizării. În fapt, nu conta ce semnificase termenul până atunci: înțelesul teologic îi era dat de semnificația termenului grecesc, care se „grefă” pe lexemul românesc. Traducătorul nu a făcut altceva decât să aleagă termenul cel mai disponibil semantic pentru a-i atașa semnificațiile grecescului εἰκών. Iar acest termen, ales în sec. al XVII-lea de către traducătorii Bibliei, a fost „chip”.

În al doilea rând, trebuie să concedem că semnificația termenului „chip” s-a modificat: aria semantică s-a restrâns semnificativ, termenul indicând astăzi „față”, respingând astfel „abstracția” pe care „chip” o conținea în sec. al XVII-lea<sup>15</sup>. Cauza acestei restrângeri de semnificație (a

<sup>15</sup> În fapt, resemantizarea suferită de termenul „chip” a însemnat îngustarea câmpului său semantic: termenii moderni au „decupat” din acest câmp abstracția, „chip” rămânând cu povara concretului. Un alt indiciu al „extenuării” termenului „chip” în modernitate este și recursul rarism la acesta pentru indicarea unor noi realități: dacă în perioada premodernă el primise numeroase semnificații, așa cum s-a văzut, modernitatea îl va folosi o singură dată, și doar provizoriu, tocmai la începutul intervalului. Astfel, „chip” va semnifica „poza”, „fotografia”, însă această semnificație va fi și ea „preluată” de alte cuvinte, sub presiunea termenilor recent împrumutați.

resemnificării) o constituie procesul de modernizare a spațiului românesc după 1850. Însă nu instituțiile moderne interesează, nu adoptarea unor forme specifice de cultură, nu apariția disciplinelor științifice, nu crearea limbajelor de specialitate sunt importante, cât impulsul dat, prin toate acestea, dezvoltării vocabularului limbii române. Paradoxal, la noi abia modernitatea, prin infuzia sa lexicală, își poate propune să acopere cantitativ aria lexicală a limbilor clasice, greaca și latina. Astfel, prin amplificare, lexicul limbii române poate găzdui mai bine o traducere din limbile „sacre”. Iar această nouă echivalare devine obligatorie atunci când vechiul termen s-a resemantizat, ajungând să indice altceva decât acum patru secole.

Or, esențialul termenului εἰκών stă, așa cum am văzut din definiția dată termenului de Sf. Ioan Damaschinul, în faptul că el este reflectare a altceva, a unei paradigme, a unui model (altfel, terminologia „vizibilului” este foarte amplă în greacă). Pentru aceasta se numește εἰκών, adică „image”, „reflectare” a ceva; altfel s-ar numi, simplu, εἰδωλον, εἶδος, ἰδέα, μορφή etc.. Întreb: această notă esențială a termenului εἰκών, cea de reflectare a paradigmei, este redată, în limba română de astăzi, prin termenul „chip”? Mă tem că nu. Termenul „chip” și-a restrâns dramatic aria de semnificare: el înseamnă astăzi, în mod fundamental, „față”, „înfățișare”, „persoană”, „trăsături”. Aria „abstractă” a cuvântului a dispărut, așa cum și ideea esențială, cea de reflectare a unui model, s-a pierdut. Și atunci care ar fi cea mai bună soluție pentru echivalarea grecescului εἰκών, în condițiile lexicale de astăzi? Traducătoarea volumului *Ancoratus* și autorul acestor rânduri consideră că termenul „image” este cel mai bun candidat pentru echivalare: el păstrează, fundamental, ideea de asemănare cu paradigma, cu modelul. Pentru a argumenta aceasta voi apela iarăși la *Dicționarul limbii române*, editat de Academia Română. Lămuririle date acolo vor convinge de oportunitatea acestei echivalări.

Dicționarul ne spune că termenul „image”, care a intrat în lexicul limbii odată cu modernizarea culturală (ceea ce înseamnă că nu reprezenta, pentru traducătorii sec. al XVII-lea, o posibilă opțiune pentru echivalarea grecescului εἰκών, așa cum pare a susține dl Preda la p. 210 a recenziei sale), preia semantica latinescului „imago”. În ordine fizică, „imagea” semnifică „reprezentarea unui obiect în apă, în oglindă”, ceea ce în limba română veche se indica prin „chip”. Apoi, termenul „image” semnifică „reproducerea formei unui obiect”, „efigia”, „portretul”, „figura”, „icoana”. Prin extensie, „image” va ajunge să indice „scena”,

„tabloul”, „priveștiștea”. Abia ulterior, așadar, „imagine” ajunge să semnifice „reprezentare a obiectelor și a personajelor în mintea noastră”, și aceasta pe baza impresiilor primite prin simțuri, iar apoi „reprezentare mentală independentă de simțuri”, întemeiată doar pe închipuire. Ultimele două semnificații ale termenului, ne spune dicționarul, sunt specializate: „expunere figurată” (în filologie) și „idee” (în logică). Importantă în această definiție de dicționar este sugestia „reprezentării”: imaginea stă pentru altceva, pentru un model, văzut ori nevăzut (cu excepția ultimelor trei semnificații rânduite de dicționar). Atâta timp cât „imaginea” este, constitutiv, reflectare, reproducere a unui model, ea este traducerea potrivită pentru grecescul εἰκόν.

Aceste chestiuni, chiar dacă pot fi considerate „strict filologice”, sunt importante pentru articularea unei concepții asupra traducerii textelor vechi, a celor biblice și patristice. Înțelegerea unui text nu este posibilă atâta vreme cât lexicul acestuia este obscur, și aceasta din pricina trecerii timpului, care a desemantizat (ori resemantizat) termeni esențiali. „Chip” era alegerea perfectă în circumstanțele sec. al XVII-lea. Astăzi, din pricini evidente, cred, el nu mai poate reprezenta grecescul εἰκόν. Prin urmare, trebuie propusă o altă echivalare. În sistemul limbii române de astăzi, „imagine” este cel mai bun candidat.

Presimt însă că o nouă obiecție va fi ridicată: de ce să nu-și poată constitui și teologia un limbaj tehnic, cu proprietăți aparte, cu semantică aparte? De ce nu are aceleași drepturi ca disciplinele tehnice, spre exemplu, care includ termeni cu semnificații speciale? Patru veacuri de teologie l-au folosit: de ce „chip” nu este cea mai bună opțiune? Scrierile ce îl utilizează sunt foarte multe (dl Preda putea folosi, ca exemple de autoritate în textul său, aproape orice text teologic redactat ori tradus în limba română, nu numai pe cel al lui Stăniloae ori al lui Evdokimov). Specialiștii în teologie, cu toții, optează pentru păstrarea lui. De ce să-l înlocuim?

Dacă cele scrise până aici nu au convins, va fi greu să persuadăm că „stilul teologic”, în limba română, ca și în orice altă limbă modernă, se desparte hotărât de celelalte limbaje specializate prin chiar vocația sa: lexicul teologic asigură nu doar limbajul specializat al disciplinei, cunoscut de către învățații care au petrecut decenii între tomuri teologice, ci și „limba” comună, cea utilizată de credincioși. Acest limbaj nu este teritoriul exclusiv al unei „caste” de inițiați, care știu ce semnifică termenul „chip” (atunci când nu cad în eroarea de a transpune semnificații noi asupra acestui vechi termen ecleziastic), ci „limba”

comună ce trebuie înțeleasă de orice creștin, ba, mai mult, de către orice persoană spre care se îndreaptă acțiunea misionară a Bisericii.

Și poate că aici stă pericolul cel mai mare pe care o echivalare ca „chip” o prezintă: datorită schimbării de înțeles, credinciosul (pentru el există, în cele din urmă, toate tomurile teologice) ajunge să nu mai înțeleagă textul biblic (ori patristic, ori liturgic). Dl Sabin Preda amintește în recenzia sa că există un termen corelat lui εἰκόων, în fapt verbul corespunzător acestuia, εἰκονίζω. Iar dl Preda îl și tălmăcește: „a face vizibil, a reprezenta, a figura” (p. 210). Echivalarea tradițională a acestui verb este „a închipui”: cum εἰκονίζω este format de la εἰκόων, traducătorul român a creat (încă din perioada premodernă) verbul „a închipui” de la substantivul „chip”. Verbul și-a îndeplinit corect funcția de semnificare foarte multă vreme, cât timp lexicul limbii române nu putea oferi o echivalare mai bună.

Însă dl Preda ne dovedește, prin chiar echivalările propuse verbului εἰκονίζω, că lucrurile s-au schimbat. În limba curentă, cea vorbită de noi astăzi, εἰκονίζω semnifică „a reprezenta”, „a figura”. Aceasta pentru că „a închipui”, echivalarea inițială a verbului εἰκονίζω, a fost resemantizat: el indică astăzi ceea ce este mai degrabă ireal (fiind sinonim cu „a imagina”). Însă verbul εἰκονίζω rămâne tradus „a închipui” în textele liturgice: la Liturghie, în cântarea heruvicului, se spune în greacă οἱ τῶ Χερουβείμ μυστικῶς εἰκονίζοντες. În română avem secvența „[noi,] care pe heruvimi cu taină închipuim”, pe care o putem asculta în fiecare duminică în biserică. Or, tălmăcirea „închipuim”, păstrată până astăzi, chiar prezintă pericolul unei greșite, absurde înțelegeri a cântării liturgice. Să înțelegem că aici, în cazul heruvicului, dl Preda ar fi de acord să modificăm traducerea în uz?

#### 4. Ce este de făcut?

În finalul acestui text, obositor poate prin dimensiunile lui, încerc să detectez cauzele conservatorismului agravant al stilului teologic românesc, formulând, totodată, câteva umile sugestii privitoare la ameliorarea acestuia.

Desigur, în privința cauzelor, discuția este complexă, ea rânduindu-se după multiplele perspective din care această chestiune poate fi privită. Explicația poate fi dată observând psihologia individuală și cea colectivă, observând sociologic structura populației ce își declară apartenența la BOR (și, mai ales, a populației „practicante”), constatând modul de

raportare la „tradiția” ecleziastică, la rit, a credincioșilor BOR, cercetând tipul de educație teologică disponibil la noi, privind mediul de extracție a clerului inferior sau superior etc. Însă aceste perspective ar solicita, în discutarea lor, o competență pe care nu o dețin. Voi încerca să văd dacă nu cumva și învățământul teologic (căci aceste rânduri sunt publicate în revista facultăților de teologie din România), prin relația pe care a întreținut-o cu celelalte sectoare ale învățământului românesc, este responsabil, direct sau indirect, pentru situația prezentă.

Este foarte importantă observarea învățământului teologic, câtă vreme el are o poziție privilegiată în „organigrama” Bisericii: depinzând de BOR și având ca misiune formarea „specialiștilor” în teologie, el este parte a sistemului public de învățământ, având astfel posibilitatea de a intra în dialog cu „specialiștii” celorlalte arii științifice și de a observa, înaintea tuturor, oportunitatea păstrării unor termeni din lexicul consacrat ecleziastic, dar și necesitatea propunerii unor noi echivalări. Desigur, această judecată ar putea fi făcută de orice membru al Bisericii ori de comunitățile ecleziale (mănăstire, parohie), însă locurile predilecte al studiului teologic rămân seminarul și facultatea de teologie.

Cum perspectiva diacronică este cea mai utilă în context, voi încerca să schițez istoria unei relații complicate, care a influențat inevitabil stilul teologic curent. Mai bine spus însă, l-a influențat prin lipsa oricărei influențe esențiale: așa cum observam la sfârșitul discuției despre termenul παράκλητος, în secțiunea 2.3, stilul teologic românesc este unul conservator. Termenii tehnici ai teologiei, cei cu dublu uz, biblic și patristic, au fost creați, în majoritate, în sec. al XVII-lea, mulți dintre ei rămânând în uz și astăzi, chiar dacă ei s-au desemantizat, resemantizat ori au căzut, pur și simplu, în uitare. Și aceasta în pofida faptului că facultatea de teologie (mă voi referi la învățământul teologic superior în rândurile ce urmează) a fost și este parte a universității, având posibilitatea (dacă nu datorită) de a discuta, propune și decide asupra unor noi echivalări, potrivite limbii române de astăzi, pentru termeni importanți ai dogmaticii creștine.

În fapt, istoria relației facultății de teologie cu celelalte specializări universitare este „scurtă” (are abia un secol de jumătate, de vreme ce prima universitate cu didactică în limba română este fondată în 1860) și începe sub semnul unui evident avans teologic: prin raportare la celelalte discipline promovate de universitate, teologia dispunea de traduceri ale textelor de autoritate și editase, cu aproape două veacuri înaintea înființării universității, textul fundamental, Biblia. Teologia dispunea și de

școli „avansate”, care pregăteau clerul, și cunoscuse fenomenul „coagulării competențelor” (în școli de traducere, spre exemplu).

Însă disciplinele seculare au progresat rapid: până la 1900 textele propedeutice (manuale, compendii) erau traduse (ori concepute) în limba română. Filosofia, istoria, lingvistica își dobândesc limbajele de specialitate, mult mai consistente din punct de vedere cantitativ decât limbajul premodern. Căci, observând limitele acestuia (care nu era rezultatul speculației implicate de preocupările intelectuale, ci mai degrabă reflexul unei lumi ce nu își asumase gândirea ca sarcină) și refuzând limba română „marcată” teologic, ce era oricum limitată în privința disponibilității lexicale, disciplinele universitare au inovat lingvistic foarte mult. S-a folosit frecvent împrumutul (din limbi neolatine, îndeosebi), calcul lingvistic.

Facultatea de teologie va rămâne însă cantonată în lexicul său fundamental, perceput, prin contrast, ca arhaic. Motivele pentru care lexicul a rămas neschimbat sunt numeroase: limbajul ecleziastic era unul prestigios, multisecular, ce avea necesare „ramificații” în afara universității (cultul public, textele de autoritate răspândite în „popor”). Apoi, el era promovat de persoane care aveau conștiința „priorității” cronologice a limbajului ecleziastic, a unei succesiuni de texte ce a fost posibilă tocmai datorită acestei venerabile cronologii, în spațiul de limbă română, a unei „tradiții” ce nu trebuia abandonată în fața „eresului” modernității. Și nici modernitatea, cu tot ce a adus ea Bisericii și întrevăzută în orice disciplină universitară, nu a ajutat la perceperea favorabilă a imenselor modificări survenite în limba română prin apariția preocupărilor științifice organizate universitar.

Următorii cincizeci de ani, adică prima jumătate a veacului al XX-lea, ar fi putut aduce convergența necesară a limbajelor. Existau circumstanțe ajutătoare: mulți teologi observaseră, unii în urma studiilor în străinătate, avantajele adoptării unui limbaj ecleziastic amplu, exact, care să redea mai fidel (și totodată mai inteligibil) învățătura de credință a Bisericii, cea exprimată în textele de autoritate grecești și latinești. Sesizarea *in situ* a creației patristice obliga și ea la amplificarea limbajului ecleziastic. Or, cum termenii clasici ai teologiei erau prestigioși dar neproductivi (familiile de cuvinte, în greacă, sunt ample, iar termenii arhaici din limba română, în ciuda prestigiului lor, nu sunt creativi, neputând genera alți termeni din rădăcinile consacrate), o soluție era adoptarea termenilor de curând intrați în limba română. Aceasta cu atât mai mult cu cât universitatea, prin disciplinele promovate, alcătuse



limbaje de specialitate care puteau asigura o bună comunicare în redarea locului original al textelor biblice sau patristice.

Din păcate, această convergență nu s-a petrecut: în afara motivelor perene, prezentate în contextul discutării limbajului ecleziastic dintre 1860 și 1900, au existat alte două cauze, foarte importante. Mai întâi, promovarea autohtonismului, exacerbarea „originarului” au dus la menținerea vechilor echivalări, considerate solidare cu însăși „ființa” ortodoxiei. S-a crezut că statornicia în vechi este garanția autenticității, în fața avansului necruțător al modernității. S-a crezut că neamul și credința erau optim slujite folosind limbajul veacului al XVII-lea, autentic, neaș, plin de sevă, lipsit de „pervertirea” adusă de modernitate. Apoi, limbajul bisericesc, arhaic în raport cu limbajele noi, a dobândit prestigiu *per se*: au existat intelectuali care, neînțelegând prea mult din semnificația Scripturilor (altfel considerate monotone), erau extaziați în fața fenomenului lingvistic numit „Biblia”, care înfățișa, prin simplă sugestie fonetică, o lume pierdută, a „inocenței”. Așa că, perceput în acest registru onorant, limbajul bisericesc a rămas neschimbat, deși înțelesul lui era din ce în ce mai obscur.

În ultimele cinci decenii ale veacului trecut, facultatea de teologie a evoluat, pentru cea mai mare parte a timpului, în afara universității. Limbajul ei s-a dovedit din ce în ce mai depărtat de deprinderile intelectuale tolerate în universitate (și reciproca este, din păcate, adevărată). Fenomenul este explicabil, de vreme ce comunicarea între universitate și institutul superior teologic nu era îngăduită de autoritățile vremii. „Insularizarea” învățământului superior teologic s-a simțit și la acest nivel, al limbajului ecleziastic. În fapt, acesta a fost apărât ca relicvă sfântă, fiind perceput de mulți ca semn al independenței în fața unui regim ateu, agresiv. Nefiind tolerate alte forme de manifestare a „diferenței”, institutul teologic, rămas în afara circuitului universitar internațional, și-a asumat limbajul teologic tradițional ca marcă distinctivă, neobservând parcă distanța tot mai mare dintre fondul apercipiv al publicului instruit (dar necatehizat) și lexicul tradițional folosit în redactarea textelor teologice. Mai grav, în lipsa catehizării, și credincioșii au fost puși în situația de a recepta pasiv textele teologice.

Ar fi însă nedrept să nu amintim eforturile făcute de unii teologi, cunoscători ai limbilor clasice, în a reda textele fundamentale ale patristicii. La inițiativa unui patriarh cărturar, colecția „Părinți și scriitori bisericești” (PSB) a oferit publicului larg prima selecție consistentă de texte patristice. Desigur, dificultatea redării patrimoniului patristic cu

mijloacele lexicale deficitare (în fapt cele ale limbii române premoderne), dar consacrate, a fost sesizată de mulți traducători. O dificultate suplimentară aducea traducerea curentă, autorizată, a Bibliei, care nu oferea, pentru textul vetero-testamentar, o traducere după unică sursă (greacă, cea folosită în patristica de limbă greacă, ori latină, pentru patristica de limbă latină), ci o traducere mixtă, în care dificultățile textului elin erau facil depășite prin recurs la varianta masoretică ori latinească (atunci când nu se făcea apel la o traducere în limbă vernaculară a Bibliei).

Cum au reacționat traducătorii seriei *PSB* în fața acestei dileme? Au încercat să redea textul patristic cât mai fidel, ceea ce a presupus, în multe rânduri, o nedorită îmbinare a neologismului necesar cu arhaismul de prestigiu. Așadar, încercări de îmbogățire a lexicului există de ceva vreme, însă ele nu au vizat, este drept, termenii considerați „tehnic”, esențiali ai stilului teologic. Unii dintre traducători, constatând că exegeza patristică greacă, spre exemplu, nu poate fi conectată textului curent al Bibliei, de vreme ce traducerea acesteia din urmă s-a făcut după multiple surse, au hotărât să nu urmeze edițiile „aprobat” recent de sinod, „mixte” în privința textelor de bază, și s-au întors, în căutarea celei mai bune traduceri a Septuagintei, la Biblia sinodală din 1914. Alții însă, exprimând un respect aparte pentru edițiile recente ale Bibliei, au alăturat exegeza patristică de limbă greacă, tradusă de altfel foarte fidel, edițiilor recente ale Bibliei, cu riscul evident de a face ininteligibilă fina analiză a patristicii grecești odată cu apelul la o traducere a Bibliei ce nu urmează exclusiv textul grecesc al acesteia.

În ultimii douăzeci de ani, institutul teologic s-a reîntors în universitate. Terminologia teologică „tehnică” nu a fost revăzută, ea rămânând tributară mărginirii impuse de originea sa, dar și resemantizării unor termeni importanți (spre exemplu „chip”, astăzi cu o nuanță exclusiv materială, în vreme ce la introducerea sa în lexicul teologic el comporta și o puternică notă „abstractă”). Se admit facil în discurs termeni neologici ce exprimă curente moderne de gândire, noțiuni solidare postmodernismului chiar (încercându-se probabil un dialog cu disciplinele umaniste ale universității), dar limbajul tradițional teologic este păstrat și apărat cu sârguință (dovadă textul dlui Sabin Preda). „Enclavizarea” teologiei pare a fi dorită în continuare: regimul ateu a dispărut, însă mentalitatea „cetății asediate” pare a se perpetua.

Nu voi repeta ceea ce am afirmat în mai multe locuri (coincidența percepută la noi, însă de neimaginat în perioada patristică, dintre forma

rostirii, i.e. cuvântul ales pentru indicarea unui înțeles, și adevărul rostirii, i.e. corecta indicare a înțelesului, inexistența unei „decizii” sinodale în chestiunea terminologiei patristice, chiar imposibilitatea decretării unor echivalări „corecte”, utilitatea traducerii textului teologic în conformitate cu orizontul de așteptare al publicului contemporan, importanța unui dialog aplicat, între specialiști, privitor la traducerea unor termeni esențiali ai învățaturii de credință în vederea adoptării celei mai bune soluții, inițiativele precedente de „adecvare” a limbajului teologic la exigențele complexității limbilor sacre). Acestea determinări și doleanțe țin de factori și circumstanțe pe care nu am putința să le analizez (sau să le persuaderez, după caz). Merită însă văzut, în finalul acestui text, ce s-ar putea face, din perspectiva facultății de teologie, pentru revitalizarea discursului teologic prin recuperarea unui *topos* esențial, cel patristic.

Trebuie amintite mai întâi semnalele îmbucurătoare, care deja au apărut: colecția *PSB*, care în ultimii cincisprezece ani s-a remarcat doar prin reeditări, pare a fi la un nou început. Se proiectează un nou profil al colecției, dimpreună cu reluarea, în ediții atent revizuite, a volumelor deja apărute în *PSB*. Desigur, ca la fiecare nou început, există dificultăți. O parte dintre acestea ar putea fi însă depășite tocmai prin contribuția facultăților de teologie din România. Ele ar trebui să creeze corpul de specialiști capabil să traducă ceea ce este patrimoniu teologic, patristic și post-patristic. Iar această operațiune de recuperare a adevăratului patrimoniu al Bisericii ar trebui să implice o discuție asupra lexicului teologic: decizia nu poate fi, într-o întreprindere ecleziastică, decât comunitară.

Scriind rândurile de mai sus, realizez că ele par utopice. Cum te-ai putea gândi la formarea unui nou grup de cercetători, experți în patristică, câtă vreme facultatea de teologie din orașul în care locuiesc, Iași, a izgonit limbile clasice din programa didactică a studiilor universitare? Ce rost mai are să facem vorbire despre crearea unui grup de elită a traducătorilor, pe care patristica îl merită cu prisosință, câtă vreme există absolvenți de teologie ce nu știu nici măcar a silabisi textul *Noului Testament*<sup>16</sup>? Nu știu dacă limbile clasice se bucură de același tratament și în alte facultăți de teologie din România, însă acest caz poate

<sup>16</sup> Mă întreb ce reacție ar avea un absolvent de teologie care, în lipsa oricăror cunoștințe de limba greacă, ar citi acest text: din păcate, nici nu l-ar putea repudia argumentat, de vreme ce nu ar reuși să-l înțeleagă. Dar poate mă înșel: cu adevărat captiv limbajului bisericesc tradițional, fără puțința de a vedea dincolo de el (apelând la „limbile sacre”), nici măcar nu ar citi aceste rânduri, respingându-le aprioric.

fi privit ca un „simptom” grav pentru o Biserică ce se revendică de la „Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți”. Studiul limbilor „sacre” ar trebui să fie unul obligatoriu: este rușinos ca un preot să nu poată citi în original Cartea fundamentală, cea pretutindeni prezentă în cultul divin, în scrierile teologice, în rugăciunea fiecărui ins.

Asumându-și această sarcină, de recuperare a patrimoniului patristic, facultatea de teologie ar trebui să-și propună chiar mai mult: forme de școlarizare special structurate pentru pregătirea unui corp de traducători din patristică (din greacă și latină, dar și din coptă, siriacă, armeană etc.). Se pare ca există deja astfel de inițiative, iar cei ce se străduiesc pentru aceasta merită apreciere și sprijin din partea întregului corp al Bisericii. O astfel de structură universitară, care să pregătească traducători ai tezaurului patristic, ar apropia de realitate celebra invocare a „Sfinților Părinți”, prezentă în orice text teologic și în orice predică duminicală, oferind BOR un corpus necesar meditației comune, teologice. Și pentru că o problemă importantă în actul traducerii este cea terminologică, o discuție aplicată despre aceasta ar fi necesară.

Desigur, cel mai simplu și mai comod este să afirmi (și să reafirmi) caracterul imuabil, eventual sacru, al echivalărilor curente astăzi: vom spune în continuare „după chipul lui Dumnezeu”, neglijând astfel semnificația curentă a termenului și făcând astfel un deserviciu imens efortului misionar al Bisericii, după cum vom spune în continuare „Mângâietorul”, chiar dacă suntem obligați să recunoaștem, chiar în explicațiile prin care justificăm această traducere, că el semnifică și „Mijlocitorul”. Operațiunea de traducere ar fi astfel și foarte comodă: nu contează inteligibilitatea textului tradus, contează doar conformitatea cu lexicul „consacrat” al teologiei. Așa că am putea traduce patristica după versiuni moderne, neogrecești, englezești, franțuzești, germane, păstrând cu sfințenie (este, de fapt, singurul efort posibil) echivalările standard ale stilului teologic.

Textele biblice și patristice nu vor indica apartenența la un anume spațiu geografic, la un anume stadiu istoric, hotărât providențial (căci Întruparea s-a făcut „la plinirea vremii”, iar Evanghelia, ca și patristica, a apărut, firesc, într-un *kairos* determinat divin), ci ne vor apărea ca și cum ele ar fi fost redactate la noi, în lumea noastră valahă, în limba noastră, undeva în sec. al XVII-lea, folosind vocabularul disponibil atunci. Vom refuza să privim limba română în diacronie, după cum vom refuza să luăm în considerare locul pe care creștinismul, religia salvării, l-a avut în complexul lumii antice, neînțelegând imensa provocare pe care el a

constituit-o în fața unei lumi ce părea autosuficientă. Vom anula orice încercare de lectură simultană: citirea unui tratat teologic grecesc în traducere românească și a unui tratat filosofic grecesc (spre exemplu), tot în traducere românească, nu lasă să se întrevadă vreo comunitate de idei, de doctrină, de proiect, de terminologie, chiar dacă acestea există în originalul grecesc.

Teologul îl va disprețui pe filosof, privindu-i „vanitatea”. Filosoful îl va disprețui, la rândul-i, pe teolog, compătimentându-i „cimiliturile”. Persoana cu instrucție superioară va privi mirată verbozitatea predicatorului, din care nu înțelege mare lucru, de vreme ce „termenii cheie” sunt codați (aceasta dacă ea nu este captată, pur și simplu, de „patina” rostirii, de arhaismul mieros, dar adesea ininteligibil), în vreme ce teologul, și el instruit într-o universitate, va privi orgolios în jur, ca deținător exclusiv al adevărului (adică al limbajului recept). Cine ar trebui să aibă inițiativa dialogului, într-o astfel de situație? Teologul, ce reprezintă aici religia mântuirii, ori intelectualul, prin definiție parte a unei elite?

O școală care își propune să formeze traducători ai patristicii ar trebui, înainte de toate, să se întrebe dacă tipul „autarhic” de teologhisire este cel dorit. Iar dacă răspunsul va fi pozitiv (așa cum mă tem că se va întâmpla), „profesionalizarea” traducătorului va consta, fundamental, în apropierea convențiilor de traducere adoptate astăzi de BOR. Și aceasta se va realiza prin intermediul numeroaselor „cursuri practice”, în care învățacelul va fi deprins să citească lumea grecească ce a dat Evangheliile și patristica, și apoi însăși Revelația, prin „ochelarii” lumii valahe premoderne. Nu știu dacă aceasta va sluji interesului misionar al Bisericii, nu știu dacă astfel va fi posibil un dialog cu „lumea” reprezentată de *universitas*.

Dacă se va opta pentru o atentă revizuire a limbajului ecleziastic (deja unele „inovații lexicale” propuse de traducătorii vechii colecții *PSB* oferă argument pentru această alegere), atunci instruirea unui traducător va trebui să urmeze o altă programă didactică. Teologia va iniția astfel un dialog cu celelalte specializări universitare: nu va avea nevoie numai de competența pur lingvistică a profesorilor de filologie clasică, ci și de o bună instruire în ceea ce a însemnat context cultural și religios pentru scrierile patristice. O atentă cunoaștere a istoriei culturii grecești și latine, pentru patristica greacă și, respectiv, latină, va fi necesară pentru înțelegerea rolului operei teologice creștine. Istoria filosofiei antice va putea desluși relația complicată pe care teologia creștină a întreținut-o cu filosofia, lămurind ce semnifica, spre exemplu, termenul *ὁμοίωσις* în

vremea traducerii Bibliei ebraice în greacă, dincolo de „asemănarea” românească (dau aceste exemplu pentru că tocmai am discutat situația sintagmei „după chip”). Astfel, situl original al patristicii va fi mai bine înțeles, spre profitul teologului, dar și spre folosul celorlalte discipline universitare, care vor descoperi în teologie un univers familiar, obscurizat însă de vâlul echivalărilor prăfuite.

La fel de necesară va fi înțelegerea istoriei limbii române, în parcursul său sinuos, șovăielnic, în apropierea diferitelor modele sintactice, clasice sau moderne, cu alegerile lui lexicale derutante. Pericolul ambiguității inutile sau, mai grav, al distorsiunii semantice ar putea fi evitat de un traducător care ajunge să aprecieze corect profitul păstrării arhaismului, dar și necesitatea recursului la neologism. O istorie a traducerilor patristice în limba română ar putea clarifica suplimentar această construcție neîncetată, generație după generație, a sitului patristic în limba română. Astfel, traducătorul patristic va fi suficient pregătit în fața textului de autoritate pe care îl traduce, iar deciziile importante (nu definitive, căci nu există capăt al tălmăcirii) vor putea fi luate de o comunitate științifică ce pleacă de la premise comune, adecvate.

Desigur, aceste ultime rânduri exprimă o dorință, care are puține șanse de realizare în viitorul apropiat. Nu neîncrederea în inteligența sau buna-credință a decidenților mă face să recurg la ultima rezervă, cea a speranței, atunci când scriu aceste rânduri, ci propria experiență. Dacă cineva mi-ar fi înfățișat acest text în urmă cu douăzeci de ani, aș fi zâmbit și aș fi spus, la capătul argumentării: „Lipsit de duh, evident” (acest argument l-am învățat între zidurile groase, ca de cetate, ale unui seminar teologic; este imbatabil, de vreme ce rămâne în sarcina contraopinentului să demonstreze, dacă poate, contrariul). Dacă aș fi citit acest text acum zece ani, aș fi observat poate articularea argumentării (prea barocă, după gustul meu), însă aș fi considerat că textul pornește de la o premisă greșită, aceea a posibilității regândirii lexicului teologic curent. Cu doi ani în urmă am editat o ediție bilingvă Origen, amintită mai sus: îmi era evident, spre exemplu, că grecescul εἰκόων nu semnifică „chip”, în accepțiunea comună, curentă, îmi era evident că el poate duce la distorsiuni nedorite în cazul semnificației. Cu toate acestea am păstrat în traducere echivalarea „chip”.

Dacă astăzi am altă opinie în legătură cu lexicul ecleziastic, aceasta nu se datorează vreunui har sau dobândirii unei înțelepciuni suprafirești. Mai degrabă circumstanțele m-au împins spre această opinie. Experiența, amplificată odată cu trecerea timpului, a lecturii în limba greacă,

apropierea de tradiția biblică evidentă în limba română (în special față de primele versiuni integrale ale Septuagintei, evidente în Ms. 45, Ms. 4389 și în Biblia de la 1688), la care s-a adăugat și analiza unor traduceri patristice din vechea serie *PSB*, m-au convins că ceea ce părea imposibil s-ar putea întâmpla, într-o bună zi: vestea cea bună este că limbajul bisericesc evoluează și el, urmând tendința limbii române, așa cum ne încredințează vechile texte religioase și traducerile patristice recente. Mai mult decât orice, întâlnirea cu generațiile de studenți, tot mai precar exersate intelectual, nerăbdătoare, solicitând doar explicații de tip „instant”, m-a convins că lexicul tradițional are șanse minime de a fi înțeles. Există, așadar, și motivația unei noi discuții privitoare la limbajul ecleziastic, care să găsească o cumpănită soluție la diversele probleme întâlnite de un traducător.

Desigur, aceste soluții, fie și provizorii, nu pot fi luate de către o persoană, de vreme ce traducerea textelor patristice ar trebui să fie o sarcină comunitară, așa cum observa și dl Sabin Preda. Pentru a formula o soluție este însă necesară evaluarea situației, atenta reflecție asupra problemei și asupra potențialelor rezolvări ale ei. Ceea ce înseamnă, intersubiectiv, inițierea unui dialog, pe care textul amplu al dlui Sabin Preda, dar și generozitatea redacției *StTeol* l-au făcut posibil.

# R

## ECENZII

**Problemele unei traduceri între Scila teologiei și Caribda  
academiei. Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*. Traducere și note  
Oana Coman, studiu introductiv Dragoș Mirșanu. Iași, Polirom,  
2007**

**Keywords:** *Saint Epiphanius, traductology, translation,  
Church Fathers, Patrology, Patristics*

Traducerea *Ancoratus*-ului apare la editura Polirom într-o excelentă ediție bilingvă în colecția „Tradiția creștină” îngrijită de Ioan-Florin Florescu și Adrian Muraru, o colecție care și-a manifestat deja reale calități academice. Efortul Oanei Coman este întâi de toate lăudabil dat fiind că traducerea sa – după cum menționează Dragoș Mirșanu în elaboratul său studiu introductiv – este prima în limba română și precedată internațional doar de traduceri în germană și italiană. Oana Coman realizează o traducere într-o limbă fluidă în care combină exactitatea și fidelitatea față de text cu grija de a face din textul tradus un text ușor de citit pentru lectorul român. Traducătoarea își explică alegerea pentru edițiile manuscrise pe care a lucrat și metodele de traducere preferate, face o prezentare a stilului lui Epifanie, a soluțiilor adoptate pentru termenii tehnici, precum și a manuscriselor biblice folosite de autor. Aduce chiar emendații la textul lui Holl (1915), pe care le argumentează coerent. Privitor la termenii tehnici, câteva propuneri de traduceri sunt sustenabile lingvistic și chiar teologic (e.g. „Sprijinitorul” în loc de „Mângâietorul” pentru *Parakletos*, „după imagine și asemănare” în loc de „după chip” pentru *Fc* 1, 26), deși nu cred ca au forța semantică și sugestivă de a înlocui vechii termeni și de a se impune în limbajul teologic românesc; altele însă își greșesc ținta, precum „cunoaștere” pentru *doxa* (*Anc.* 63), un termen care denotă, de la literatura biblică la cea patristică timpurie și medievală, slava sau lumina divină care radiază



din Dumnezeu, îngeri sau sfinți. Lucrarea este însoțită de note consistente – denotând o bună cunoaștere a contextului elenistic și creștin al sec. al IV-lea – utile oricărui cititor, la care sunt anexate surse bibliografice utile studentului român, precum și un indice biblic și unul onomastic. Adăugarea unui indice tematic ar fi creat o perfectă imagine academică întregii lucrări.

Ideea Oanei Coman de a revizui termenii „Mângâietorul” și „Chipul” poate deschide o interesantă discuție legată de natura și rolul traducerii textului patristic. Problema este importantă ca metodologie, mai ales dacă ne gândim la noile proiecte de traducere a textelor patristice din colecția națională Părinți și Scriitori Bisericești. Recenta discuție Preda-Coman/Mirșanu ridică în special două perspective sau abordări traductologice: unul al unei traduceri ecleziale sau eclezialo-spirituale, cealaltă a unei traduceri academice. În plus, eu aș introduce în discuție și ideea unui vocabular tehnic al teologiei. Orice limbă are nevoie în același timp de un limbaj teologic tehnic și de o reîmprospătare a acestuia. În ceea ce mă privește, prefer un limbaj mai clar unuia chiar cu valențe și subtilități poetice. Deși nu neg valențele filosofice și teologice ale limbii române vechi (vezi bunăoară subtilele nuanțe puse în lumină de Vulcănescu, Noica și Stăniloae), claritatea dogmatică este preeminentă chiar subtilităților teologice. Preferința pentru limbajul vechi uneori excesiv utilizat ne aseamănă prea mult cu sufletul și pietatea mieroasă a rușilor și mai puțin cu exactitatea și austeritatea limbii grecești, iar puritatea dogmatică stă în primul rând în claritate și exactitate, mai degrabă decât camuflată în spatele limbajelor ambigui.

Pe de altă parte, în lipsa unui limbaj tehnic care să funcționeze ca punct sau baza comună de plecare în orice discuție teologică, dialogul teologic intra- și inter-ecliezial este aproape imposibil. Reîmprospătarea acestuia, cum am mai spus, este iarăși o necesitate. Limbile sunt fluide asemenea unor râuri, iar aceasta dialectică între necesitatea unui limbaj tehnic comun care să poată fi folosit într-un dialog teologic și continua necesitate a reîmprospătării lui este parte din natura teologiei însăși. Mai mult chiar, întreaga dinamică este una eclezială, pentru că are loc în contextul unei comunități ecleziale; oriunde în lume cei ce fac teologie nu lucrează în izolarea sublimă a unui turn de fildeș, ci fac parte dintr-o comunitate față de care se raportează sub variate modalități, construindu-și astfel propria identitate prin delimitări și apartenențe. În fond, rolul ultim al unei traduceri patristice este aceea de a exprima misterul Treimii într-un limbaj accesibil. În ceea ce privește inspirația, cred că oricine și-o

dorește, însă puțini o au cu adevărat. Teologii unei epoci își dau în fapt măsura lor atunci când pot ține în echilibru această fină balanță a discursului. O traducere ca cea a Oanei Coman, în măsura în care propune noi termeni tehnici, este o propunere teologică așa cum în toate limbile există numeroase noi propuneri de traducere. Fiecare termen ar trebui apoi supus unei discuții mai aprofundate. În fapt, chiar în lumea de limbă engleză, cea mai vastă comunitate teologică ce împărtășește aceeași limba, circulă mai mulți termeni tehnici în paralel, unii mai mult protestanți sau mai mult catolici, unii mai moderni, alții mai conservatori, unii mai poetici, alții mai exacti ș.a.m.d. Important este însă că limbajul folosit să poată face loc discuției argumentate în care, în cele din urmă, vor persista termenii care își vor găsi o mai mare forță semantică și sugestivă.

Termenul „Mângâietor” ca traducere pentru *Parakletos* a produs sub pana lui Stăniloae, spre exemplu, numeroase subtilități teologice, multe dintre ele nefiind sugerate de termenul grecesc. Bineînțeles că Stăniloae scrie pagini inspirate și termenul românesc „Mângâietor” a căpătat o mare forță sugestivă în urma acestor pagini. În același timp, cred de asemenea că Oana Coman poate propune în discuție noi termeni, fără a avea însă pretenția ca cei vechi să fie cu necesitate modificați. În plus, semnificația contemporană a termenului „Sprijinitor”, propus de ea, este mai apropiată de sensul grecescului *Parakletos*, deși putea propune și „Susținător” sau „Apărător”, ultimul chiar având valențe semantice asemănătoare cu *Parakletos*, surprinzând atât acțiunea avocatului, cât și pe cea a aceluia care stă aproape ca apărător sau consolator ș.a.m.d. De asemenea, în *Anc. 10*, traducătoarea redă foarte interesant grecescul *tria onta mia theotês, mia ousia*, prin „trei fiinduri, o Dumnezeuire, o ființă”. Expresia este corectă gramatical și teologic deoarece *onta* este un participiu prezent activ al verbului *eimi* (a fi) și se traduce practic cu „cele ce sunt, există”. Exprimă în mod clar ceva ce există în mod concret, filozofii greci îndeobște folosind cuvântul pentru a reda tot ceea ce exista, toate entitățile lumii, toate ființele sau ființările. Noul termen forțează însă puțin limba română, întrucât substantivizarea gerunziului în general și a lui „fiind” în cazul de față nu este un procedeu al limbii române. Fără a fi eronat, puteau fi sugerate totodată alte formule echivalente precum „entități”, „ființări” sau altceva.

În fond, probabil ar trebui să ne bucurăm că perioada în care traducerile părinților greci se făceau din franceza, engleză sau germană a trecut și există suficient de mulți oameni buni știutori de greacă, latină, și,

să speram, în viitor și de ebraică, siriacă, coptă, sau chiar armeană și georgiană, care schimbă fața teologiei în România. În plus, revenind la cei doi termeni, academic și teologic, probabil că nu sunt atât de opuși pe cât am putea considera la prima vedere. Teologia în sine se poate face academic, așa cum se face la *Sources chrétiennes* sau alte edituri care nu pot sta decât ca modele pentru întreprinderile românești în domeniu.

De asemenea, studiul lui Dragoș Mîrșanu care precede traducerea în volum introduce cititorul în contextul, viața și opera lui Epifanie. Mîrșanu dovedește o mare familiaritate cu contextul sfârșitului de secol al IV-lea și controversa origeniană. De asemenea, el scoate în evidență terminologia trinitară epifaniană, congruentă și cu teologia niceo-constantinopolitană, cât și specificitățile terminologiei episcopului de Salamina. Dincolo de faptul ca exegeții moderni utilizează limitat și precaut textele epifaniene în reconstrucția doctrinelor heterodoxe, Epifanie rămâne un autor important pentru a doua jumătate a sec. al IV-lea, pentru reflectarea vieții religioase a secolului și conservarea câtorva doctrine iudaice și creștine heterodoxe, în măsura în care nu sunt redată *ex auditu* în loc sa fie cercetate *ex libris*.

De asemenea, el rămâne semnificativ pentru epoca dintre sinoadele de la Niceea și Constantinopol – emblematică pentru dezvoltarea doctrinară creștină – datorita influenței și autorității sale spirituale, ecleziale și teologice. *Ancoratus*-ul (374 d.Hr.) este un document valoros ținând cont de faptul că Epifanie joacă un rol însemnat atât ca teolog proniceean, cât și ca participant în controversa origenistă, fiind chiar unul dintre cei mai înverșunați anti-origeniști și un pion central, alături de Teofil al Alexandriei, în întreaga dispută. Epifanie este apoi cel care organizează în Cipru, la insistențele lui Teofil, primul sinod post-mortem îndreptat împotriva lui Origen. Sinodul cipriot interzicea citirea lui Origen, însă nu îl condamna personal. Stilul virulent și imprecativ al lui Epifanie este însă rareori, de nu chiar niciodată, folosit în scrierile patristice, iar astăzi trebuie certamente luat drept un contra-exemplu de dialog teologic. Siguranța cu care afirma în *Anc.* 63 că „Origen nu va sta alături de noi în ziua judecății” este pur și simplu dezarmantă. Pentru a sublinia alte elemente pe care lectura tratatului le suscită, am putea menționa tradițiile creștine timpurii prelucrate sau reconfigurate prin prisma niceeană. Spre exemplu, de vreme ce Origen era un cunoscut teoretician anti-antropomorf, este important de reconstituit rațiunile teologice pentru care Ioan al Ierusalimului îi numea „antropomorfiști” pe anti-origeniștii din partida lui Epifanie.

Tratatul de față este apoi important pentru doctrina trinitară a lui Epifanie, un exemplu de doctrina trinitară pro- și post-niceeană, pentru înțelegerea evoluției și configurărilor doctrinare între Niceea și Constantinopol. Este cunoscut că teologia trinitară pro-niceeană evoluează de la argumentarea consubstanțialității pe baza termenului *homoousios* la argumentarea pe baza unității de acțiune sau lucrare în creație, termenii centrali devenind *dynamis* și *energeia*. Epifanie argumentează interesant consubstanțialitatea niceeană, pe de o parte, pe baza conceptului de „syn-demiurgie” a Fiului cu Tatăl (*Anc.* 28-29), iar, pe de altă parte, printr-o teologie a numelor divine – producând o triadologie semiotică ce ar trebui analizată comparativ cu cea a lui Grigorie de Nyssa din *Quod non sint tres dei* (*Anc.* 3-10) – și printr-o aritmetică divină, anume teoria unimii (unității) și a treimii divine (*Anc.* 22).

Traducerea Oanei Coman, prin urmare, însoțită de studiul lui Dragoș Mîrșanu, face parte din produsele de bună calitate ale ultimului deceniu, un produs teologic în care cunoașterea limbilor clasice face o lăudabilă sinteză cu cea a patristicii.

(Andrei-Dragoș GIULEA)

# C U P R I N S

**Prolog** ..... 5

## **Studii**

Viorel IONIȚĂ

*The Vision of Unity in the multilateral dialogues and in the bilateral dialogues of the Orthodox Churches with other churches* ..... 7

Daniel MIHOC

*The Two Witnesses of Rev 11 and the Mission of the Church* ..... 59

Sorin ȘELARU

*Le rapport entre l'Église comme sacrement et les sacrements particuliers chez le père Staniloaë* ..... 77

Marius PORTARU

*Contribuția pr. Dumitru Stăniloae (1903-1993) în domeniul traducerilor patristice românești. Problema cronologiei traducerilor, principiile traductologice și receptarea critică* ..... 103

## **Din Sfinții Părinți ai Bisericii**

Sf. ROMAN MELODUL

*Luna lui iulie în douăzeci de zile. Condac la pomenirea Sfântului Prooroc Ilie* ..... 143

## **Din Teologia Ortodoxă contemporană**

Robert M. HADDAD

*Pe urmele lui Filioque* ..... 167

**Dialog teologic**

Dragoș MÎRȘANU

*Notă asupra traducerii patristice în cultura română de azi. Răspuns unei critici insuficient contextualizate* ..... 223

Adrian MURARU

*Câteva considerații privitoare la traducerea textelor patristice în limba română – răspuns domnului Sabin Preda –* ..... 231**Recenzii***Problemele unei traduceri între Scila teologiei și Caribda academiei. Epifanie al Salaminei, Ancoratus. Traducere și note Oana Coman, studiu introductiv Dragoș Mîrșanu. Iași, Polirom, 2007 (Andrei-Dragoș GIULEA)* ..... 277**Reviste de Teologie***Revue d'Études Augustiniennes et Patristique (Adrian MARINESCU)* ... 283