

REVELAȚIA ȘI COMUNICAREA EI – TRADUCEREA MĂRTURIILOR SACRE ȘI COMUNIUNEA PRIN CUVÂNT. UN POSIBIL ELOGIU ADUS PRIMILOR TRADUCĂTORI DIN MEDIEVALUL ROMÂNESC

IOAN CHIRILĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca
ioan.chirila@ubbcluj.ro

1. Revelare și comunicare¹

A vorbi despre Revelație nu e ceva foarte ușor². De obicei, formăm o sinonimie automată între Revelație și Sfânta Scriptură și mergem cu un tip de *Sola Scriptura* până în *pânzele albe*, deși noi nu suntem promotori și susținători ai acestei teorii. Vorbim doar despre Sfânta Scriptură, când de fapt, pe linie traductologică, adică din perspectiva traducerii, Sfânta Scriptură, ca act de interpretare³, face parte din ceea ce

¹ Cu ceva ani în urmă, părintele profesor Vasile Mihoc a vorbit despre Logos și despre sensurile efective ale Logosului. Este important să știm că Logosul este menit să creeze o relație (Mihoc 2003, 101-103; Mihoc 2011, 39-54). Eugen Coșeriu spunea că Logosul creează o interconexiune. Pe linie traductologică, ea este între un text primar și o formă finală, o traducere între două limbi, mediile culturale definite de două spații lingvistice apropiate, dar care, în conținut virtual, exprimă aceleași lucruri.

² Tainele lui Dumnezeu sunt descoperite omului printr-o lucrare tainică a Duhului Sfânt. Fără Duhul lui Dumnezeu niciun adevăr de credință nu poate fi revelat. De aceea cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi inspiră diferite persoane de-a lungul timpului pentru a adapta și accesibiliza mesajul revelat în orice perioadă a istoriei omenirii. Prin urmare, este de la sine înțeles că lucrarea sa nu se limitează la inspirarea celor care au scris textele scripturistice, ci se răsfrânge până în zilele noastre. Acesta este și unul din motivele pentru care Sfântul Serafim al Sarovului considera că scopul omului care dorește să se mântuiască nu poate fi altul decât dobândirea Duhului Sfânt. Interpretul trebuie să i se încredințeze Duhului în totalitate și implicit să devină un om duhovnicesc. Fără această exigență, nu poate avea sub nicio formă pretenția de a crede că a înțeles pe deplin mesajul divin (Breck 2003, 69-70).

³ Traducerea poate fi considerată și o interpretare a textului original (Breck 1999, 26). Pentru o înțelegere mai amplă a acestei afirmații recomand pentru lectură capitolul *Traducerea Sfintei Scripturi în lumina martiriei creștine*, din volumul *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, care-mi aparține, volum tipărit la Editura Renașterea în anul 2010.

noi numim Tradiție⁴. Astfel, aceasta este un monument, un eveniment efectiv al Tradiției și de aceea se impune în acest context să discutăm despre organicitatea relației Scripturii cu exegeza sau teologia exegetică, patristica, sau despre toată suita de reguli hermeneutice întrebuințate în interpretare. Cuvântul grecesc *apocalipsis*⁵ este cel care desemnează această revelație. Nu putem merge pe utilizarea acestei sinonimii automate sau a clișeului potrivit căruia Scriptura ar fi efectiv revelație, pentru că Revelația este mult mai cuprinzătoare decât ceea ce avem noi în Scriptură.

Revelația este o acțiune prin care aghiograful este cuprins în revărsarea Duhului lui Dumnezeu, a manifestării Treimii celei de o ființă și nedespărțite. El este ridicat la un nivel de înțelegere și de cuprindere mult mai larg decât cel pe care îl avem noi în firescul istoriei și are puțința de a înțelege chiar și pe cele ce nu s-au săvârșit sau ar fi trebuit să se săvârșească. Duhul lui Dumnezeu lucrează asupra profeților, asupra aghiografilor și le transmite aceste imagini. Mintea lor, ca interfață între istorie și transcendență, este locuită de Dumnezeu și astfel este impregnată sau

⁴ În Răsăritul creștin, interpretarea textelor scripturistice nu se face de dragul interpretării, ci numai pentru zidirea trupului mistic al lui Iisus Hristos. În egală măsură, o astfel de interpretare trebuie să fie în consonanță cu Tradiția Bisericii și să fie alcătuită în duhul Părinților sau mai bine zis în unitate de gândire cu aceștia pentru că „întreaga Tradiție a Ortodoxiei a fost dintotdeauna patristică” (Florovsky 1975, 22). În acest sens, părintele John Breck semnală faptul că „exegeții ortodocși susțin necesitatea absolută de a-și subscrie reflecțiile la gândirea Bisericii. Aceasta presupune conformarea interpretării exegetice la învățăturile de doctrină și de morală din Sfânta Tradiție, asumarea muncii de exegeză ca *diakonia*, adică slujire a Bisericii, și desăvârșirea acestei munci în interesul Bisericii și a misiunii ei în lume.” (Breck 2003, 61).

⁵ Substantivul ἀποκάλυψις este o formă derivată din verbul καλύπτω (‘a ascunde, a îngropa’) și are înțelesul de ‘descoperire, explicare, viziune și revelație’ (Oepke 1964, 556), indicând arătarea sau descoperirea unor lucruri tainice, ascunse. În discursul vechi-testamentar, acest termen indică transmiterea unui mesaj divin (Am. 3:7), descoperirea unor taine supranaturale (Ps. 97:2; Sir. 1:6, 30) sau chiar o teofanie propriu-zisă (3Reg. 3:21). Prin urmare, evenimentele care se înscriu în arealul apocaliptic implică o manifestare a transcendentului în imanent. Genul literar care se identifică cu această denumire este considerat a fi o „literatură revelațională cu un cadru narativ, în care o revelație este mediată de o ființă din cealaltă lume și transmisă unui receptor uman, descoperind o realitate transcendentă care este atât temporală, în măsura în care închipuie o izbăvire eshatologică, cât și spațială, atât timp cât implică o altă lume, supranaturală” (Collins 1979, 9). Cu alte cuvinte, acest gen literar are ca notă de originalitate proiecția unei imagini a unui timp transistoric care are o importanță semnificativă pentru prezent. Literatura apocaliptică anunță sfârșitul lumii (sau timpul venirii Împărăției lui Dumnezeu) pe care-l înfațișează în notele specifice veșniciei. Dintr-un plan mărginit, material, se trece într-unul al împlinirilor spirituale, într-un orizont nemărginit al existenței veșnice (Bud 2018, 230). Această perspectivă poate constitui o cheie interpretativă pentru singura carte profetică din Noul Testament: *Apocalipsa*.

cuprinsă de aceste întipări ale veșniciei, nu ale temporalității, ca niște paradigme arhetipale pentru înțelegerea fluxului continuu într-o unitate a vieții, a vieții veșnice.

De aceea, atunci când vorbim despre Revelație, nu ne putem rezuma doar la această formă orală, pentru că în zona Vechiului Testament Revelația s-a transmis mai întâi pe cale orală și apoi în formă scrisă⁶. Abia mai târziu Revelația a luat și o formă tradusă. În acest sens, menționăm lucrarea unei distinse cercetătoare în domeniul traductologiei, Imola Nagy (2020). Lucrarea ei face o trecere în revistă a tuturor ipotezelor și teoriilor cu privire la traduceri⁷. Am amintit de această lucrare deoarece noi, cei care privim și abordăm din perspectivă teologică această acțiune de traducere a textului scripturistic, ne încadrăm într-o suită de vreo două sau trei concepte prezentate în această istorie a traducerii. Noi punem un accent deosebit pe sens, după cum afirmă Dionisie Areopagitul, Ieronim sau Augustin. Dionisie ne îndeamnă să nu lăsăm ca sensul și scopul textului să fie minimalizate sau restrânse de accentul deosebit pe slovă. Totuși, și slova are sensul ei. De aceea, în momentul în care vorbim despre Revelație, din perspectivă teologică sau a discursului teologic, trebuie să avem în vedere următoarea chestiune: cel care dorește să cuprindă, să traducă, să reașeze aspectul Revelației ca fundament al desfășurării unei vieți orientate înspre transcendență, trebuie să acceseze câteva exigențe pe care Părinții Bisericii, cu precădere cei filocalici, le-au enunțat în urma întrupării efective a cuvântului. Aceste exprimări pot fi găsite și în Filocalia românească, îndeosebi în *Răspunsurile către Talasie*⁸, în scrierile Sfântului Grigorie Palama⁹ și în unele scrieri din

⁶ Revelația orală s-a transmis direct către persoane alese de Dumnezeu, categorie din care face parte grupul patriarhilor receptat sub denumirea de *văzători de Dumnezeu*. Aceștia au experimentat actul revelațional în rugăciune sau în forma rugăciunii și au ajuns să-L cunoască pe Dumnezeu în așa fel încât cele două lumi, cea imanentă și cea transcendentă să devină una. Acest mod de cunoaștere era superior celui mijlocit de cuvântul scris. Chiar dacă legea scrisă a apărut datorită slăbiciunii omenеști, ea este într-o legătură indisolubilă cu cea orală, fiindcă „sfinții dinaintea de legea scrisă nu cunoșteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu (Noe, Avraam, Moise înainte de Sinai). Ei înțelegeau, din cuvintele puține ale lui Dumnezeu – care actualizau legea scrisă natural în inima lor –, o multitudine de cuvinte sau de porunci ce aveau să fie date pentru cei mulți prin Legea de pe Sinai” (Chirilă 2010, 22).

⁷ Recomand spre lectură capitolul dedicat *Tipurilor de traduceri* (Nagy 2000, 193-204).

⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul îi recomandă celui care se apropie de textul sfânt și de mesajul revelat al acestuia pentru a pătrunde în taina dumnezeirii, să se supună mai întâi unui exercițiu ascetic în urma căruia: să elibereze sufletul de afecțiunea față de trup; să-și tragă minte în chip desăvârșit din simțire, prin duh; să învăluie trupul prin virtuți; să-și deprindă simțirea să caute izvorul nesecat al cunoștinței dumnezeiești; să-și unească trupul cu sufletul doar în vederea săvârșirii faptelor bune și să-și înfrumusețeze sufletul printr-o viațuire virtuoasă. Aceste exigențe sunt menite să sporească înțelegerea celor care „au înaintat mult în contemplație și au ajuns la capătul celei mai înalte și mai neapropiate cunoștințe”. (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 22-23).

volumul al optulea al colecției filocalice românești¹⁰, care a fost tradusă și implicit comentată de părintele Dumitru Stăniloae. Acestea sunt doar câteva exemple, însă expresii de acest fel găsim la mulți alți Sfinți Părinți, îndeosebi cei care au abordat exegetic textul Sfintei Scripturi (Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie al Nyssei, Sf. Ambrozio cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei).

Sf. Calist Catafygiotul spunea *să ai mintea în Dumnezeu*¹¹, iar Sf. Maxim Mărturisitorul spunea *să ai mintea nepătimașă*¹² și, după aceea, *să ai mintea lui Hristos*¹³. Mintea scripturală e acea „întoarcerea la Părinți” de care vorbea George Florovski (1975, 22-25; 1972, 11)¹⁴. Prin astfel de expresii, suntem trimiși la posibila sinonimie sau apropiere extraordinară dintre *nous* și *logos* (Mihoc 2003, 102-103), cel din urmă fiind văzut ca o realitate care creează această interconexiune sau inter-relație. Despre această idee a inter-relației în zona logosului se vorbește încă de pe vremea lui Heraclit (Mihoc 2011, 44), ea nefiind o chestiune foarte nouă.

Cel de-al doilea concept, cel de comunicare, este o manifestare *keoinonică* a Logosului, adică o manifestare comunională, comunitară a Logosului. De aceea,

⁹ Sfântul Grigorie Palama afirmă că cele mai adânci taine ale lui Dumnezeu sunt înțelese doar de cei care citează cu sârguință și cu pricepere dumnezeieștile Scripturi insuflate de Duhul Sfânt (Sf. Grigorie Palama 1977, 463).

¹⁰ Dintre părinții filocalici ai acestui volum amintesc pe Sfinții Calist și Ignatie Xantopol, care oferă ca reper de viață autentică și în egală măsură paradigmatică pe acela care asumă Scriptura atât în mărturia rostită, cât și în cea faptică. Această exigență îi oferă respectivului certitudinea că este purtător de Duh. (Sf. Calist și Ignatie Xantopol 1979, 32-33).

¹¹ „... mult har s-a revărsat în sufletul primului om și mintea lui cea în chipul dumnezeiesc era plină până peste vârf de multe vederi cunoscătoare și înălțări spre Dumnezeu, bucurându-se în raiul văzut de cel nevăzut (înțeligibil), sau, ca să zic așa, de viața fericită, fiind unită desăvârșit cu sine însăși și cu Dumnezeu și stăruind în sine și în Dumnezeu, precum se cuvine.” (Sf. Calist Catafygiotul 1979, 486).

¹² „Binele minții e dragostea nepătimașă pentru duh, iar răul ei este afecțiunea pătimașă.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 166).

¹³ „... pătrundem înlăuntru casei lui Dumnezeu, sau în contemplația curată de orice amestec, prin cunoștința simplă și neîmpărțită, ajungând la însuși sufletul mintal al Domnului, ca să avem și noi *mintea lui Hristos* (Filip 3:20), cum zice Apostolul, prin împărțirea de Duhul Sfânt. Atunci vom fi devenit după har și noi pentru El, ceea ce s-a făcut El, prin fire, după iconomie, pentru noi.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 191-192).

¹⁴ Această sintagmă, și implicit lucrarea în care a fost mai apoi publicată, a fost lansată în anul 1936 la un congres ortodox care a avut loc în Atena. Textul a fost publicat mai întâi în limba germană *Wesdliche Einflüsse in derrussischen Theologie*, în *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 novembre - 6 décembre 1936*, Ham. S. Alivisatos (éd.), Pirsos, Athens, 1939, 212-231. Despre efectele acestei direcții de reancorare a discursului teologic răsăritean în dinamica tradiției patristice, vezi studiul lui Kalaitzidis (2010).

Revelația este paradoxală, or, această paradoxalitate este foarte greu de transpus în acțiunea de traducere. Nu se poate traduce literal, literă la literă, cuvânt la cuvânt, această coordonată sau consistență dinamică efectivă a cuvântului. Este foarte greu de realizat acest lucru și de aceea intervine o chestiune reglată sau rezolvată de un alt concept grecesc, de *dialogos*. Acest termen face referire la întâlnirea aceasta sau dimensiunea *koinonică*, comunională, ce se realizează prin intermediul Logosului. Nu cuprinzi cuvântul, ci cuvântul este cel care te cuprinde. Nu conjugî cuvântul, ci cuvântul este cel ce te definește și te realizează ca definiție de factură epifanică. Din această perspectivă, suntem într-o zonă a comunicării extraordinare¹⁵.

Părintele Stăniloae, într-o notă de subsol din volumul trei al Filocaliei românești¹⁶, scrie că subiectul hristic este Cel care te realizează pe tine ca subiect. În acest sens, dimensiunea *koinonică* și conținutul dinamic al cuvântului Sfintei Scripturi, ca expresie a Revelației, te pune într-un alt context sau te așează în sensul efectiv al existenței. John Meyendorff (1987, 136), citându-i pe Părinți, scrie despre sensul eshatologic efectiv al creației. Din această perspectivă, Revelația în sine este forma maximă a comunicării/ a comuniunii. Asupra acestui eveniment atrage atenția în chip deosebit teologul grec Ioannis Romanidis, care spune că de multe ori ne place să rămânem într-o zonă a unui elitism intelectual și să nu vedem ceea ce se întâmplă în zona mare a comunității din care provenim (Dragas 2010, xiii-xv).

2. Elogiul pentru traducătorul din perioada medievală

Ne vom opri la perioada medievală¹⁷, deoarece au existat cel puțin două etape de interes major în realizarea traducerii textului scripturistic și în utilizarea sa în cult.

¹⁵ Eram la o conferință a asociației de tineret la Nepsis (Spania) și discutam prin intermediul tehnicilor moderne de comunicare. La un moment dat, am fost provocat să vorbesc din perspectiva unui atribut al divinității, a ubicuității, pentru că ispita tehnologică te duce și în zona acestor atribute. Ca să dau un exemplu concret, le-am spus celor prezenți să se conecteze instant cu prietenii lor, și au făcut-o. Apoi le-am spus ca fiecare să își îmbrățișeze prietena, însă mi-au răspuns că nu pot. Astfel, le-am arătat că atunci când vorbim despre o faptură sau realitate *koinonică*, avem în vedere această întâlnire și comuniune efectivă a subiectelor. Din această perspectivă, textul scripturistic, în conținutul său dinamic, este cel care te subiectivizează. În acest sens, fac apel la o idee a părintelui Dumitru Stăniloae, care mergea pe linia lui M. Buber, cea a lui *eu și tu*, tu-ul care te subiectivizează.

¹⁶ „Dacă înainte s-a făcut Dumnezeu subiect de lucrare creată în om, (sau om), acum devine omul subiect de lucrare dumnezeiască (sau Dumnezeu), înainte era acoperit Dumnezeu de către om, acum este acoperit omul de către Dumnezeu.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 99, nota 144).

¹⁷ M-am oprit asupra medievalului deoarece, în ultima perioadă, am lucrat pe Codicele de la Teud și a trebuit să intru în polemica ce vizează momentul apariției lui, anul 1391 sau secolele XVI-XVII. Opțiunea mea a fost următoarea: numărul 1391 apărut în Codice,

Într-o primă etapă, cea a zonei cronologice a lui Coresi¹⁸, accentul s-a pus pe comunitate. Textul a fost realizat în așa fel încât să fie inteligibil, lizibil pentru comunitate și acceptat de ea. De aceea, edițiile din acea perioadă au o serie de tușe sau mărci identitar confesionale. Pentru a fi acceptat de comunitate, diaconul Coresi¹⁹ a pus aceste amprente identitare care să îi convingă pe cei din Transilvania, care erau într-un mediu în care se propaga exponențial reforma protestantă, că ele sunt de fapt ortodoxe și trebuie să reziste prozelitismului. Astfel, contextul cultural este unul extrem de important.

Totuși, acest context nu are o funcție sau un rol major. Lucrurile se schimbă odată cu Biblia de la București, tipărită în 1688. În cazul ei, accentul trece de pe acest interes care avea în centru comunitatea, pe ideea de text elaborat, cu valoare literară, și se încearcă să se evidențieze relația dintre acest text al Scripturii integrale în limba română cu textul grecesc, cu sursele grecești (Munteanu 1989, 43-62). Acest lucru nu este la întâmplare. În Transilvania, în 1648 apăruse deja Noul Testament de la Bălgrad, în traducerea căruia s-a folosit textul latin al Vulgatei. De aceea, putem vorbi de o zonă de așezare confesională, identitară, bine precizată. Această structură identitară este afirmată de unitatea dintre textul sursă și sensul final, prin care adevărul revelat este transmis ca fundament al vieții efective a credincioșilor și

scris cu alte caractere și alte culori, este o marcă identitară care marchează sau caracterizează mediul eclezial dintr-o perspectivă confesională. În 1391, două persoane au mers la Constantinopol pentru a obține gramata patriarhală pentru Mănăstirea din Peri și titlul de exarhat (Bota 1997, 77-78). În acea perioadă, la Constantinopol erau foarte influenți bogomilii, dimpreună cu concepțiile lor. Ei au primit acele texte, iar apoi ele au fost traduse. Profesorii universitari clujeni, precum Maria Zdrenghea, sunt de părere că acele documente au fost traduse de doi traducători, probabil doi călugări, care ar fi provenit din zona nordică, Ucraina-Polonia (Zdrenghea 1958, 109). Alții sunt de părere că ei ar fi fost din zona bulgară, Medo-Bulgară. În acest fel, putem sesiza o conexiune cu Tetraevangheliarul bulgar și român, ambele documente având astfel o amprentă comunitară.

¹⁸ Diaconul Coresi (d. 1583) este primul meșter tipograf care a editat primele cărți care au fost scrise în limba română. Prin cele peste 35 de cărți tipărite (ediții bilingve, slavone sau române) a avut o contribuție semnificativă la unitatea lingvistică a locuitorilor autohtoni din aceste teritorii și implicit la apariția limbii române literare. Dintre operele tipărite în limba română amintim: *Întrebare creștinească* (cca 1560); *Tetraevangheliul românesc* (1561); *Apostolul românesc* (1566); *Cașania* (1567); *Molăvenic românesc* (1567); *Psaltirea românească* (1570); *Liturghierul românesc* (1570); *Psaltirea slavo-română* (1577); *Evanghelia cu învățătură* (1581).

¹⁹ Existe ipoteze care totuși pun la îndoială originea lui Coresi. Unii spun că a fost de fapt fie lutheran, fie maghiar, fie ambele variante. Contextul istoric pare să justifice asemenea ipoteze. Personal, m-am ocupat cu ceva vreme în urmă de *Palia de la Orăștie*. În redactarea ei, e posibil ca diaconul Coresi să se fi folosit de scrierile lui Efreim Zăcanul și de texte ebraice. Cert este că s-a folosit destul de mult de texte în limba maghiară, fie în fragmentul Teodorescu, fie în celelalte.

prin care se realizează ca subiect care generează această realitate subiectivă, continuu lucrătoare a veșniciei în istorie. Acesta este punctul major sau punctul forte.

Pentru a înțelege mai bine această chestiune a Revelației și comunicării, vom da un exemplu foarte simplu, prezent frecvent în zona filocalică amintită anterior. De multe ori, mintea noastră este stăpânită de un gând sau un cuvânt. În momentul în care vorbim despre faptul că în întâlnirea noastră cu textul scripturistic realizăm și un act de factură ascetică, de factură orientată înspre o experiență mistică, ne dăm seama că de fapt producem o schimbare a minții. E vorba de acea *metanoia*, schimbarea minții, prin faptul că lepădăm împrăștierea aceasta și ne dăruim mintea spre a fi locuită de cuvânt. În acest fel are loc miracolul Revelației. Sf. Calist Catafygiotul²⁰ făcea trimitere la întipărirea în minte a imaginii, pentru ca, în momentul în care primim cuvântul lui Dumnezeu și îl lăsăm să locuiască în noi, el să ne creeze pe noi sau el să ne realizeze ca subiecți. Aceasta este dobândirea *minții lui Hristos*, ideal al Apostolul Pavel (Filip 3:20), sau mintea scripturală, mintea care are această modalitate de înțelegere, de percepere și de trăire a cuvântului Scripturii în chipul trăirii efective a Mântuitorului Iisus Hristos. De aceea, aceste aspecte sunt legate de acțiunea de traducere dezvoltată²¹.

Personalități precum Cicero, Fericitul Augustin, Fericitul Ieronim, M. Luther, sau bibliști mai recentți precum părintele John Breck și părintele Vasile Mihoc (2003, 109-110), pe care l-am pomenit deja, pun accentul pe trecerea dintr-o sferă analitică, de contabilitate lexicală, spre zona aceasta a sensului, a faptului că între Logos, ca agent revelațional, text și experiență, trăirea efectivă în mediul de cunoaștere a lui Dumnezeu există o relație²². Părintele John Breck definește această relație drept

²⁰ „Căci mintea ajunsă acolo [la stadiul vederii lui Dumnezeu, subl. n.] s-a preschimbat într-o minte mai dumnezeiască și a îmbrăcat formă dumnezeiască, întipărindu-se duhovnicește de Cel ce e simplu, fără chip și figură, Unul, și celelalte spuse înainte. Iar de nu i se întâmplă aceasta și nu pătimeste o astfel de prefacere dumnezeiască, nu a ajuns la atingerea și la întipărirea Unului cel mai presus de lume. Căci Dumnezeu este unitate unificatoare și Minte mai presus de înțelegere. De aceea, mintea primește întipărirea Lui mai presus de lume, atunci când, deodată cu cele spuse, se face ea însăși unitate mai presus de înțelegere, pătimind aceasta prin întipărirea dumnezeiască.” (Sf. Calist Katafygiotul 1979, 435).

²¹ Lucrarea doamnei Imola Nagy, de care am pomenit anterior, trece în revistă, de la dicționarele din perioada mesopotamiană, până la ultimele controverse pe tema aceasta. Personal, îmi face plăcere să-l amintesc și pe domnul Eugen Coșeriu, însă în această privință sunt subiectiv.

²² „Grăirea dumnezeiască poate fi calificată drept *sacramentală* deoarece ea este dinamică, creatoare. Cuvântul lui Dumnezeu iese din *tăcere*, Actul creator final al vorbirii lui Dumnezeu din *tăcerea Sa* către lume este lucrarea Fiului Întrupat. Sfântul Apostol Pavel numește acest act *taină* (*mysterion*) și zice că această taină a fost ascunsă în Dumnezeu din veșnicie, iar acum a fost descoperită și împlinită în persoana lui Hristos.” (Mihoc 2003, 108).

tăcere²³, pentru că este *revelance* și *fascinante* realizat într-o relație de concomitență. Aceasta este o chestiune importantă pentru această etapă a traducerilor sau pentru chestiunea traductologiei.

Privind într-o abordare cronologică istoria traducerilor, vom constata că secolul al XVI-lea a fost considerat secolul prin excelență al traducerilor. Înainte de această perioadă, din secolul al XIV-lea începând, putem semnala existența unui grup de copişti și traducători anonimi din cadrul școlilor mănăstirești, cărora se cuvine să le aducem un elogiu. Aceștia nu s-au semnat pe operele lor, fapt pentru care nu-i știm nominal, deoarece accentul cade pe canonic, pe text, fiindcă textul ne introduce în zona de restaurare. Acest lucru este valabil și pentru spațiul românesc, datorită celor două documente menționate anterior. Din această perspectivă, putem crede că textul scripturistic a fost întotdeauna în mediul european. Istoricul Răzvan Teodorescu (2003, 168) afirmă că harta Europei și a lumii se tot lărgeste, dar tot Europa rămâne centrul ei, cel puțin din punct de vedere cultural. Aceasta se datorează faptului că textul scripturistic a stat la baza mediului cultural european. Un exemplu grăitor în acest sens este modul în care a fost receptată ediția Bibliei lui Luther²⁴, odată cu ea apărând limba literară germană. De aceea, ar fi cazul să redescoperim aceste teme sau aceste motive biblice în ceea ce se numește cultură europeană și azi.

În secolul al XVI-lea, am fost și noi *în pas cu lumea*, lucru valabil și după aceea. În secolul următor avem Noul Testament, avem traducerea lui Milescu, Biblia de la București etc. De fapt, în fiecare secol²⁵ avem suficiente ediții, în secolul al XX-lea, avem chiar și ediții sinodale²⁶, dar care nu sunt definitive.

Dacă acceptăm aspectul pe care l-am subliniat inițial cu privire la Revelație, trebuie să știm că nu vom putea vorbi niciodată de o ediție definitivă. Această realitate se datorează faptului că în textul scripturistic este vorba despre cuvânt ca structură lexicală, dar cuvântul scripturistic este un cuvânt dinamic, e mai mult decât structura lexicală, e semn și har: „Cuvântul Scripturii – afirmă Sfântul Maxim –, deși

²³ „În Ortodoxie, între Cuvânt și Taină există o unitate esențială întemeiată pe tăcere” (Breck 1999, 7)

²⁴ Despre traducerea efectivă a textului și despre importanța acesteia pentru limba literară germană vezi Martin Luther, *Scrisoare deschisă despre traducere* (2017, 14-25 și Fritz Martini, *Istoria literaturii germane de la începuturi până în prezent* (1972, 105-108).

²⁵ Noul Testament de la Bălgrad (1648); Biblia lui Nicolae Milescu (1667); Biblia de la București (1688); Biblia de la Blaj (1795); Biblia de la Petersburg (1819); Noul Testament de la Neamț (1823); Biblia de la Buzău (1854-1856); Biblia de la Sibiu, a Mitropolitului Andrei Șaguna (1856-1858).

²⁶ Noul Testament din 1914; Biblia din 1914; Noul Testament din 1922; Biblia din 1936; Biblia din 1944; Noul Testament din 1941; Noul Testament din 1951; Biblia din 1968; Biblia din 1975; Biblia din 1982; Biblia din 1988; Biblia din 1991; Biblia Jubiliară din 2001; Biblia din 2008; Biblia din 2013; Biblia din 2014; Biblia din 2015; Biblia Centenară din 2018; Biblia din 2019.

are margini (e circumscris) după literă, sfârșindu-se odată cu timpul în care s-au petrecut lucrurile istorisite, după duh, în înțelesurile lui mai înalte, rămâne întotdeauna fără hotar (necircumscris)” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 225). Deci cuvântul grăit de El se aseamănă mai mult lui, nu nouă. Acest aspect e foarte dificil de cuprins într-un act de traducere. De aceea, în practica liturgică, cuvântul se adresează fiecăruia în parte, fapt care implică o interpretare personală.

Din perspectiva unei abordări exegetice analitice, a unei morfologii speciale, cuvântul scripturistic are două nivele, două paliere de desfășurare. Personal, mă ocup de limba ebraică și lucrez des pe textul masoretic sau câteodată pe textul fără vocalizări. Din punctul de vedere al morfologiei limbii ebraice, cuvânt are un *status stasis*. Prin *status stasis*, cuvântul e un instrument narativ de descriere a unei acțiuni sau chiar o definiție. În viziunea unui tratat de hermeneutică, cuvântul definiție este deja ceva ce s-a realizat, deci care din perspectivă istorică este depășit²⁷.

Pentru cuvântul scripturistic apare cel de-al doilea palier sau nivel, pe care l-am numit *status dinamis*, adică, cuvântul ca motor al unei acțiuni. Cuvântul are acest statut nu pentru cel care l-a auzit prima dată, în ordine cronologică, ci pentru cel care îl aude acum. Aici este vorba despre conținutul peren al textului revelat. Din această perspectivă, vom vedea că mulți Părinți, în special cei pe care i-am citat anterior, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Grigorie Palama și Sfinții Calist și Ignatie Xantopol, vorbesc de sensul duhovnicesc al cuvântului. Pentru ei, acest sens nu este altceva decât acest *status dinamis*. Acest *status dinamis* însă nu se realizează în chip magic, ci este conștientizat de fiecare în parte, în măsura în care ne deschidem lucrării harului și nu privim Revelația ca pe o manifestare de tip politic, ci o considerăm un cuvânt care ni se împărtășește și care ne rostuieste²⁸.

De aceea, noi trebuie să scoatem din mentalul nostru analitic ceea ce corespunde unor definiții care sunt desfășurate în mediul universitar și care, din păcate, se

²⁷ În acest sens, recomand *Răspunsurile către Talasie* ale Sfântului Maxim, care ne îndeamnă să găsim în cuvânt duhul: „Vom lăsa deci istoria, care din punct de vedere trupesesc s-a împlinit încă de pe vremea lui Moise, și vom înțelege cu ochii minții sensul ei duhovnicesc, care se înfăptuiește neîncetat și din ce se înfăptuiește mai mult, e tot mai viu.” (Sf. Maxim Mărturisitorul 1947, 78). O dezvoltă și H.G. Gadamer în volumul *Adevăr și Metodă*: „Tradiția scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute, ci o perspectivă asemănătoare s-a ridicat dintotdeauna deasupra acesteia în sfera sensului pe care-l enunță. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ceea ce ține de limbă dincolo de determinația finită și tranzitorie ce revine îndeobște resturilor unei ființări apuse. Căci ceea ce poartă tradiția nu este acest manuscris anume ca o bucată din ceea ce a fost, ci continuitatea memoriei (2001, 292). A se vedea cadrul mai larg din capitolul „Reorientarea ontologică a hermeneuticii”, 287-365.

²⁸ Îmi face plăcere să îmi aduc aminte de o personalitate culturală cunoscută a vieții creștine, anume de părintele Nicolae Steinhardt. El folosea sintagma „ni se împărtășește”. El folosește cuminecare, deci nu numai comuniune. Vezi *Cartea împărtășirii* (2004).

desfășoară și astăzi, în timpul existenței noastre cotidiene. Vom da un exemplu de definiție: ideologia este un ansamblu de idei orientate către acțiunile politice (Clățchi 2018, 22). Abordarea ideologică cunoaște o răspândire sub influența fenomenului cunoscut drept turnura culturală. În ultima vreme se vorbește foarte mult de ideea de cotitură și nu se sesizează un lucru extraordinar de important pentru ceea ce reprezintă Revelația pentru noi și anume faptul că nu este o cotitură, ci un drum direct. Textul scripturistic nu este un moment efectiv de *turn around* (întoarcere), ci reprezintă găsirea efectivă a drumului direct, a conexiunii directe, a realizării întâlnirii edificatoare.

Dimensiunea experiențială a cunoașterii lui Dumnezeu

Putem spune că cunoașterea lui Dumnezeu nu este o chestiune informațională, nu o dobândim prin intermediul știrilor, asemeni veștilor despre război. Cunoașterea lui Dumnezeu este o cunoaștere experiențială. Ea se poate realiza doar acolo unde mintea noastră este locuită efectiv de cuvântul lui Dumnezeu. Din acest motiv, mergând pe linia Sfântului Apostol Pavel, folosim conceptul de *logos spermaticos*. Ce ar trebui să înțelegem prin această expresie? Ea trebuie legată de ideea de interrelație, de interconexiune, de traducere sau transferare dintr-un mediu în altul. Astfel, textul scripturistic nu trebuie înțeles instant, ci el trebuie să te locuiască. În momentul în care textul scripturistic te locuiește, va exista un moment în care, datorită gășirii harului, el va prinde sens și înțeles. Când acesta prinde înțeles în planul nostru noetic, se întâmplă un lucru minunat cu noi, căci devenim înțelepți. Înțelepciunea este necesară, dar nu în sensul definiției sterile pe care o dăm înțelepciunii, adică capacitatea de a rezolva toate problemele. Când lucrez pe literatura sapiențială, îmi place să o definesc ca o capacitate extraordinară a omului, creat după chipul lui Dumnezeu, de a deveni asemenea Lui, de a citi în celălalt rațiunea divină a existenței sale, de a lucra în sensul creării mediului de desăvârșire a acesteia. Atunci când se realizează acest plan al asemănării, se realizează de fapt comuniunea sau *communio sanctorum*, comuniunea sfințeniei, pentru că sfințenia este de fapt un atribut, o caracteristică fundamentală a divinității, dar și un dar care se cuminecă, darul părtășiei, și nu o transmitere de tip contractual.

Aceste înțelesuri, sau aceste forme de înțelegere, vin înaintea noastră în momentul în care încercăm să fixăm câteva elemente sau repede de factură hermeneutică pentru un act de traducere. Din această perspectivă, în abordările mele anterioare, am spus că sunt câteva principii sau elemente extrem de importante pentru o posibilă hermeneutică. Înainte de a le expune, trebuie să știm că grecii nu folosesc ideea de traducere așa cum o folosim noi, pe filieră latină. Ei folosesc tot *hermineuo* și în momentul în care au în față o traducere. De aceea, am căutat niște principii hermeneutice. Principiul fundamental este următorul: să nu-l pierzi din atenție pe Dumnezeu. Ioannis Romanidis afirmă că elementul fundamental de la care ar trebui

să plecăm, cu înțelegerea noastră teologică sau religioasă, e manifestarea slavei lui Dumnezeu în sânul creației (Romanidis 2010, 69-70, 72). Niciodată textul nu trebuie să producă vreo diminuare a ideii de *qavod Yabweh*. Apoi, preluând din gândirea iudaică, cel de-al doilea concept de slavă, respectiv *shekina*, de la verbul *shakan* ‘a se așeza’. Acest concept e cel mai bine ilustrat în Isaia, capitolul 6, unde se spune că poalele veșmintelor lui Dumnezeu umpleau tot Templul. Acest text trimite la ideea de stabilitate-statornicie. Cu alte cuvinte, acțiunea noastră de intrare în Revelație e o acțiune de statornicire în mintea scripturală sau în mintea lui Hristos, în deschiderea ferestrei minții noastre pentru această locuire efectivă.

Un alt principiu este preluat de la un părinte duhovnicesc drag sufletului meu, mitropolitul Bartolomeu. El definea poetul și scriitorul ca fiind un om încuvântat²⁹. Astfel, cel care încearcă să facă o acțiune de genul acesta, trebuie să fie un om încuvântat. În textul scripturistic, cu referire directă la zona Vechiului Testament, avem narațiuni, zonă poetică, maxime, dictoane, adică un fel de ποιεματα του Θεου, și alte diminutive de genul acesta. M-am întrebat de multe ori dacă este suficient să studiezi doar genurile literare întâlnite în textul scripturistic. Răspunsul este cât se poate de simplu. Textul scripturistic trebuie citit în unitatea sa, care decurge din unicitatea divinității, care este sursa principală a Revelației. Din această perspectivă, se întâmplă un miracol. Dacă citim textul scripturistic ca pe o unitate, vom observa că trecem de la rațiunea în formă lirică, la cea în formă poetică, care culminează cu ceea ce zice Ava Antonie, adică cu tăcerea, cu rugăciunea tăcerii. De aici a preluat și părintele John Breck ideea de definire prin tăcere, rugăciunea tăcerii, sau *revelance* și *fascinance*. Apoi urmează celelalte două aspecte care vizează lexicul. Primul este acomodarea lexicală la mediul teologic. De aceea, este nevoie de un context sau un cadru tradițional pentru realizarea unei traduceri. Nu în ultimul rând, este vorba și despre epifania culturală. Textul scripturistic este un monument cultural care definește o identitate lingvistică care în definitiv se întoarce în acea unitate primordială a lui *Deus revelance*.

Concluzii

Acțiunea de traducere a unui text scripturistic îl poziționează pe traducător inevitabil într-un mediul revelaționar în care el se deschide comunicării. Traducătorul se alipește de Logos și, lăsându-se purtat pe aripile Celui care a grăit oarecând prin proroci, se apropie de Dumnezeu Tatăl pentru a înțelege sensul fundamental al învățăturilor revelate. Transmiterea, accesibilizarea, adaptarea și așezarea mesajului teologic revelat într-un mediu cultural deosebit de cel original nu se pot realiza fără lucrarea nemijlocită a Celui care, rostind șoapte vibrânde, i-a inspirat pe aghiografi

²⁹ Sfântul Iustin Popovici consideră că logositatea indică puterea și energia Logosului întrupat în făpturile zidite de El. (Popovici 1997, 44-45).

să potrivească cuvântul dumnezeiesc pentru contemporanii lor. Având în vedere faptul că revelarea este o lucrare specială a Duhului Sfânt, traducerea mesajului divin nu poate fi separată în vreun fel de descoperirea dumnezeiască inițială. Prin urmare, cel care traduce trebuie să înțeleagă această lucrare a Duhului și implicit să o caute. Fără purtarea Sa de grijă, traducerea tinde să fie superficială și să nu surprindă subtilitățile textului revelat. Altfel spus, traductorul trebuie să se facă părtaș Duhului pentru ca acțiunea sa să dăinuie și să surprindă finețea Logosului dumnezeiesc.

Primii traducători ai textelor sfinte în limba română care sunt localizați de specialiști în cadrul secolului al XIV-lea, au asumat pe deplin aceste exigențe. Respectivii traducători anonimi care proveneau din mediul monahal nu și-au semnat lucrările. Aceștia au înțeles că textul este cel care te introduce în zona de restaurare și de așezare în Dumnezeu, nu cel care transmite mesajul. Lecția lor de smerenie ne arată că autoritatea decurge din text, din cuvântul veșnic, nu din omul trecător. Mediul credinței care s-a manifestat în tradiția vie a generat o astfel de abordare, în care factorul uman se substituie celui dumnezeiesc, revendică o abordare identitară și în cazul acțiunii de traducere.

Bibliografie:

- Bota, Ioan M., *Mănăstirea Peri-Maramureș și rolul ei în istoria culturii românești*, în *Maramureș – vatră de istorie milenară. Lucrările celui de-al doilea Simpozion Borșa, 02-04 August 1996*, Cluj-Napoca, Ed. Dragoș Vodă, 1997.
- Breck, John, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica E. Herghelegiu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1999.
- Breck, John, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, traducere de Ioana Tămăian, Cluj-Napoca, Editura Patmos, 2003.
- Bud, Paula, *Eshatologie și apocalipsă în Vechiul Testament*, în *Studii de exegeză și teologie biblică vechi-testamentară*, Cluj-Napoca, Editura Școala Ardeleană, 2018.
- Chirilă, Ioan, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2010.
- Clațchi, Angela, *Ideologii și doctrine politice. Ghid metodic*, Chișinău, Editura CEP USM, 2018.
- Collins, J. J., *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, „Semeia”, 1979, 14, 1-20.
- Dragas, George D., *Părintele Ioannis Sava Romanides (1927-2001)*, în Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, traducere de Dragoș Dâscă și Vasile Birzu, Sibiu, Editura Eclesiast, 2010, xi-xv.
- Florovsky, George, *Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church*, în *Aspects of Church History. Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 4, Belmont, Nordland Publishing Company, 1975, 11-30.
- Florovsky, George, *The Lost Scriptural Mind*, în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Collected Works of Georges Florovsky*, vol. 1, Belmont, Nordland Publishing Company, 1972, 9-16.
- Gadamer, Hans Georg, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001.

- Kalaitzidis, Pantelis, *From the "Return to the Fathers" to the Need for a Modern Orthodox Theology*, „St Vladimirs Theological Quarterly”, LIV, 2010, 1, 5-36.
- Meyendorff, John, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York, Fordham University Press, 1987.
- Mihoc, Vasile, *Biblie, Tradiție și Biserică*, „Pleroma”, X, 2003, 1, 95-124.
- Mihoc, Vasile, *Logos, Scriptură și vindecarea cuvântului*, în *Text și discurs religios*, Alexandru Gafton, Sorin Guia și Ioan Milică (editori), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, 39-54.
- Munteanu, Eugen, *Configurația câmpului semantic referitor la noțiunile din sfera cunoașterii în Biblia de la București (1688), în comparație cu originalul grecesc al traducerii*, AUI (serie nouă), Lingvistică, tom. XXXV, secț. III, 1989, 43-62.
- Nagy, Imola K., *Introducere în traductologie sau noțiuni și concepte fundamentale în teoria și practica traducerii*, Cluj-Napoca, Editura Scientia, 2020.
- Oepke, Albrecht, *καλύπτω*, în *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, vol. 3, B. Eerdmans Publishing Company, Michigan: Wm., 1964.
- Popovici, Iustin, *Omul și Dumnezeu-om. Abisurile și culmile filozofiei*, trad. de Ioan I. Ică Jr., Sibiu, Editura Deisis, 1997.
- Romanides, Ioannis, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, traducere de Dragoș Dâscă, Sibiu, Editura Ecclesiast, 2010.
- Sf. Calist Catafygiotul, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, în *Filocalia*, vol. 8, traducere de Dumitru Stăniloae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.
- Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. 3, traducere de Dumitru Stăniloae, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1947.
- Sfinții Calist și Ignatie Xantopol, *Metoda sau cele 100 de capete*, în *Filocalia*, vol. 8, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1979.
- Steindhardt, Nicolae, *Cartea împărțirii*, ed. Ion Vartic, Cluj-Napoca, Editura Biblioteca Apostrof, 2004.
- Teodorescu, Răzvan, *Cultură și civilizație europeană*, București, Editura Fundației România de mâine, 2003.
- Zdreghea, Maria, *Slavona „Legendei Duminicii” din Codicele de la Ieud*, „Cercetări de lingvistică”, XIII, 1958, 109-117.