

*Lucrarea
nr. 1*

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XI, NR 1, IANUARIE-MARTIE 2015, BUCUREȘTI

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 XI, NR. 1, IANUARIE-MARTIE, 2015
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (BUCUREȘTI); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

Redactori: Prof. dr. Adrian MARINESCU (coordonator), Lect. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie (secretar de redacție), Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactare), Asist. dr. Sebastian NAZĂRU

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

Traducere în lb. engleză: Asist. drd. Maria BĂNCILĂ (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

Adresă poștală: Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str.

Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162

e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se inapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.

CUPRINS

Prolog	5
Studii	
Cristinel IATAN <i>Elemente de gnoseologie biblică vechi-testamentară</i>	13
Mihai C. COMAN <i>Program iconografic și funcționalitate liturgică în ctitoriile moldovenesti medievale</i>	81
Oana-Mădălina POPESCU <i>Completări la istoria Mănăstirii Radu-Vodă din București. Referatul Pr. Nicolae Șerbănescu, adresat Patriarhului Justinian Marina, în legătură cu săpăturile arheologice din interiorul bisericii</i>	99
Andrei MACAR <i>Structuri de învățământ religios în Edessa. „Școala perșilor”</i>	129
Octavian FLORESCU <i>Despre numirile divine YHWH și Iisus în rostirea SAT (Speech Act Theory). Studii de caz: Lc 4, 16-30; FA 3, 1-10</i>	159
Pr. Cătălin VARGA <i>Îndumnezeire și restaurare între typos și antitypos în cea de-a doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru</i>	187
Din Sfinții Părinți	
SF. GRIGORIE CEL MARE <i>Omiliile I, a II-a și a VIII-a la Evanghelia după Luca (introd., trad. și note de Mihai GRIGORAȘ)</i>	239
Dialog teologic	
Ciprian-Flavius TERINTE <i>The Christology of the Apostolic Preaching Recorded in the Book of Acts</i>	259

Recenzii

Thomas Mark NÉMETH, <i>Josef von Zhishman (1820-1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie</i> , coll. <i>Kirche und Recht</i> , vol. 27, Plöchl, Freistadt, 2012, 402pp. (Pr. Ștefan BARBU)	275	E O L O G I C E
Richard POTZ, Eva SYNEK, <i>Orthodoxes Kirchenrecht: Eine Einführung</i> , aktual. und erweit. Auflage, unter Mitarbeit von Spyros Troianos und Alexej Klutschewsky, coll. <i>Kirche und Recht</i> , vol. 28, Plöchl, Freistadt, 2014, 570pp. (Pr. Ștefan BARBU)	280	
Lucian DINDIRICĂ, <i>Miron Cristea – Patriarh, Regent și Prim-ministru</i> , teză de doctorat, coll. „ <i>Opera Omnia</i> ”, Ed. Tipo Moldova, Iași, 2011, X+453pp. (Alexandru PRELIPCEAN)	284	

P ROLOG

Conceptul de experiență în Tradiția ortodoxă

Gândirea și teologia Sfinților Părinți (= teologia lor), se sprijină pe *adevărul probat* (prin experiență proprie – διὰ τῆς πείρας), iar nu pe deducție logică sau idei teoretice („faceri ale minții”). Este o experiență realizată și amplificată (lărgită) *în plan duhovnicesc*, adică în spațiul *simțit* al minții (νοῦς) sau al inimii (καρδιά), care îi și conferă o concretețe mult mai mare („teologhisire pe temeiul experienței personale a dumnezeirii”) decât în „adevărurile” percepute cu simțurile fizice, aparent exacte. Opera și gândirea patristică sunt marcate astfel, direct sau indirect, de conceptul de experiență, Părinții fiind permanent conștienți de și semnalând adesea faptul că doar *experiența realităților duhovnicești conferă capacitatea și dreptul* teologhisirii, adică al exprimării (pertinente a) adevărului. Ei sunt cei ce au făcut „experiența sensibilă” a lui Dumnezeu, furnizatoare a „cunoașterii prin împărtășire, prin experiență nemijlocită, așa cum este cea oferită de vederea sau de simțirea înțelegătoare” (Pr. C. Coman).

Experiența însoțește, de la bun început, viața creștinului (ce altceva poate fi Botezul, decât o primă experiență majoră trăită în Biserică?), în măsura în care trăirile personale ale lucrării lui Dumnezeu în lume și om sunt chemate să reprezinte un *proces epectazic*, care marchează parcursul omului din istorie până în veșnicie în ambianța (în)Dumnezeirii. Poate că în acest sens ar putea intra în discuție totodată și o anumită *condiție ciclică* a experienței făcute în Biserică, susținută atât de intens / de mult de programul liturgic, care revine cu insistență asupra conținuturilor lui, tocmai în ideea aprofundării progresive a acestora. În acest fel am regăsi și aici, în ceea ce privește *fenomenologia experienței în Biserică*, imaginea *spiralei*, care cuprinde și aprofundează, într-o apropiere insistență și nelimitată (avem aici noțiunea de *experiență continuă*), tot ceea ce înseamnă viață în (unire cu) Hristos, aflat totodată la începutul, în interiorul și la capătul parcursului teologic și duhovnicesc al omului.

Evident, sfinții sunt pentru om *modele experiențiale* (Al.A. Barna). Una dintre definițiile date Sfinților Părinți – poate cea mai concentrată și mai obiectivă dintre ele – este aceea că ei sunt *rezultat al lucrării Sfântului Duh*, prin aceasta înțelegându-se că ei sunt exponentul cel mai evident al experienței și cunoașterii directe a lui Dumnezeu (pe Care L-au cunoscut „prin cercare”). În acest fel, autoritatea Părinților este identică cu cea a Sfintei Scripturi, în fundalul ei stând aceeași experiență directă și duhovnicească (de împărtășire) a Duhului, care se constituie și în fundament ermeneutic (al evaluării adevărului), tocmai pe baza *cunoașterii perso-*

nale prin participare, sursă indubitabilă a realității. Apelarea Părinților reprezintă astfel recurs la autoritatea teologică a lor, sprijinită pe *experiență*, exponent al lucrării Sfântului Duh în lume și în om. Autoritatea Sfinților Părinți nu este însă dată 1. de înțelepciunea lor (lumească) (filosofie, cultură, știință), constituită înainte de toate în cunoștințe și exprimare elevată, 2. de faptul că ei sunt parte constitutivă a unei instituții (bisericești), *recte* membri ai ierarhiei Bisericii, sau 3. de o oarecare lege (omenească) (Scriptură, canoane, hotărâri sinodale etc.), ci sursa ei este Dumnezeu Însuși. Este autoritatea Dumnezeu-Omului transmisă din generație în generație prin ucenicii Săi din toate timpurile, cei care L-au văzut cu ochii și atins cu mâinile lor și cei care Îl cunosc în duh la fel de bine ca și aceia. Tocmai *experiența realităților în duh*, întotdeauna aceeași, asigură cunoașterea lor proprie în ceea ce sunt ele:

«Am aflat, Părinte, mai deplin că aceia care scriu împotriva celor care se dedică isihiei nu au cunoștința cea din fapte (τὴν ἀπὸ τῶν ἔργων εἰδησις) și cea din experiența vieții (τῆς ἀπὸ τοῦ βίου πείρας), singura sigură și de nerespins, și de aceea sunt necunoscători ai lucrului. Dar nu numai atât. Am aflat că n-au auzit deloc nici cuvintele Părinților. Făbinduse în deșert și vorbind despre cele ce nu le-au văzut, mintea trupului lor i-a depărtat atât de linia dreaptă, încât pe cei ce se dedică contemplației îi bârfesc în tot chipul, iar pe ei înșiși se contrazic la tot pasul» (Sf. Grigorie Palama); «Cum să ignorăm pe cei care ne învață și din experiență și cu har (τοὺς καὶ πείρα καὶ χάριτι ἐδιδαγμένους) și să luăm aminte la cei care au pures la a-i învăța pe ceilalți din vanitate și din dorința de dispută (ἀπὸ τυφοῦ καὶ λογομαχίας)?» (Sf. Grigorie Palama).

În tot cazul, cei care posedă o *experiență duhovnicească autentică* (= mai cuprinzătoare) o fac pe aceasta simțită și celor apropiați, cu atât mai mult cu cât aceasta, înainte de toate, pe treptele ei cele mai înalte, nu reprezintă „produsul unui efort propriu”, ci este „o lucrare exclusiv dumnezeiască”, în niciun caz independentă de conștientizarea ei de către om. Întregul tezaur teologic patristic este indisolubil legat de realitatea *experienței*. Părinții își întăresc de altfel adesea afirmațiile cu formula „Aceasta o știm din experiență!”. Evident, tocmai pentru că întreaga ființă a omului se face părtaşă experiențelor avute, inima și mintea reprezintă *capacitățile umane* care sunt cel mai strâns legate de acestea.

Părinții ne oferă și situațiile în care experiențele dumnezeiești sunt *autentice*, însă acestea își găsesc condiția lor veridică la modul propriu doar în rugăciune. O funcție specială a experienței dumnezeiești este dată de faptul că ea relaționează pe de o parte oamenii între ei, care operează o trăire de aceeași natură, pe de alta privește comuniunea dintre Dumnezeu și om. Oricum, viața creștinului este făcută să fie alcătuită din noi și noi experiențe, «de infinite ori infinit» (ἀπειράκις ἀπείρως), așa cum spunea Sf. Maxim Mărturisitorul. Absolut întreaga viață duhovnicească ține de *experieri de diversă natură* ale omului. Creștinismul însuși oferă, ca să spunem așa, *un anumit tip de experiență*. Prin urmare, viața duhovnicească ține și de deprinderea condițiilor în care trăirile omului nu sunt înșelate / înșelătoare, mai ales prin dobândirea *harismei distingerii* (διάρκισις). În aceste condiții, viața duhovnicească pare a

nu fi altceva decât o *exersare în cunoașterea binelui și răului*, urmată de revărsarea harului dumnezeiesc, care și confirmă / încununează experiența realizată.

Într-o privire de ansamblu și într-un înțeles mai unitar, Biserica însăși este o sumă a tuturor experiențelor avute și a experienței câștigate în creșterea ei în timp. Aici transpare, bineînțeles, caracterul ei sintetizator, o caracteristică ce poate fi distinsă în cazul fiecăruia dintre mădularele ei alese. Gândirea, teologia și opera Sfinților Părinți nu reprezintă, în această ordine de idei, nimic altceva decât o sinteză cuprinzătoare a experienței și experienței omului aflat în Biserică. De aceea, fundamentele spiritualității ortodoxe sunt direct legate de transmiterea vie a vieții creștine de la *părintele duhovnicesc*, deținător al necesarei experiențe, la ucenicul acestuia („transfer de experiență”).

Noțiunea de *experiere (nemijlocită) a dumnezeirii* este extrem de cuprinzătoare în tradiția patristică. Ea este legată, înainte de toate, atât de începutul vieții duhovnicești, cât și de cele mai înalte stadii ale acesteia. Cel care nu cunoaște pe Dumnezeu *prin cercare proprie* are prin urmare toate șansele să urmeze un drum străin, înșelător, al superficialității vieții creștine. Doar întâlnirea reală cu Dumnezeu potențează pe om în viața sa duhovnicească, fără să privească în vreun fel privarea de libertate a omului („experiența spirituală culminantă nu-și are izvorul în puterile spirituale umane, ci exclusiv în Dumnezeu” – Păr. D. Stăniloae). Experierea / trăirea dumnezeirii este comună unirii cu Dumnezeu și împărtășirii de Acesta. La modul propriu, „trăirea stării de îndumnezeire” reprezintă scopul vieții creștine, fiind vorba așadar de o constantă a acesteia. Prin urmare, concret, ea (= „starea de îndumnezeire”) este accesibilă doar pe treapta cea mai înaltă a vieții duhovnicești, fiind legată așadar de acea condiție paradoxală / contrastantă a Ortodoxiei. Într-o altă ordine de idei, ea este potențată înainte de toate de Dumnezeu, aflându-se „mai presus de limita puterilor noastre” și constituind „treapta celei mai înalte desăvârșiri pe pământ”.

*

Din mai multe puncte de vedere, trebuie operată o diferențiere terminologică între *experiere / experiat* și *experiență / experimentat*, ambele fiind accepțiuni întâlnite simultan în termenii patristici grecești *πείρα / ἐμπειρία*. O primă valoare este legată strâns de *timp*, fapt manifestat întâi de toate în *matunitatea duhovnicească / teologică*, care și asigură luarea unor hotărâri în mod corect, evitând anumite situații / lucruri și investind în altele. În tot cazul, în procesul de îndumnezeire a omului, acesta experiază nu numai realitatea necreată, ci și pe cea creată, în speță capacitățile și slăbiciunile firii umane. În acest fel, de multe ori experiența omului este una dublă, pe de o parte „a neputinței proprii, iar pe de alta, a unei mari puteri” (Păr. D. Stăniloae). În ambientul dumnezeirii omul se experiază pe sine însuși ca *întreg*, regăsindu-se așadar pe sine cu toate capacitățile sale, așa cum au fost ele create de Dumnezeu. Într-o altă ordine de idei, *experierea duhovnicească* și *experiența rezultată* din aceasta au o natură cu totul specială, neidentificându-se cu ceea ce se petrece în ambientul laboratorului științific, căruia i se atribuie așa-numite *experimente obiective*, a căror natură este una simplă.

O a doua distincție trebuie realizată la nivelul conținutului: experiența ca sumă a unor lucruri trăite și cunoscute și experierea ca act de trăire (continuă) a lui Dumnezeu. Prin urmare, ceva este *faptul-de-a-avea-experiență* (pe baza unei

experieri), și altceva este *faptul-de-a-experia* (într-un moment anume și progresiv 1. strălucirea, 2. vederea, 3. luminarea, 4. extazul și 5. răpirea). Acesta din urmă reprezintă *starea-de-experiere* care în cea mai înaltă condiție a sa este identică cu *starea-de-îndumnezeire*. Nu în ultimul rând, nu știm dacă noțiunea de $\pi\epsilon\lambda\omicron\alpha$ chiar privește un *proces diacronic de specializare semantică*, în direcția duhovnicescului, eventual a spiritualului, așa cum s-a afirmat uneori. Mai ales că, din punct de vedere teologic, sensurile de bază ale conceptului au rămas neschimbate pe întreg parcursul istoric al creștinismului, Părinții nefăcând decât să accentueze sau să aprofundeze anumite laturi ale uneia și aceleiași realități. În acest fel, putem spune că doar concentrarea *aspectuală* a noțiunii s-a aflat și se află într-un proces neîncheiat. Este de la sine înțeles că Biserica nu a inventat acest termen, el având o istorie precreștină. Ea doar i-a delimitat înțelesurile teologice, așa cum a fost perceput și folosit de Sfinții Părinți, care trebuie să fi cunoscut foarte bine uzanța noțiunii, cel puțin în spațiul filosofic. Este însă foarte posibil ca acesta să poată fi alăturat fără probleme lexicului filosofic (și nu numai) încreștinat de Părinți.

Pe lângă procesul obligatoriu de curățire de păcate, forța motrice a experienței dumnezeiești făcute de om este dată simultan de începutul și încununarea virtuților creștine, de *smerenie* și de *dragoste*, hrănite la rândul lor și susținute de toate celelalte virtuți. În această ordine de idei, smerenia și măreția (faptelor) lui Dumnezeu îi obligă pe Părinți să aibă permanent conștiința insuficienței experienței realizate, doar dragostea de Dumnezeu și de aproapele, sau clarificarea urgentă a unor probleme, constituindu-se în elemente permissive ale teologhisirii sau scrieri de lucrări. În consecință, dintr-un anumit punct de vedere, experiența, în tradiția patristică, reprezintă o *structură tripartită*, dată de strânsa ei dependență de smerenie și dragoste, bineînțeles pe fundalul oferit de întreaga viață duhovnicească.

Drumul vieții duhovnicești este plin așadar de experiențe / trăiri, întâlnite la tot pasul. Bineînțeles, aceste trăiri – chiar dacă în cea mai mare parte a lor sunt *inexprimabile* – sunt însoțite de conștientizarea lor, care și poartă responsabilitatea *cunoașterii* exprimate mai apoi pe baza lor. Un caracter mai *pur* al experiențelor duhovnicești este însă oferit pe de o parte de starea de curățire, pe de alta de lucrarea săvârșită în om de harul dumnezeiesc, aflat oarecum în „dependență” de aceasta. Este vorba propriu-zis de un proces care se petrece *progresiv* în om, nereprezentând în niciun caz un capăt al căii parcurse, ci o aprofundare nelimitată și nesfârșită a realității dumnezeiești și personale. Însă de regulă *experierea Dumnezeirii* reprezintă un act existențial, care privește întreaga ființă a omului, experierea fiind nu numai un dat al persoanei, ci și mijlocul cel mai propriu de cunoaștere a persoanelor între ele. Însăși prima treaptă a desăvârșirii duhovnicești, despățimirea, este dependentă de *căștigarea experienței*, toate experiențele realizate pe parcursul drumului duhovnicesc reprezentând o *pregustare* (o „auroră”) a ceea ce este primit la sfârșitul acestui drum legat direct de nevoie și de unirea tainică a omului cu Dumnezeu.

*

Scrierile și viața Profetilor, Apostolilor și Sfinților Părinți sunt o mărturie vie a experiențelor dumnezeiești, teologice și duhovnicești ale acestora. Acestea sunt dependente de sau cumulează următoarele elemente mai importante: 1. viață îmbunătățită; 2. împărtășire a lui Dumnezeu realizată față de om; 3. totul într-o comuniune

ne, comunicare și împreună-lucrare divino-umană (una dintre întrebările fundamentale privește clarificarea părții care este activă și a celei care este pasivă în această relație). Tot acest proces este înțeles în tradiția Bisericii ca *stare duhovnicească în care este lucrată împărtășirea Sfântului Duh* (πνευματικὴ κατάσταση ἐπισκέψεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος), care este totodată o stare de har și de rugăciune. Omul face *experiența îndumnezeirii sale* (ἐμπειρία τῆς θεώσεως), devenind astfel văzător de Dumnezeu (θεόπτης) și teolog (θεολόγος). În acest fel, experiența lui Dumnezeu devine fundament al cunoașterii lui Dumnezeu (θεοπτία = θεογνωσία) sau al teologiei. Experiența Dumnezeirii este simultan *mai presus de mintea omului și psihosomatică* (nu senzorială și nici una psihologică), schimbându-l pe acesta duhovnicește (sau în om duhovnicesc), întrucât el participă întreg la curățire, luminare și îndumnezeire.

Evident, *experierea* contează ca un act dublu, în care nu numai că, pe de o parte, se revarsă lucrarea lui Dumnezeu asupra omului, lucru care presupune o realitate extrem de complexă, propriu-zis inexprimabilă în sinea ei, ci și, pe de altă parte, omul este supus unei *încercări* cuprinzătoare, unei așa-numite *tensionări*, în special interioare. În acest punct, *încercarea* nu are doar o valoare catafatică – adică o dimensiune istorică, legată de anumite dificultăți cărora omul trebuie să le facă față –, ci și una apofatică – adică mistică, intimă, potrivit căreia omul *experiază* dimensiuni noi și capacități personale pe care le atinge progresiv. Experierea duhovnicească nu este însă identică cu cea *naturală*, ci este superioară acesteia. Bineînțeles, o dificultate aparte este dată aici de *exprimarea potrivită a experienței tainice*. În tot cazul, dincolo de greutatea dată de formularea corespunzătoare a unei experiențe tainice autentice, aceasta este *împărtășibilă* și celorlalți, reprezentând în fond o lucrare tainică a lui Dumnezeu care cel puțin *iși face simțită prezența*.

Însă nu numai omul face experiența Dumnezeirii, ci și Dumnezeu face, în Hristos, *experiența umanității*: «...crezând că Domnul a făcut, după asemănarea noastră, experiența condiției umane, cu singura excepție a păcatului» (Sf. Maxim Mărturisitorul). Hristos devine astfel nu numai model al experienței dumnezeiești de către om, ci și locul propriu-zis în care firea omenească experiază la nivelul cel mai înalt unirea cu Dumnezeu. La modul propriu, *unirea ipostatică a firilor în Hristos* face posibilă trăirea împărtășirii de Dumnezeu de către om. Experierea în acest fel a naturii umane de către Fiul lui Dumnezeu nu se realizează însă din vreo necesitate / lipsă pe care o are firea dumnezeiască, ci din iubirea acesteia față de om. Încă o dată, Dumnezeu oferă omului posibilitatea și puterea unirii, prin *harul Sfântului Duh*, cu Creatorul său.

Un scurt text pune în lumină la modul cel mai potrivit și mai complet (*experiența proprie vs experiența celorlalți*) problematica experienței teologice și duhovnicești în spiritualitatea ortodoxă, deschizând în acest fel și drumul pentru o latură extrem de importantă și decisivă a temei noastre:

«...pentru lămurirea celor care, din lipsa de cercare a lor și din neascultarea de Sfinți, nesocotesc lucrurile tainice ale Duhului, care sunt lucrate în cei ce viețuiesc după Duh într-un chip mai presus de cuvânt și sunt arătate prin fapte, nu dovedite prin cuvânt (Διὰ τοὺς ἔξ ἰδίας

ἀπειρίας καὶ τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους ἀπειθείας ἀθετούντας τὰς τοῦ Πνεύματος μυστικὰς ἐνεργείας κρείττον ἢ λόγος ἐν τοῖς κατὰ Πνεῦμα ζώσιν ἐνεργουμένας καὶ δι' ἔργων φανερουμένας ἀλλ' οὐ διὰ λόγων ἀποδεικνυμένας)» (Sf. Grigorie Palama).

În această ordine de idei, avem următoarele teze: 1. Tainele lui Dumnezeu sunt cunoscute doar de Dumnezeu Însuși și de cei cărora El li Se descoperă și fac astfel experiența Lui (un lucru posibil, așa cum ne arată întreaga tradiție patristică); 2. Sfinții Părinți au ca fundament al teologiei lor *experiența directă a Sfântului Duh*, ceea ce îi și face pertinenti și obligatorii; 3. cei care nu o au pe aceasta au posibilitatea recurgerii la tradiția patristică (= „ascultarea de Sfinți, adică de cei care au făcut experiența lucrărilor tainice ale Duhului”); 4. cel care *are* experiența tainică a Duhului trebuie să urmărească și să urmeze și el Sfinților Părinți; 5. celor care nu (re)cunosc *lucrările tainice ale Duhului* le lipsește cunoașterea teologică atât din experiență proprie (ἐξ ἰδίας ἀπειρίας), cât și din experiența celor încercați, adică a Părinților (τῆς πρὸς ἁγίους ἀπειθείας), ceea ce și face să fie respinși sau să nu fie receptați de Biserică.

*

Nu trebuie ignorat faptul că, pe de o parte, experiența celor ce parcurg drumul îndumnezeirii este aceeași, pe de alta, diferă – însă nu în natura ei, ci în *intensitatea* ei. Totodată, descriptibilitatea ei rămâne aceeași, în sensul că *tot atît* spun și cei ce au avut doar o luminare și cei ce au ajuns la vederea (continuă) a lui Dumnezeu. De la sine înțeles că un anume *empirism* caracterizează toate științele, inclusiv pe cele umaniste, pozitive sau ale spiritului. Cunoașterea însăși are ca fundament experiența sau intrarea în contact cu realitatea (dată). Însă cunoașterea naturală și experiența corespunzătoare ei sunt doar o umbră și o imitare a celor teologice și duhovnicești. Teologia este o știință *practică* prin excelență, iar nu una teoretică. Ea nu este filosofie (metafizică) și depășește orice fel de psihologie (φιλόλογος și μεταφυσικός vs θετικιστής și ἐμπειρικός). Teologia (patristică a) Bisericii reprezintă de aceea nu atît un produs al gândirii sale, cât mai ales experiența pe care ea a făcut-o în timp. Teologia însăși presupune o anume experiență (ἡ ἐμπειρία τῆς θεολογίας), nu numai reflecție (teologică). Faptul-de-a-avea-experiență – comun și necesar pentru orice *știință* și pentru orice *om de știință* – este însă echivalat în teologie cu faptul-de-a-L-vedea-pe-Dumnezeu, adică cu faptul-de-a-fi-luminat (φωτισμένος) sau cu faptul-de-a-avea-ochi-luminați (τὰ ὄμματα τοῦ φωτισμοῦ).

Tocmai de aceea, în teologie, specialist sau *specializat* este cel ce are experiența îndumnezeirii (ἡ ἐμπειρία τῆς θεώσεως) adică vederea lui Dumnezeu (θεοπτία), însă „obiectul” de cercetare sau *de observat*, ca necreat și, prin urmare, incompatibil cu creatul, îl obligă la o descriere sau teoretizare simbolică, de unde și dă limbajul apofatic (agnosticizant) specializat, legat de faptul că orice afirmație este însoțită și de o negație, în sensul că Dumnezeu este mai presus de orice percepere și descriere ale naturii create. Toate acestea situează teologia într-o condiție aparte sau specială. Prin urmare, datul teologiei, legat direct de experiența dumnezeiască, este să fie pe de o parte *isihastă* (pentru starea de rugăciune sau contemplare care însoțește împărtășirea omului de Dumnezeu și luminarea întregii sale ființe de către

Acesta), pe de altă parte *apofatică* (pentru imposibilitatea omului de a-L cuprinde și descrie pe Dumnezeu).

Teologia înseamnă astfel mai mult / în mod special inițiere și aprofundare a tainelor dumnezeiești în mod nemijlocit, decât *cunoștința teologică teoretică*, mai necesară și mai proprie începătorilor. Semnificativ este faptul că, pentru Părinți, teologia adevărată reprezintă condiția celui aflat pe cea mai înaltă treaptă, a îndumnezeirii. Cu alte cuvinte, teologia de aici reprezintă doar o sumbră umbră a celei de dincolo. Ea conține însă *necesare* elemente pentru a conduce într-acolo. Experiența teologică nu poate fi prinsă în mod suficient și complet în cuvinte, fiind mai presus de acestea. Ea conține însă indubitabil rațiunile dumnezeiești ale teologiei, accesibile celui pregătit pentru ele. Așadar, teologia – așa cum o cunoaștem aici de la Părinți – „și are izvorul în experiența dumnezeiască”, însă nu se identifică cu aceasta, tocmai pentru că poartă doar *frânturi* ale acesteia, însă experiența dumnezeiască se identifică cu teologia în cea mai înaltă accepțiune a acesteia. Aprofundând teologia Părinților, este experiată aprofundarea tot mai mare a trăirilor lor tainice și înțelegerea tot mai potrivită a ceea ce presupune drumul teologiei. Doar că asimilarea teologiei patristice nu trebuie înțeleasă ca simplă acumulare de date și informare, ci trebuie privită ca un serios și important demers teologic.

Dumnezeu nu este un *obiect de studiu*, care să fie *studiat* de om în mod obișnuit, ca în situația oricărei alte științe din afara (θύραθεν) teologiei. Și știința teologiei este dată exclusiv de descoperirea lui Dumnezeu și de împărtășirea harului Său omului. Cel căruia Dumnezeu i Se descoperă face însă totodată experiența primirii harului lui Dumnezeu sau experiența îndumnezeirii (ἡ ἐμπειρία τῆς θεώσεως). În tot cazul, experiența harului lui Dumnezeu, necreat, dumnezeiesc și veșnic, este experiența a descoperirii lui Dumnezeu. Tradiția patristică, fundamentată prin excelență pe experiența lui Dumnezeu, confirmă faptul că *relația cu Dumnezeu* nu este una intelectuală sau a gândirii umane, ci este *empirică*, având ca bază trăirea și simțirea vie a lui Dumnezeu. Omul poate să cugete și să raționeze cu privire la experiența dumnezeiască (făcută de sine sau de alții), însă a atinge nivelul celor sfințiți sau care se sfințesc și a ajunge la teologhisire solicită experiența directă.

Tocmai experiența dumnezeiască se realizează dincolo de cugetarea umană, fapt care și indică importanța conștientizării de către om a ceea ce știe, dar și a *ceea ce nu știe*. Teologia este în acest fel superioară cunoștințelor teologice, presupunând și cunoaștere a ceea ce nu se cunoaște (încă). Evident, cunoașterea adevărului de credință și care Îl privește pe Dumnezeu nu mântuiește, lucru pe care îl face doar cunoașterea lui Dumnezeu prin unire cu El, prin participare nemijlocită la El. Biserica și teologia nu reprezintă un sistem gnostic, în care mântuirea este dată de cunoștințe. Cunoașterea de tip gnostic a fost „înlocuită” de Biserică cu *cunoașterea empirică a lui Dumnezeu* (θεογνωσία). O Biserică a cărei mântuire, pe care o oferă oamenilor, este dată de cugetarea umană nu este Biserică. Mântuirea este dată de (harul lui) Dumnezeu, nu de cunoștințele despre Dumnezeu.

Prin urmare, trăirea experienței dumnezeiești redescoperă și potențează *capacitățile naturale ale omului*, conducând la transfigurarea treptată a acestuia și la atingerea finalității pentru care el a fost de la bun început creat. Actul acesta reprezintă în fapt realizarea procesului de restaurare a omului de către Dumnezeu, în Hristos, prin

Sfântul Duh. Astfel, experiența harului dumnezeiesc reprezintă readucerea omului la *condiția de dinainte de cădere*, dar și ducerea la maturitate a acesteia. Fundamentală ni se pare în tot acest context așa-numita *mărturie prin fapte*, care nu este nimic altceva decât temei al autorității teologice și duhovnicești, în măsura în care, pe de o parte conduce la experiența directă, pe de alta este expresie a acesteia.

«Bine ai făcut, Părinte, că ai adăugat și cuvintele sfinților (Părinți) la ceea ce am întregat. Auzind cum îmi limpezeai nedumeririle, admiram evidența adevărului. În cugetul meu se strecura însă întrebarea: oare nu cumva ar putea fi contrazise și cele spuse de tine, odată ce, după cum însuși ai declarat, orice argument poate fi contrazis cu un alt argument? Dar știind că doar mărturia prin fapte (τὴν διὰ τῶν ἔργων μαρτυρία) este nezdruncinată și auzind pe sfinți spunând același lucruri ca tine, nu m-am mai temut de nimic. Căci cel ce nu ascultă de aceștia, cum va fi el însuși demn de crezare? Sau cum nu va nesocoti pe Însuși Dumnezeu? El Însuși a spus doar Apostolilor și, prin ei, și Sfinților (Părinți) de după ei „cel ce se leapădă de voi de Mine se leapădă” (Lc 10, 16)» (Sf. Grigorie Palama).

Tocmai lipsa mărturiei din fapte și a celei din experiența *vieții* conduce la necunoașterea adevărului, la deviere de la acesta și, prin urmare, la nereceptare. Principalul scop al nevoiței ascetice este însă dat, în cadrul curățirii generale a ființei umane de păcat, înainte de toate, de *curățirea minții* (νοῦς), tocmai pentru a putea primi strălucirile luminii dumnezeiești și a progresa pe calea cunoașterii lui Dumnezeu și a unirii cu Acesta.

Prof. Dr. Adrian MARINESCU

T
E
O
L
O
G
I
C
E

S STUDII

CRISTINEL IATAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

ELEMENTE DE GNOSEOLOGIE BIBLICĂ VECHI- TESTAMENTARĂ

Keywords: *gnoseology, see, hear, tree of knowledge, contemplation.*

Abstract

Studiul de față prezintă câteva elemente de gnoseologie biblică întâlnite în Vechiul Testament. Plecând de la studiul unor cuvinte, expresii sau obiecte care au legătură cu sfera cunoașterii, încearcă să zugrăvească modalitățile prin care autorii biblici inspirați transmiteau poporului, prin scris sau pe cale orală, din gândurile și planurile lui Dumnezeu cu privire la Sine, dar și la viața și viitorul lor. Cuvintele Sfintei Scripturi sunt cuvintele vieții veșnice. Semnificația bogată a acestora demonstrează că Biblia este un izvor inepuizabil de cunoaștere, o cunoaștere atât catafatică, prin cuvinte, dar mai ales apofatică, prin experiența lor. Ele ne conturează o realitate spirituală și foarte profundă asupra realităților dumnezeiești și omenești. Cuvintele și energiile din ele (*logoi*) sunt cele care sfințesc omul, căci ascultarea lor îl face să ajungă ca Dumnezeu, nu după fire, ci după asemănare. Învățăm astfel că, prin ascultarea ce vine din auzul cuvintelor dumnezeiești, omul conștientizează că în urma căderii a pierdut harul mântuitor (*Fc* 3), iar mai încolo Sara, deși sceptică la început că mai poate avea copii la o vârstă atât de înaintată, ascultă totuși cuvântul divin și se încredințează de adevărul acestuia (*Fc* 18). Tot prin cuvinte ni se înfățișează o realitate mai presus de puterea lor de exprimare și ni se arată, totodată, limitele lor, pentru că acestea nu pot zugrăvi tot adevărul. Israel, deși orb, înțelege prin «vederea» duhovnicească (*Fc* 48), Moise „vede” slava divină cea de negrăit (*Iș* 33), la fel și poporul (*Dt* 5). Simțul direct și practic al israeliților este vădit și în modul cum de la sensuri comune ale cuvintelor Scripturii autorii inspirați exprimă realități mai înalte, însă pe înțelesul tuturor: Dumnezeu le «deschide ochii» lui Adam și Evei (*Fc* 3), Agarei (*Fc* 21) și lui Valaam (*Nm* 22 și 24), îi «deschide urechile» lui Samuel (*I Rg* 9), David (*2 Rg* 7) și Elihu (*Iov* 33). Modul acesta de exprimare este întâlnit și în Manuscrisele de la Qumran (*CD, IQM, IQHa*). Expresia «deschiderea gurii» (*Iz* 3) este sinonimă cu profeția, iar «deschiderea inimii» este necesară pentru înțelegerea legii și poruncilor Lui (*2 Mac* 1). Vechiul Testament prezintă și câteva moduri speciale de cunoaștere. Ele sunt analizate în

ultima parte a acestui studiu. Astfel, suntem înștiințați de o cunoaștere oferită de pomul cunoștinței binelui și răului (*Fc* 2-3), dar și o cunoaștere prin posedare (verbul עָדָה) sau prin contemplare, precum și cea prilejuită de transfigurarea elementelor creației: «deschiderea cerurilor» (*Iz* 1).

Introducere

Când discutăm despre izvoarele de păstrare a revelației dumnezeiești, teologia dogmatică academică ne spune că cele două mari depozitare ale acesteia sunt Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Privind din punct de vedere diacronic însă, Sfânta Scriptură este doar o parte a Sfintei Tradiții. Am putea spune, pe bună dreptate, că Sfânta Scriptură este o parte antică sau mai veche a Tradiției, apărută în urma necesității imediate a comunității de a păstra mai bine, sub formă scrisă, învățăturile primite de patriarhi și profeți, din pricina diferitelor vicisitudini ale vieții de pe teritoriul actual al Israelului antic, mai ales după sec. al VI-lea î.Hr. (uitarea limbii ebraice din cauza invadatorilor, care își impuneau religia, cultura limba și obiceiurile etc.). La început, revelația și cunoașterea referitoare la Dumnezeu erau învățate și predate din generație în generație sub formă orală, nicidecum scrisă¹. O comparație luată din lumea sensibilă poate exprima, credem, cel mai bine această relație strânsă între cele două realități. Dacă, de exemplu, Sfânta Tradiție am putea-o compara cu un arbore bogat în ramuri, atunci Sfânta Scriptură este doar una dintre acele ramuri care se înalță chiar de la baza copacului. Putem afirma astfel că, în ultimă instanță, unicul izvor de păstrare a revelației divine este Sfânta Tradiție.

Așa cum am afirmat, revelația care se păstra la început pe cală orală a fost la un moment dat consemnată; în mod silimar, există în tradiția iudaică o predanie orală, numită „tora verbală” (literal, „tora transmisă din gură în gură”, תורה שבעל פה) și o predanie scrisă, numită „tora scrisă” (תורה שבכתב). Această lege scrisă sau, mai bine spus, *tradiție așezată în scris* conține elementele fundamentale ale cunoașterii noastre referitoare la divinitate, dar nu toată cunoașterea despre Dumnezeu. Aceasta, dar și cunoașterea realităților despre om, este exprimată și redată de autorii inspirați sub diverse nume și chipuri și servește drept fundament al mântuirii noastre. Însă nu avem doar o teologie a cunoașterii divine în Vechiul Testament, ci și o cunoaștere de sine a omului și a lui în relație cu ceilalți semeni. La temelia acestei cunoașteri biblice stă limbajul biblic simplu, care este în același timp, profund, inepuizabil și bogat în sensuri. Acest limbaj este articulat de autorii biblici într-un mod care deschide o perspectivă naturală și teologică asupra cunoașterii lui Dumnezeu, a lumii și a oamenilor. Observăm că în cuvinte aparent simple, dar care trădează semnificații și realități înalte,

¹ Robert M. FOWLER, „Why Everything We Know About The Bible Is Wrong: Lessons From The Media History Of The Bible”, în: Philip RUGE-JONES, Holly E. HEARON (eds.), *The Bible in Ancient and Modern Media: Story and Performance*, coll. Biblical Performance Criticism, Cascade Books, Oregon, 2009, pp. 6-8.

Vechiul Testament dezvoltă adeseori o teologie a ascultării, a vederii și deci a înțelegerii, a cunoașterii (chiar și prin atingere), dar și una a contemplației și relaționării cu divinitatea. Deși sărac în cuvinte, cum ar spune unii, lexicul ebraicilor vechi zugrăvește, de fapt, realități-imagini care sunt mai presus de cuvinte și care nu pot fi înțelese doar în sens strict filologic. Adeseori, un simplu cuvânt redă, de fapt, o imagine complexă a realității lucrului exprimat și-l îndeamnă pe cititor să mediteze asupra textului și semnificației lui.

Trebuie spus că întreaga cunoaștere a realităților prezentate de Vechiul Testament, chiar și cele „filosofice”, dacă le putem numi astfel, sunt strâns unite de simțul practic al poporului israelit. Altfel spus, cunoașterea în viziunea lor este strâns unită de elementele fundamentale ale vieții. Israelitul nu filosofa pe tema ideii de Dumnezeu sau despre lume, așa cum întâlnim, de exemplu, în literatura filosofică antică grecească. Pentru el, cunoașterea trebuia să fie un lucru legat direct și strâns de realitățile existențiale. Astfel, Vechiul Testament prezintă o cunoaștere practică exprimată prin expresii plastice, pentru că doar așa poporul putea înțelege profunzimea realităților divine. În cele ce urmează vom supune atenției unele modalități de cunoaștere sau tipuri de gnoseologie biblică, plecând de la analiza câtorva cuvinte-cheie, expresii sau locuțiuni și a locurilor importante în care apar pentru reliefarea acestei tematici.

Modalități de cunoaștere în Vechiul Testament

Cunoașterea prin ascultare / auz (שמע)

Adam – conștientizarea greșelii (Fc 3, 8-17). Odată cu crearea lui Adam și a Evei și așezarea lor în grădina Edenului, omul primește o singură poruncă din partea lui Dumnezeu (Fc 2, 16-17), de ascultarea și împlinirea căreia este condiționată împărtășirea lui de viața veșnică (Fc 2, 17). Omul se face potrivnic, însă, și o încalcă (Fc 3, 6). Episodul dramatic al căderii omului în păcat este consecința neascultării, așa cum precizează și Sf. Ioan Gură de Aur în *Omiile la Facere* (16, 5). Cunoscând că este gol (Fc 3, 7), omul se ascunde printre pomii raiului, conștientizând starea sa căzută: «am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns» (Fc 3, 10). Interesant este aici faptul că înainte să i Se adreseze Dumnezeu (v. 9: «și a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam»), omul deja Îi aude glasul (v. 8: «când au auzit (Adam și Eva) glasul Domnului Dumnezeu...»). Potrivit lui Umberto Cassuto², dar și altora³, glasul lui

² Umberto CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis: Part I, From Adam to Noah (Genesis I-VI 8)*, transl. by Israel Abrahams, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1998, p. 151.

³ John H. SAILHAMER, „Genesis”, în: Frank E. GAEBELEIN (ed.), *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 2: *Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers*, Zondervan, Grand Rapids, 1990, p. 53; Meredith G. KLINE, „Primal Parousia”, în: *Westminster Theological Journal*, 40 (1978), 2, p. 246.

Dumnezeu din text ne indică, de fapt, „auzul mersului Său”, așa cum întâlnim în viziunea antropomorfistă a sursei Yahviste, pentru că, anterior, nu ni se spune că Dumnezeu vorbea singur sau cu altcineva înainte să i Se adreseze omului. Un astfel de sens îl întâlnim și în alte pasaje biblice, precum *2 Rg* 5, 24: «când vei auzi sunetul de marș din vârful arborilor de balsam» și *3 Rg* 14, 6: «când Ahia a auzit sunetul pașilor ei». Doar la auzul pașilor lui Dumnezeu care se apropia, omul conștientizează greșeala comisă, însă nu există în text niciun indiciu al pocăinței sale, ci doar al fricii care însoțește păcatul: *omul se ascunde*. El își așteaptă Judecătorul⁴. Sfânta Scriptură ne înfățișează aici un fel de cunoaștere care izvorăște nu din cuvânt, ci din „auzul” prezenței slavei divine. Importanța pare să cadă nu pe „auzul” pașilor lui Dumnezeu, ci pe consecința auzului acestui sunet, adică pe *conștientizarea stării de neascultare*, pentru că textul nu descrie clar ce anume au auzit⁵. Deci, nu glasul Domnului era de temut, nici felul în care S-a înfățișat oamenilor, ci tocmai faptul că Adam și Eva au păcătuit față de Dumnezeu a făcut ca și cel mai dulce glas să devină înfricoșător⁶.

Trebuie menționat totuși și al doilea curent de interpretare: «glasul Domnului» ar fi aici doar vocea Sa reverberată prin grădină (cf. *Ir* 46, 22) sau „zgomotul” produs de această teofanie (*Iș* 20, 18; *Dt* 5, 25)⁷. În orice caz, «glasul Domnului Dumnezeu» pare a fi parte integrantă a acestei teofanii⁸. Interpretarea patristică fructifică prima direcție de interpretare. Astfel, Sf. Efrem Sirul în *Comentariul la Facere* (2.24.1) explică: «Dumnezeu n-a vrut să-i ajute doar prin răbdarea pe care le-a arătat-o, ci și chiar prin sunetul picioarelor Sale. El a înzestrat cu glas mersul Său, pentru ca, la auzul Lui, Adam și Eva să fie pregătiți să-l înalțe rugăciuni fierbinți Celui care a făcut sunetul»⁹. Sfântul Efrem nu vede în acest sunet al mersului decât o altă încercare a lui Dumnezeu de a-l face pe om să-și recunoască greșeala, pentru că omul deja conștientizase căderea sa. Sf. Ioan Gură de Aur merge în aceeași direcție de interpretare. Omul înțelege din glasul pașilor lui Dumnezeu greșeala comisă:

«Deci, care este sensul acestei afirmații: „Ei au auzit glasul Domnului Dumnezeu plimbându-se în grădină, pe înserat?”. El a vrut să le ofere o astfel de experiență pentru a induce în ei o stare de teamă, care, în fapt s-a și întâmplat. Au avut o experiență așa de extraordinară, încât au încercat să se ascundă de prezența lui Dumnezeu»¹⁰.

⁴ M.G. KLINE, „Primal Parousia”, p. 250.

⁵ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis...*, p. 152.

⁶ James Montgomery BOICE, *Genesis: An Expository Commentary, vol. 1: Genesis 1-11*, Baker Books, Grand Rapids, 1998, p. 185.

⁷ J.H. SAILHAMER, „Genesis”, p. 53.

⁸ J.H. SAILHAMER, „Genesis”, p. 53.

⁹ Andrew LOUTH, Marco CONTI (eds.), *Genesis 1-11*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 1, InterVarsity Press, Downers Grove, 2001, p. 82.

¹⁰ A. LOUTH, M. CONTI (eds.), *Genesis 1-11*, p. 82.

Auzirea / Ascultarea de voia divină; Sara va naște un fiu (Fc 18, 10). Capitoul 18 din *Fc* ne prilejuiește un alt moment, în care descoperirea celor viitoare se face prin auz. Vizita celor trei Oaspeți la stejarul Mamvri, unde se afla Avraam, înțelege de teologia Sfinților Părinți ca o prefigurare a Sfintei Treimi, și promisiunea nașterii unui urmaș ne arată importanța ascultării / auzirii în împlinirea vooi dumnezeiești. De fapt, auzul este poarta către împlinire, pentru că Sara primește promisiunea unui fiu prin ascultare¹¹. Avraam fusese anunțat dinainte de nașterea unui moștenitor (*Fc* 17, 16; 17, 19 și 17, 21), însă aici chiar Sara este martoră a acestei profeții. Termenul שמע, folosit aici și tradus de obicei prin „a auzi, a asculta”, poate fi înțeles ca „a trage cu urechea” sau „a auzi fără să vrea”¹². Prin urmare, Sara „fură” promisiunea din gura Oaspeților. Ea este unul dintre motivele *venirii* celor trei Necunoscuți la casa lor. Un detaliu cultural ne indică acest lucru: în Orientul apropiat antic, femeia nu putea sta laolaltă cu bărbații nici la masă, nici la discuții, iar musafirii nu i se puteau adresa unei femei-gază pe nume¹³, cum o fac Străinii în cazul nostru. Prin urmare, cei trei Pelerini nu sunt niște *Persoane* oarecare¹⁴, pentru că știau deja numele soției lui Avraam, ci *de natură* dumnezeiască, ca Unele care doresc să-i transmită personal această promisiune, în virtutea încălcării cutumei¹⁵. Însă auzul veștii nu-i provoacă Sarei bucurie, ci, dimpotrivă, tulburare. Primirea promisiunii nașterii de prunci nu se transformă în *ascultare de cuvântul lui Dumnezeu* venit prin intermediul Oaspeților. Ea nu crede că mai poate avea copii la vârstă înaintată: «să mai am eu oare această mângâiere acum, când am îmbătrânit și când este bătrân și stăpânul meu?» (*Fc* 18, 12) și râde în sinea ei. Unii comentatori discută și cu privire la posibila intrigă din casa lui Avraam declanșată de acest anunț neașteptat, ce-l implica pe Ismael și pe Isaac, cel promis a se naște, evidențiată de acțiunile Sarei care «ascultă» (*sāma* ') (v. 10) și «râde» (v. 12-13) (*sāhaq*) la auzul veștii. Cele două reacții ale Sarei nu reprezintă, nici mai mult, nici mai puțin, decât un joc de cuvinte pe numele Ismael (*sāma* ') și Isaac (*sāhaq*)¹⁶. De altfel, *ascultarea de cuvântul lui Dumnezeu* va determina și alte două acțiuni următoare importante în actul de conservare a liniei mesianice în Israel. Avraam este îndemnat să asculte glasul soției sale când acesta-i asigură lui Isaac dreptul de întâi născut

¹¹ Cf. K.T. AITKEN, „שמע”, în: Willem VANGEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, Zondervan, Grand Rapids, 1998, p. 175.

¹² H. SCHULT, „שמע *šm* ”, în: Ernst JENNI, Claus WESTERMANN (eds.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody, 1997, p. 1376; Gordon J. WENHAM, *Genesis 16-50*, coll. Word Biblical Commentary 2, Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 48.

¹³ John E. HARTLEY, *Genesis*, coll. Understanding the Bible Commentary Series, Baker Books, Grand Rapids, 2012, p. 178.

¹⁴ Kenneth A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*, coll. The New American Commentary 1B, Broadman & Holman, Nashville, 2005, p. 218: „vizitatorul îi cunoștea inima Sarei, deși nu văzuse vreoa expresie facială, nici nu a auzit vreun chicot de-al ei”.

¹⁵ J.E. HARTLEY, *Genesis*, p. 178.

¹⁶ K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*, p. 218.

(de moștenitor) prin alungarea lui Ismael din casa sa, dar, mai târziu, și Rebeca, soția lui Isaac, după ce a ascultat discuția dintre Esau și tatăl său, se implică pentru a-i asigura lui Iacov dreptul de întâi născut (27, 6-10)¹⁷.

Ascultarea poruncilor și preceptelor divine în teologia deuteronomică

Termenul de „ascultare” (*šm* ‘) joacă un rol fundamental atât în *Dt*, cât și în secțiunile programatice ale teologiei deuteronomiste prin aparițiile frecvente (de 41 ori)¹⁸.

Ascultarea de lege simbolizează viața (Dt 4, 1). Caracterul didactic al acestui capitol al Scripturii este evidențiat prin amintirea legilor, dar și prin referințele parenetice care actualizează în viața credinciosului experiența revelației sinaitice și semnificația teologică a istoriei¹⁹, toate acestea cu scopul de a trezi în inima israeliților recunoștința față de Creator. Accentul se mută aici din trecut în prezent, un rol fundamental avându-l *experiența mistică a acelei revelații unice* din istoria poporului israelit. Toate elementele acelei cunoașteri deosebite – focul, descoperirea și slava divină – sunt actualizate în viața fiecărui credincios evreu și vor deveni repere fundamentale ale cunoașterii atotputerniciei dumnezeiești pentru restul generațiilor viitoare²⁰. Cunoașterea voii dumnezeiești este înțeleasă ca *auzire* (în fapt, ascultare, respectare) a „hotărârilor și legilor” Lui (החקים ואל-המשפטים), o altă dovadă a caracterului oral inițial al Legii. Totuși, nu poate fi negat nici aspectul lor scris, subliniat prin utilizarea celor doi termeni caracteristici legămintelor vetero-testamentare deuteronomice (*hōq* și *mišpaṭ*), dar mai ales prin *hōq*, de la radicalul חקק, *hāqaq*, „a inscripționa pe o piatră”²¹. Veșnicia și puterea lor de a garanta viața și prosperitatea sunt exprimate prin folosirea participiului cu sens de prezent: «eu astăzi vă învăț să le țineți» (אנכי לעשות מלמד אתכם) (v. 1) și mai ales a particulei עתה, «acum». Cunoașterea lui Dumnezeu se realizează prin observarea poruncilor Lui sfințitoare, pentru a

¹⁷ Cf. K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*, p. 218.

¹⁸ H. SCHULT, „שמע *šm*”, p. 1375.

¹⁹ Samuel R. DRIVER, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, coll. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments 3, T & T Clark, Edinburgh, ³1902, p. 17; Duane L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1-21:9*, coll. Word Biblical Commentary 6A, Word Incorporated, Dallas, 2001, p. 80.

²⁰ Ryan P. O'DOWD, „Memory on the Boundary: Epistemology in Deuteronomy”, în: Mary HEALY, Robin PARRY (eds.), *The Bible and Epistemology: Biblical Soundings on the Knowledge of God*, Paternoster, Colorado Springs, 2007, p. 7.

²¹ Eugene H. MERRILL, *Deuteronomy*, coll. Cornerstone Biblical Commentary: Leviticus, Numbers, Deuteronomy 2, Tyndale House Publishers, Carol Stream, 1996, p. 497; D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1-21:9*, p. 54.

ajunge într-o prietenie intimă cu El, într-o relație vie și continuă. Pentru a-L cunoaște, fiecare trebuie să aibă virtutea înăscută a ascultării de El²².

Ascultarea de profetul lui Dumnezeu (Dt 18, 15). Israelul biblic trăia în mijlocul unor popoare în care înfloriseră tot felul de practici magice, prin care se dorea aflarea voinței zeilor în diverse chestiuni publice sau private. Practicanții acestora erau căutați cu insistență atât de conducători, care credeau că prin ei poate fi aflată soarta unor războaie, cât și de oamenii obișnuiți. Însă Dumnezeu lui Israel nu încuviințează aceste metode de a afla viitorul și-i îndeamnă pe israeliți să asculte doar de profetul ce va fi trimis pentru propovăduirea realităților despre El. Acesta va fi nelipsit dintre ei, devenind singura certitudine a cunoașterii adevărate a lui Dumnezeu²³. A asculta de profetul Lui înseamnă a asculta chiar de Dumnezeu. De altfel, traducerea Septuagintei folosește aici termenul προφήτης, care, la origine, desemna orice persoană care vorbește în numele zeității ca interpret al acesteia²⁴. În Vechiul Testament se păstrează aceeași tipologie clasică, dar se adaugă și nuanța de persoană aleasă și inspirată de Dumnezeu²⁵. Pentru că este trimis de Yahve, prorocul trebuie auzit și ascultat²⁶. Garanția adevărului și a cunoașterii transmise de acesta este chiar Moise, omul lui Dumnezeu: «proroc din mijlocul tău și din frații tăi, ca și mine...», care L-a văzut (de fapt, L-a cunoscut) față către față (Is 33, 11). Nu trebuie să uităm că revelația dumnezeiască expusă în Vechiul Testament s-a făcut prin profeții inspirați de Dumnezeu. Autoritatea cuvântului profețiilor este autoritatea Lui. Doar așa a fost asigurată transmiterea nealterată a descoperirii lui Dumnezeu: «și voi pune cuvintele Mele în gura lui și el le va grăi [lor] tot ce-i voi porunci Eu» (Dt 18, 18). Prin urmare, condițiile specifice unei cunoașteri veritabile a lui Dumnezeu sunt întărite de modul în care erau aleși profeții adevărați, așa cum precizează D.I. Block²⁷. În primul rând, erau «chemați» (נָבִי, *nābî*) și «ridicați» (קִיָּם, *yāqîm*) de Dumnezeu (v. 15) din sânul poporului israelit, având aceeași misiune de mijlocire ca a lui Moise, bucurându-se de prezența dumnezeiască, de comunicarea și comuniunea nemijlocită cu El (Nm 12, 7-8), dar și de dobândirea duhului profeției (Nm 11, 25).

Teofania cuvântului (Is 30, 30). Adesea teofaniile Vechiului Testament sunt însoțite de evenimente fizice deosebite, care întăresc și confirmă prezența și lucrarea lui Dumnezeu pe pământ. De exemplu, în textul isaian (deutero-isaia),

²² R.P. O'DOWD, „Memory on the Boundary...”, p. 8 ș.u.

²³ Bob UTLEY, *Deuteronomy*, coll. Study Guide Commentary Series: Old Testament 3, Bible Lessons International, Marshall, 2008, p. 216.

²⁴ Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 101996, p. 1540.

²⁵ Walter BAUER et al., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 32000, p. 890.

²⁶ Peter C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1976, p. 262.

²⁷ Daniel I. BLOCK, *The NIV Application Commentary: Deuteronomy*, Zondervan, Grand Rapids, 2012, p. 439.

Dumnezeu face cunoscută judecata Sa prin „glasul Său”: «Și Domnul va face să răsunе glasul Său măreț și va prăvăli brațul Său în aprinderea mâniei Sale, în mijlocul unui foc mistuitor, al vijeliei și al potopului de ape și grindină». Asiria, temutul și mult mai puternicul adversar al populației din Iudeea, va tremura la strigătul glasului Lui. Aceeași imagine cu caracter gnoseologic întruchipată de glas, tunete și furtună o regăsim în *Ps* 17, 13; 76, 17 etc.

Ideea că Yahve este prezent și Se face cunoscut prin glas nu este doar o idee biblică, ci se găsește și în literatura extrabiblică. În *Oracolele sibiline*, operă apocrifă scrisă în Egipt²⁸, într-un paragraf despre „Judecata cosmică” se spune: «Și Dumnezeu va vorbi cu un glas mare tuturor oamenilor fără minte și neștiutori, iar judecata va veni peste ei de la Dumnezeul cel mare, și toți vor pieri de mâna Celui nemuritor» și «Dumnezeu îi va judeca pe toți oamenii prin război, sabie, foc și ploii torențiale»²⁹. De asemenea, și alte zeități ale popoarelor înconjurătoare Israelului antic se folosesc de aceeași imagine pentru a sugera intervenția lor în lumea văzută, un adevărat laitmotiv în lumea Orientului Apropiat antic³⁰. Cunoașterea timpului judecării Asiriei este descrisă astfel printr-o metaforă, însă aceasta nu este doar un motiv literar, ci presupune mult mai mult. Deși mânia lui Yahve este asemănată cu furtuna și glasul Lui este ca tunetul, ele nu se identifică cu El³¹:

«Domnul va trece; și înaintea Lui va fi vijelie năprasnică ce va despica munții și va sfărâma stâncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur, dar Domnul nu va fi în cutremur; după cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul. Iar după foc va fi adiere de vânt lin și acolo va fi Domnul» (3 *Rg* 19, 11-12).

Cu alte cuvinte, Dumnezeu Se revelează direct prin glasul Său, și aceste expresii, deși îmbracă forme literare, sunt pline de prezența Lui. Prin tunet / glas, Dumnezeu Își face cunoscută voia. Tunetul nu este o divinitate, ca la popoarele înconjurătoare, pentru că el este chiar expresia glasului Său, a manifestării Sale³². Limbajul folosit aici amintește foarte mult de teologia teofaniei deuteronomiste, în care apariția lui Dumnezeu este însoțită de fenomene naturale³³.

²⁸ J.J. COLLINS, „Sibylline Oracles”, în: James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, Yale University Press, New York, 2009, p. 355.

²⁹ J. J. COLLINS, „Sibylline Oracles”, p. 377.

³⁰ John D.W. WATTS, *Isaiah 1-33*, vol. 24, coll. Word Biblical Commentary, Word Incorporated, Dallas, 1998, p. 405.

³¹ John N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, p. 567.

³² Frederick L. MORIARTY, „Isaiah 1-39”, în: Raymond Edward BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland Edmund MURPHY (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1996, p. 279.

³³ Gene M. TUCKER, „The Book of Isaiah 1-39”, în: Leander E. KECK (ed.), *New Interpreter's Bible*, vol. 6, Abingdon Press, Nashville, 1994, p. 256.

Glasul trâmbiței (Ir 4, 19). Misiunea unui profet este adesea foarte dificilă. Amenințările rostite la adresa regelui și / sau a poporului îl fac un personaj însingurat, nedorit, urât și hulit. Este judecat ca fiind un om aspru și fără sentimente. Ieremia ne arată însă că, deși vorbele sale sunt dure, el este o persoană plină de sentimente și de compasiune față de popor. Vocația de profet nu se potrivește cu firea sa bună, alcătuiind un paradox dureros³⁴. Tocmai de aceea nu poate să tacă la nedreptățile, căderile și păcatele regelui, ci le condamnă. Sfârșitul regatului este anunțat prin glasul trâmbiței (שופר): «Inima mea! Inima mea! Mă doare inima până în adânc! Tulburatu-s-a inima mea în mine și nu pot tăcea, că tu, suflețe al meu, auzi glasul trâmbiței, auzi strigătul de război».

Potrivit majorității cercetătorilor, cel care vorbește aici este Ieremia însuși. Șofarul era un corn lung de animal cu o gaură în el prin care se sufla și cu care se vestește începutul asaltului asupra unei cetăți inamice sau, ca în acest caz, era avertizată populația să se adăpostească, din pricina războiului, în interiorul fortificat al cetății. Astfel, Dumnezeu îi face cunoscută apropierea sfârșitului lui Iuda prin glasul șofarului, pe care Ieremia îl aude în interiorul său, văzând oastea cum mărșăluia³⁵. Acest sunet nu poate fi controlat sau respins³⁶. Ceea ce Dumnezeu îi transmite profetului nu poate fi ignorat sau ascuns. Glasul lui Dumnezeu care-l îndeamnă să vestească pieirea îi provoacă lui Ieremia o durere adâncă în toate măruntaiele trupului (מעי, tradus de ediția sinodală prin „inimă”). Aici cunoașterea viitorului are loc prin auzul sunetului șofarului.

Surprinzător, un alt comentariu³⁷ presupune că Yahve este autorul predicției. Astfel, El este antropomorfizat (pentru că are „inimă”) și are și calități umane (antropopatisme, pentru că „aude”) în text. Cu alte cuvinte, Yahve, conceput ca om, ar fi devenit El Însuși martor al căderii poporului iudeu.

Cunoașterea prin văz / înțelegere (ראיה)

Verbul *rā'ā* (ראה) este plurisemantic în ebraica biblică, plecând de la sensul cel mai uzual de „a vedea” cu ochii fizici (când se referă la Dumnezeu, trebuie interpretat totuși ca un antropomorfism – *Fc* 1, 4; *Fc* 1, 10; *Fc* 1, 25; *Iș* 4, 14 etc.); apoi cuprinde ideea de „a înțelege” (*Fc* 8, 8; *Fc* 16, 5; *Fc* 20, 10; *Fc* 26, 28 etc.), „a privi” (*Fc* 6, 2; *Fc* 6, 18; *Fc* 13, 14; *Fc* 42, 1 etc.), „a găsi de cuviință” (*Iș* 32, 1; *Lv* 13-14 etc.), dar are și unele sensuri care țin de sfera gnozeologiei, a

³⁴ J.A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1980, p. 228; Guy P. COUTURIER, „Jeremiah”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1, p. 308.

³⁵ Peter C. CRAIGIE, *Jeremiah 1-25*, coll. *Word Biblical Commentary 26*, Word Incorporated, Dallas, 1998, p. 79; Tremper LONGMAN III, *Jeremiah, Lamentations*, coll. *Understanding the Bible Commentary Series*, Baker Books, Grand Rapids, 2012, p. 50.

³⁶ P.C. CRAIGIE, *Jeremiah 1-25*, p. 79.

³⁷ Kathleen M. O'CONNOR, „Jeremiah”, în: John BARTON, John MUDDIMAN (eds.), *Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 493.

cunoașterii spirituale, a ceea ce nu se vede cu ochii fizici (simțul văzului), ci cu „ochii minții”: „a arăta, a descoperi” (*Fc* 48, 11; *Iș* 33, 18; *Dt* 5, 24; *Iz* 40, 4; *Mi* 7, 15 etc.) și „a vedea în vis” (*Fc* 31, 10; *Is* 6, 1; *Iz* 1, 1; *Dn* 8, 15; *Dn* 10, 7 etc.). Câteva dintre textele mai importante care menționează cunoașterea prin văz și / sau înțelegere vor fi discutate mai jos.

Israel – orbul care vede (Fc 48, 10-11).

«Ochii lui Israel însă erau întunecați de bătrânețe și nu mai puteau să vadă (לֹא יוֹכֵל לִרְאוֹת). Și i-a apropiat Iosif pe fiii săi de el, iar el i-a îmbrățișat și i-a sărutat. Apoi a zis Israel către Iosif: „Nu nădăjduiam să mai văd fața ta (רָאִה פְּנֵיךָ לֹא פִלְלֵת) și iată Dumnezeu mi-a arătat (הִרְאָה אֵתִי) și pe urmașii tăi».

În aceste două versete este folosit de trei ori verbul „a vedea” (*rā’ā*). V. 10 ne spune limpede că ochii lui Iacov nu mai puteau să vadă din cauza bătrâneții, verbul referindu-se aici cu siguranță la vederea fizică. Deci, dacă Iacov era lipsit de vederea ochilor, precum ne spune textul, atunci la ce fel de văz se referă v. 11, care afirmă că el s-a bucurat totuși la „vederea feței lui Iosif”? Cum i-a „văzut” pe fiul său, Iosif, și pe urmașii acestuia, Efraim și Manase, dacă era orb? Obiectul văzului este tot unul fizic: „fața lui Iosif”. În general, comentariile moderne la acest pasaj nu discută acest aspect: vedere fizică sau spirituală. Sunt totuși și câteva excepții. De exemplu, Kenneth A. Mathews presupune că Iacov nu suferea de pierderea totală a vederii, ci numai de una parțială³⁸, de aceea l-a putut întrezări pe Iosif. Israel era dependent de alții pentru a se deplasa, de aici și *greșeala* lui de a-l binecuvânta mai întâi pe Efraim, presupune comentatorul. Altfel spus, K.A. Mathews crede că binecuvântarea lui Efraim înaintea lui Manase era cauzată de neputința trupească, și nu de o alegere deliberată. Însă, puțin mai încolo, acesta pare a susține contrariul³⁹, pentru că numai un orb s-ar putea bizui doar pe simțul tactil și pe simțul olfactiv.

Traducerile v. 10 oscilează și ele între atribuirea unei orbiri totale sau parțiale lui Iacov. Astfel, majoritatea optează pentru o traducere literală, care implică orbirea totală („he could not see”). Dintre acestea le menționăm pe cele mai importante: *American Standard Version*, *Targumul Neofiti*, *Targumul Pseudo-Jonathan*, *Targumul Onqelos*, *King James Version*, *Vulgata*, *JPS 1917*, *ESV*, *New Jerusalem Bible*, *Revised Standard Version* și *Traduction Œcuménique de la Bible*. Altele optează pentru o traducere dinamică: *La Bible en Français Courant* («il ne voyait plus grand-chose»), *Douay-Rheims Bible* («he could not see clearly»), *Good News Bible* («he could not see very well»), *New*

³⁸ K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*, p. 876: „vederea lui Iacov este slăbită, făcându-l dependent de alții”.

³⁹ K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*, p. 877: „ca și Isaac cu ani în urmă, Iacov trebuie să se bazeze pe simțul tactil și pe miros”.

International Version («he could hardly see»), *International Standard Version* («he couldn't see well»), *Living Bible* («he could hardly see»), *NET Bible* («he was not able to see well»), *New American Bible* («he could not see well»), *New Living Translation* («could hardly see»), *New Revised Standard Version* («he could not see well») și *Revised English Bible* («he could hardly see»).

Același Kenneth A. Mathews consideră că reluarea de două ori a verbului „a vedea” din v. 11 este doar un joc de cuvinte ce evidențiază neputința lui Israel de a vedea și nimic mai mult, pe de o parte, iar, pe de altă parte, că Dumnezeu i-ar fi permis totuși lui Iacov să-l vadă de Iosif înainte de a orbi total⁴⁰. John Skinner, în comentariul la *Facere*⁴¹, privește încrucișarea mâinilor lui Israel, pe care-l consideră orb în totalitate, ca fiind „ghidată de un impuls supranatural, care se mișcă negreșit în linia destinului”. Deși nu o spune răspicat, autorul parcă întrevide o cunoaștere dată de o vedere duhovnicească! Paul Kissling, un alt comentator al *Facerii*, pune în discuție înțelesul expresiei „a nu putea vedea” (*lō' yūkal lir'ōt*) din originalul ebraic. El crede că, deși aceasta s-ar putea referi doar la o orbire funcțională, pentru că termenul ebraic ce desemnează orbirea este de fapt עורר (*'iwwēr*), totuși „modul natural”, cel mai corect de interpretare, este că, de fapt, s-ar referi la o orbire absolută⁴². Însă nu ne explică apoi cum sau ce a văzut Iacov, deși momentul întâlnirii dintre tată și fiu este văzut ca o experiență a harului dumnezeiesc⁴³.

B.K. Waltke are o explicație medicală⁴⁴. El spune că Israel ar fi suferit de o boală a retinei numită *degenerare maculară*, care se caracterizează prin pierderea vederii centrale (punctul din mijlocul ochiului, pupila), în timp ce vederea periferică (irisul) rămâne funcțională. Asta ar fi făcut ca Israel să nu vadă (cf. v. 10, în care s-ar vorbi despre pierderea vederii centrale), dar și să vadă (cf. v. 11, în care s-ar vorbi despre vederea periferică)! Așa s-ar explica ambiguitatea textului... De asemenea, un alt comentariu modern⁴⁵ intuiește că v. 11 nu se referă la vederea fizică, ci la cea duhovnicească: „cuvântul *vād* de aici nu trebuie înțeles literal, pentru că ochii lui Iacov erau întunecați de bătrânețe și nu mai putea vedea”, însă nu ne oferă mai multe amănunte cu privire la natura acestei *alte* vederi. La polul opus interpretării literale se află exegeza patristică. Sf. Ioan Gură de Aur, în *Omiiliile*

⁴⁰ K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*, p. 877.

⁴¹ John SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, coll. International Critical Commentary, Scribner, New York, 1910, p. 505.

⁴² Paul KISSLING, *Genesis*, vol. 2, coll. The College Press NIV Commentary, College Press Publishing Company, Joplin, 2009, p. 577.

⁴³ P. KISSLING, *Genesis*, vol. 2, p. 578.

⁴⁴ Bruce K. WALTKE, Cathi J. FREDRICKS, *Genesis: A Commentary*, Zondervan, Grand Rapids, 2001, p. 598.

⁴⁵ Barnabe ASSOHOTO, Samuel NGEWA, „Genesis”, în: Tokunboh ADEYEMO (ed.), *Africa Bible Commentary*, WordAlive Publishers, Nairobi, 2006, p. 81.

sale la *Facere*⁴⁶, înțelege expresia „a vedea fața” din v. 11 nu ca pe o vedere fizică, ci ca simțirea prezenței sau bucuria simțirii prezenței lui Iosif:

«Vedeți, vă întreb, cum bătrânul este foarte nerăbdător să-i binecuvânteze pe fiii lui Iosif: „I-a adus la el”, spune textul, „i-a sărutat și i-a îmbrățișat și i-a zis lui Iosif: Vezi, am fost lipsit de prezența ta și, iată, Dumnezeu m-a lăsat să-ți văd și familia”. Bunătatea iubitoare a lui Dumnezeu, spune el, mi-a oferit daruri mărețe, chiar mai mult decât am așteptat. Nu numai că nu sunt lipsit de prezența ta, dar, iată, îi am înaintea ochilor mei și pe copiii ce ți s-au născut».

Astfel, *vederea* aceasta nu este una dată de ochii fizici, ci de ochii duhovnicești, spune Sfântul Ioan. „Orbul” Israel are parte de o cunoaștere care depășește puțința de a cuprinde cu vederea, pentru că binecuvântarea ce urmează este îngăduită de Dumnezeu. El nu face o alegere negativă, pricinuită de lipsa vederii, ci una pozitivă, datorată călăuzirii Duhului Sfânt prezent tainic în alegerea lui Efraim. El vede prin credință ceea ce avea să se întâmple, iar, dacă ochii fizici îi slăbeau, ochii duhovnicești i se întăreau⁴⁷.

Moise vede slava divină (Iș 33, 18). Deși acest verset este unul dintre cele mai scurte din Sfânta Scriptură, el are un înțeles profund. Moise îi cere lui Dumnezeu să-i arate slava Sa. Contextul este următorul:

«Și a zis Domnul către Moise: „Voi face și ceea ce zici tu, pentru că tu ai aflat bunăvoință înaintea Mea și te cunosc pe tine mai mult decât pe toți (*lit.* „te cunosc după nume”: **וְאֵדַעְךָ בְּשֵׁם**)”. Și Moise a zis: „Arată-mi slava Ta (**אֲתִכְבְּדֶךָ נָא אֱתֵרָאֵנִי**)!”. Zis-a Domnul către Moise: „Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea, voi rosti numele lui Iahve înaintea ta și pe cel ce va fi de miluit îl voi milui și cine va fi vrednic de îndurare, de acela Mă voi îndura”. Apoi a adăugat: „Fața Mea însă nu vei putea s-o vezi (**לֹא תֹכֵל לִרְאוֹת אֶת־פָּנַי**), că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască (**כִּי לֹא־יִרְאוּ כִּי־לֹא־יִרְאוּ וְחַי**)”. Și iarăși a zis Domnul: „Iată aici la Mine un loc: șezi pe stânca aceasta; când va trece slava Mea, te voi ascunde în scobitura stâncii și voi pune mâna Mea peste tine până voi trece; iar când voi ridica mâna Mea, tu vei vedea spatele Meu, iar fața Mea nu o vei vedea!» (Iș 33, 17-23).

⁴⁶ JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 46-67*, transl. by Robert C. Hill, coll. The Fathers of the Church 87, The Catholic University of America Press, Washington, 1992, pp. 259-260.

⁴⁷ Mark SHERIDAN (ed.), *Genesis 12-50*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 2, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, p. 316. «În acest moment, observați, vă rog, cum ochii trupești ai omului celui bun erau acum slăbiți din cauza vârstei înaintate („ochii lui au slăbit cu vârsta”, vă amintiți, „și nu putea vedea”), însă ochii minții sale erau întăriți și prin credință el deja a văzut ceea ce avea să se întâmple. Vreau să spun că, în loc să-l asculte pe Iosif, el și-a încrucișat mâinile pentru a-i binecuvânta și i-a dat întâietate celui tânăr, punându-l pe Efraim înaintea lui Manase» (JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 46-67*, p. 260).

Dumnezeu, spune textul, îl cunoaște pe Moise «după nume», expresie ce apare numai aici în tot Vechiul Testament⁴⁸, de aceea nu I se pare neobișnuită această cerere din partea lui. Numele cuiva desemna în teologia ebraică vechi-testamentară, în afară de identificarea unei persoane, modalitatea prin care cel ce cunoaște numele poate relaționa cu cel numit⁴⁹, precum și un indiciu al naturii și atributelor persoanei numite⁵⁰. Altfel spus, Dumnezeu Se află într-o comuniune specială cu Moise, îl cunoaște foarte bine, pentru că are o relație deosebită și îndelungată cu el (Iș 33, 11). Nu putem fi de acord cu părerea lui William Propp, care pretinde că dorința persistentă a lui Moise de a-L vedea pe Yahve ilustrează, de fapt, sentimentul uman al înstrăinării de divinitate⁵¹, idee împrumutată din mitologiile popoarelor păgâne (*Semele* și *Actaeon* din Grecia antică). Totuși, deși Moise a văzut în repetate rânduri slava lui Dumnezeu (Iș 16, 7; 16, 10; 19, 9; 19, 16; 24, 15-18; 33, 9), el mai cere încă o dată să i Se arate. De ce este mai deosebită această teofanie decât celelalte? Nahum Sarna, în excelentul său comentariu la cartea *Ieșirii*, distinge trei trăsături esențiale ale celorlalte manifestări divine ale slavei dumnezeiești în teofaniile vetero-testamentare, care particularizează însă această cerere a lui Moise. În primul rând, celelalte teofanii (numite de el *kābōd*, „slavă”) sunt experiențe colective trăite de popor, apoi slava lui Dumnezeu stă departe de cei ce o văd și, în ultimul rând, Dumnezeu este Cel care în mod liber inițiază descoperirea slavei Sale, alegând circumstanțele, timpul și locul manifestării⁵². Niciuna dintre aceste trăsături nu se regăsește aici. Moise îi cere să I se descopere numai lui, „să-L vadă” față către față (observăm că Moise s-a gândit probabil la acest lucru din răspunsul negativ primit de la Yahve: «fața Mea însă nu vei putea s-o vezi») și tot el îndrăznește să facă primul pas spre întâlnirea cu Dumnezeu.

Există aici o relație specială între *vedere, nume* și *slava lui Dumnezeu*⁵³. În teologia deuteronomistă și preotească⁵⁴, vederea slavei divine echivalează cu dorin-

⁴⁸ R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*, coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 22, JSOT Press, Sheffield, 1983, p. 70: „combinația dintre «cunoaștere» și «după nume» nu are paralelă în Vechiul Testament și dovedește relația intimă unică dintre Moise și Yahve”.

⁴⁹ H.B. HUFFMON, „Name ׀””, în: Karel Van der TOORN, Bob BECKING, Pieter Willem van der HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 610.

⁵⁰ Allen P. ROSS, „׀ (šēm I)”, în: Willem A. VANGEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4, Zondervan, Grand Rapids, 1998, p. 148.

⁵¹ William H.C. PROPP, *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. Anchor Yale Bible 2A, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 606.

⁵² Nahum M. SARNA, *Exodus*, coll. The JPS Torah Commentary, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991, p. 214; Douglas K. STUART, *Exodus*, coll. The New American Commentary 2, Broadman & Holman, Nashville, 2006, p. 704.

⁵³ Cf. Tryggve N.D. METTINGER, „The Name and the Glory: The Zion-Sabaoth Theology and Its Exilic Successors”, în: *Journal of Northwest Semitic Languages*, 24 (1998), 1, p. 20.

⁵⁴ În sursa preotească, de exemplu, *kabod-ul* este reprezentat corporal (Moshe WEINFELD,

ța de a cunoaște numele lui Dumnezeu⁵⁵. De altfel, verbul „a vedea” (*rā'ā*) mai apare în Vechiul Testament de cel puțin 15 ori în legătură cu slava lui Dumnezeu (*kābōd*)⁵⁶, iar textul ebraic folosește în v. 18 verbul la forma cauzativă, care, tradus literal, ar însemna „fă-mă să văd slava Ta”, adică „lasă-mă să înțeleg căile Tale”. Și așa cum Dumnezeu îl cunoștea deja «după nume» pe Moise (v. 17), tot așa și dorința lui Moise de a vedea slava lui Dumnezeu denotă dorința cunoașterii numelui Său, adică dorința de a afla că El nu Și-a schimbat niciunul dintre planurile Sale cu poporul israelit, în ciuda tuturor ispitelor lui politeiste. Deci, Moise voia să fie convins că Dumnezeu încă era aproape de ei⁵⁷, îi călăuzea spre țara făgăduită și, probabil, după cum afirmă un alt cercetător, Stuart Douglas, Moise ar fi asociat vederea slavei cu încuviințarea oferită de Yahve de a rămâne în continuare conducătorul poporului israelit⁵⁸. Dar oare cum trebuie să înțelegem această *vedere a slavei* cerută de Moise? Era ea o experiență intelectuală a realității ființiale a lui Dumnezeu⁵⁹, o vedere fizică reală⁶⁰, o descoperire a bunătății Sale⁶¹, o cerere pentru reînnoirea legământului sinaitic⁶² sau o experiență senzorială⁶³?

Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary, coll. Anchor Yale Bible 5, Yale University Press, New Haven, London, 2008, p. 323).

⁵⁵ H.B. HUFFMON, „Name קב””, p. 611: „cea mai importantă distincție a numelui lui Dumnezeu o găsim în ceea ce pare a fi inovația deuteronomică în care, deși Dumnezeu într-o manieră aparent politeistă nu poate să locuiască în mod real în cort sau în templu și cu siguranță nu poate fi reprezentat sub forma unei statui cultice tradiționale din Orientul Apropiat (acolo, spre deosebire de interdicția biblică, zeitatea se manifestă simbolic și grație într-un mod concret), totuși numele Lui poate să fie prezent temporar în templu (o paralelă este ideea teologiei sacerdotale în care *kabod*-ul (slava) lui Dumnezeu poate fi prezentă în templu)”.

⁵⁶ N.M. SARNA, *Exodus*, p. 214.

⁵⁷ Cf. John I. DURHAM, *Exodus*, coll. Word Biblical Commentary 3, Word Incorporated, Dallas, 1998, p. 452; Alan R. COLE, *Exodus: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 2, InterVarsity Press, Downers Grove, 1973, p. 235.

⁵⁸ D.K. STUART, *Exodus*, p. 704; cf. W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 606.

⁵⁹ Moses MAIMONIDES, *The Guide for the Perplexed*, revised edition, transl. by M. Friedlander, George Routledge & Sons Ltd. / E.P. Dutton & Co, London / New York, ²1919, p. 17: „trei verbe *raah*, *hibbit*, și *ħazah*, care au sensul de «a percepe cu ochiul», sunt folosite și la figurat, în sensul de *percepție intelectuală*. În ceea ce privește primul dintre aceste verbe, acest lucru este bine cunoscut, de exemplu: «el s-a uitat (*va-yar*) și, iată, o fântână în câmp» (*Fc* 29, 2), semnifică aici *percepția oculară*; «într-adevăr, inima mea a văzut (*raah*) destulă înțelepciune și cunoaștere» (*Ecc* 1, 16), în acest pasaj se referă la *percepția intelectuală*. În acest sens figurat, verbul trebuie înțeles atunci când este aplicat lui Dumnezeu, de exemplu: «am văzut (*raiti*) pe Domnul» (*4 Rg* 22, 19); «iar Domnul i-a apărut (*va-yera*) lui» (*Fc* 18, 1), «și Dumnezeu a văzut (*va-yar*) că e bine» (*Fc* 1, 10), «te rog, arată-mi (*hareni*) slava Ta» (*Iș* 33, 18), «și l-au văzut (*va-yiru*) pe Dumnezeul lui Israel» (*Iș* 24, 10). Toate aceste cazuri se referă la *percepția intelectuală*, în niciun caz la percepția cu ochiul în sensul ei literal, pentru că, pe de o parte, ochiul poate percepe doar un obiect corporal și, în legătură cu el, anumite aspecte cum ar fi culoarea, forma etc., și, pe de altă parte, Dumnezeu nu percepe prin intermediul unui organ corporal”. Cf. N.M. SARNA, *Exodus*, p. 214. Aș include tot aici și opinia lui Duane A. GARRETT, „Veiled Hearts: The Translation and Interpretation of 2 Corinthians 3”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 53 (2010), 4, p. 732: „astfel, ceea ce caută [Moise] nu este

Contextul pare să ne indice că ne aflăm în prezența unei *experiențe spirituale profunde*, nu a unei simple vederi fizice⁶⁴ («fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască») sau doar a unei experiențe intelectuale («Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea»). Apariția de trei ori a verbului „a vedea” (v. 18 și 20, de două ori) ne spune ceva și despre profunzimea

cunoașterea faustiană a lucrurilor secrete ale lui Dumnezeu, ci doar o simplă reasigurare pentru sine și pentru Israel”.

⁶⁰ N.M. SARNA, *Exodus*, p. 214: „Ramban, din contră, interpretează cuvintele literalmente: Moise cere de fapt să-L vadă pe Dumnezeu *in persona*. În favoarea acestei interpretări stă faptul că slava (*kavod*), în general, este ceva vizibil și se referă de obicei la strălucirea supranaturală care marchează intensitatea imanenței lui Dumnezeu”. Victor P. HAMILTON, *Exodus: An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, 2011, p. 569: „Moise ar fi cerut să-I vadă fața lui Dumnezeu”; R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 76, n. 125: „nu știm cât de tare ne indică cererea [lui Moise – n.ns] de a-I vedea slava Domnului dorința acestuia pentru o manifestare vizibilă a lui Yahve. Pentru că este întotdeauna o caracteristică a slavei de a se ascunde în nori, și atât norul, cât și slava, sunt fenomene vizibile”, deși mai departe la p. 76 același autor afirmă: „deci Moise cere să-L vadă pe Yahve Însuși”.

⁶¹ V.P. HAMILTON, *Exodus: An Exegetical Commentary*, p. 570.

⁶² W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40*, p. 606: „urmând lui Rașbam [Rabbi Samuel ben Meir, francez evreu comentator al Bibliei, cca 1080-1174 – n.tr.], Luzzatto [Samuel David Luzzatto, filosof și comentator italian de origine evreiască, 1800-1865 – n.tr.] susține că Moise cere în mod precis o reînnoire a legământului. Ideea sa se bazează pe două paralelisme cu legământul avraamic din *Fc* 15. În primul rând, «cum voi cunoaște» din *Fc* 15, 8 anticipează «prin ce se va cunoaște» din *Iș* 33, 16. În al doilea rând, în *Fc* 15, 17, un foc ca dintr-un cuptor, ce-L reprezintă pe Yahve, „trece” prin fața lui Avram; aceasta este aici slava Domnului, ca de foc” (Godfrey W. ASHBY, *Go out and Meet God: A Commentary on the Book of Exodus*, coll. International Theological Commentary, Eerdmans / Handsel Press, Grand Rapids / Edinburgh, 1998, p. 134).

⁶³ D.K. STUART, *Exodus*, p. 705.

⁶⁴ «Prin urmare, El Însuși S-a manifestat sub acea formă în care a dorit să apară (însă nu a fost prezent în propria Lui natură) și pe care Moise dorea s-o vadă, măsură care este promisă și sfinților dintr-o altă viață. De aceea, răspunsul oferit lui Moise este adevărat, adică nimeni nu-l poate vedea fața lui Dumnezeu și să trăiască; cu alte cuvinte, nu există nimeni în această viață care să-L poată vedea pe deplin așa cum este El. Mulți L-au văzut, însă au văzut doar ceea ce El a dorit să se vadă, nu ceea ce a întrupat natura Sa..., când El a voit, ...dar nu natura Sa în care stă ascuns în Sine, chiar și atunci când este vizibil» (AUGUSTINE OF HIPPO, „Letter 147, 20”, în: *Letters: Volume III (131-164)*, coll. The Fathers of the Church 20, trans. by Wilfrid PARSONS, The Catholic University of America Press, Washington, 1953, pp. 188-189). Vezi și: Joseph T. LIENHARD, Ronnie J. ROMBS (eds.), *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 3, InterVarsity Press, Downers Grove, 2001, pp. 148-149; «atunci Moise a zis: „Arată-mi slava Ta”. Și Domnul, referindu-se probabil la viitor, a răspuns: „Voi trece înaintea ta slava Mea” etc., apoi, la sfârșit spune: „și apoi vei vedea spatele Meu”, nu coapsele, sau gambele picioarelor a vrut să le vadă <Moise>, ci slava care urma să fie descoperită în vremurile de pe urmă» (TERTULLIAN, „The Five Books against Marcion”, în: Alexander ROBERTS, James DONALDSON, A. CLEVELAND COXE [eds.], *Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, transl. by Peter Holmes, coll. The Ante-Nicene Fathers 3, Christian Literature Company, Buffalo, 1885, p. 385).

cunoașterii oferite de vederea duhovnicească în această viață. Astfel, omul Îl poate cunoaște pe Dumnezeu (v. 18), dar nu desăvârșit (v. 20: «fața Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască»), după cum spune și Sf.Ap. Pavel: «pentru că în parte cunoaștem și în parte prorocim. Dar când va veni ceea ce este desăvârșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa... Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin» (1 Co 13, 9-10; 13, 13).

Arătarea slavei divine lui Moise, lucru rar pentru o persoană în Vechiul Testament și, totodată, o dovadă de bunăvoință arătată de Dumnezeu acestuia⁶⁵, nu reprezintă altceva decât *manifestarea lui Dumnezeu în creație sub chipul unei teofanii*⁶⁶, prin care Moise cunoaște puterea numelui Său și minunatele lucruri pe care poporul le trăiește în drumul său către țara promisă. Atunci când Dumnezeu Se face cunoscut, Moise nu face decât să tacă și să asculte, copleșit de această măreție⁶⁷. Din cele șapte versete ale pericopei (v. 17-23), el intervine doar în v. 18 și tot ceea ce poate să spună este: «Arată-mi slava Ta!»⁶⁸. De asemenea, tot vocabularul folosit aici – «slavă», «bunăătate», «nume», «față» – dovedește faptul că autorul dorește să redea inefabilul, trăirea lui Dumnezeu, forțând uzanța obișnuită a cuvintelor prin înobilarea lor cu sensuri necunoscute în alte locuri, prin care se arată importanța și adâncimea descoperirii de Sine a lui Yahve⁶⁹. Gerhard von Rad susține că întreg pasajul de față a fost la origine o etiologie cultică ce explica mai degrabă un ritual teofanic⁷⁰.

Clement Alexandrinul, comentând acest pasaj în lucrarea sa *Stromate*, afirmă că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin credință, iar slava pe care a văzut-o Moise este lumina necreată, pe care el o numește „putere”, adică vederea duhovnicească a lucrurilor cele mai presus de fire:

„Eu sunt un Dumnezeu de aproape”, zice Domnul. În ființa lui El este departe, căci cum ar putea vreodată o creatură supusă nașterii să poată sta în apropiere de Cel nenăscut și necreat? Însă El este foarte aproape prin exercitarea acelei puteri care a cuprins toate lucrurile în îmbrățișarea ei. Este scris: „poate oare omul să se ascundă în loc tainic, unde să nu-l văd Eu?” Da, puterea lui Dumnezeu este întotdeauna prezentă, atingându-ne cu o energie care este reverențioasă, binefăcătoare și pedagogică. În consecință, Moise, convins că Dumnezeu nu poate fi cunoscut niciodată

⁶⁵ James GAVIGAN, Brian MCCARTHY, Thomas MCGOVERN (eds.), *The Navarre Bible: The Pentateuch*, Scepter Publishers / Four Courts Press, New York / Dublin, 1999, pp. 386-387.

⁶⁶ Umbero CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, transl. by Israel Abrahams, Magnes Press, Jerusalem, 1997, p. 435.

⁶⁷ V.P. HAMILTON, *Exodus: An Exegetical Commentary*, p. 568.

⁶⁸ V.P. HAMILTON, *Exodus: An Exegetical Commentary*, p. 568.

⁶⁹ R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, p. 76.

⁷⁰ „adunarea L-ar fi invocat pe Yahve, apoi Yahve ar fi trecut proclamându-și numele și însușirile, iar adunarea s-ar fi închinat” (R.W.L. MOBERLY, *At the Mountain of God*, pp. 135-136).

înțelepciunii omenești, spune: „Arată-Te să Te văd!” și se vede silit să intre „în negura” în care era prezent glasul lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, în noțiunea de neapropiat, închipuire și rațional cu privire la realitatea ultimă. Căci Dumnezeu nu sălășluiește în întuneric. El nu este deloc într-un loc. El este dincolo de spațiu și timp și de orice aparține ființelor create. În mod analog, El nu se găsește în vreo parte, nu conține nimic, nu este conținut de nimic. El nu este supus limitării sau divizării. Căci „ce fel de casă veți construi pentru Mine?”, zice Domnul. El nici măcar nu și-a zidit Siesi o casă, căci nu are nimic de-a face cu spațiul. Chiar dacă este scris că „cerul este tronul Lui”, El nu este mărginit <de spațiu> după cum ne sugerează cuvintele. El, pur și simplu, Se odihnește în bucuria lucrurilor mâinilor Sale. Prin urmare, este clar că adevărul a fost ascuns de noi, așa cum a fost deja demonstrat de un singur exemplu...⁷¹.

Poporul vede slava divină (Dt 5, 24). Am văzut mai sus cum Dumnezeu i Se face cunoscut lui Moise printr-o experiență duhovnicească (vedenie), însă majoritatea teofaniilor menționate de Vechiul Testament sunt colective. Dt 5, 24 este un astfel de caz. Aceste teofanii sunt mai des întâlnite, deoarece teofania în sine este un element cultic și comunitar: «Și ați zis: „Iată, Domnul Dumnezeul nostru ne-a arătat (הִרְאֵנוּ) slava Sa (כְּבוֹדוֹ) și măreția Sa și glasul Lui l-am auzit din mijlocul focului. Astăzi am văzut că Dumnezeu grăiește cu omul și acesta rămâne viu».

Verbul „a vedea”, folosit aici la forma cauzativă, „ne-a arătat”, nu are sens propriu, ci unul figurat⁷². Vederea despre care se vorbește aici este una spirituală, căci poporul nu l-a văzut pe Dumnezeu la propriu⁷³. Singura manifestare vizibilă a puterii lui Yahve percepută de popor a fost sub chipul stâlpului de foc (Dt 4, 15) și al stâlpului de praf (Nm 4, 14), pentru că atât putea cuprinde cu mintea. Ca o scurtă paranteză, trebuie spus că motivul prezenței divine în foc și nor este un element comun aproape tuturor culturilor spațiului Orientului Apropiat antic⁷⁴. Astfel, simbolul focului apare în epopeea asiriană *Tukulti-Ninurta*, în care Așșur își conduce oastea cu ajutorul unei flăcări devoratoare, fiind însoțit de alte două zeități: Enlil, zeul furtunii, și Adad (Hadad), zeul fulgerelor, care, la rândul lor, scuipe foc și ploaie. Într-un alt text acadian, zeul Ișum este reprezentat sub forma unei făclii care călăuzește oastea cerească⁷⁵. Textele ugarite vorbesc despre niște mesageri de foc ai zeului Yam, zeul mării, care sunt reprezen-

⁷¹ CLEMENT OF ALEXANDRIA, *Stromateis, Books One to Three*, coll. The Fathers of the Church 85, transl. by John Ferguson, The Catholic University of America Press, Washington, 1991, pp. 160-161.

⁷² M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, p. 323.

⁷³ Robert G. BRATCHER, Howard A. HATTON, *A Handbook on Deuteronomy*, coll. UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York, 2000, p. 130.

⁷⁴ John H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament): Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, vol. 1, Zondervan, Grand Rapids, 2009, p. 429.

⁷⁵ J.H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament): Genesis...*, p. 429.

tați ca două vâpăi. De asemenea, apariția lui Baal este însoțită de foc⁷⁶. Zeul Soarelui, Șapșu (Șemeș), are rol de călăuză pentru celelalte zeități. În epopeea lui Ghilgameș din Mesopotamia, uriașul cerber Humbaba folosește raze de lumină sau foc (numite, *melammu*) pentru a-și înfrânge adversarii. Și în Egipt, simbolul focului călăuzitor este prezent în anumite compoziții literare⁷⁷. Cât privește simbolul norului ('*nn*), el este un termen înlocuitor pentru unele zeități păgâne precum Hadad sau Ațirat (Așera). Apariția norului în fruntea oștirii ne sugerează, prin urmare, prezența și călăuzirea oferită de zei⁷⁸.

În consecință, observăm că v. 24 nu ne înfățișează o cunoaștere posibilă cu ajutorul vederii fizice, ci, mai degrabă, o înțelegere a manifestării atotputernice a lui Dumnezeu în creație. Am văzut cu altă ocazie că, din punct de vedere biblic, „a vedea” înseamnă de fapt și „a înțelege”⁷⁹. „Vederea” lui Dumnezeu este deopotrivă minunată, dar și greu de îndurat⁸⁰. La fel și cunoașterea care vine din această experiență tainică a prezenței lui Dumnezeu are un caracter ambivalent. Pe de o parte, poporul este uimit de „vederea” teofaniei și de auzul glasului Său (v. 24: «astăzi am văzut că Dumnezeu grăiește cu omul și acesta rămâne viu»), iar, pe de altă parte, el se teme să nu fie mistuit de acest foc al cunoașterii lui Dumnezeu cât timp mai este în viață (v. 25-26: «și de ce să murim noi? Că focul acesta ne va mistui și, de vom mai auzi glasul Domnului Dumnezeului nostru, vom muri. Căci este oare vreun om care să audă glasul Dumnezeului celui viu grăind din mijlocul focului, cum am auzit noi, și să rămână viu?»). Dumnezeu nu poate fi „văzut” în ființa Sa, ci numai cunoscut în manifestările Sale⁸¹, altminteri omul ar fi „mistuit”!

Vedenia despre Templu (Iz 40, 4).

«Omul acela mi-a zis: „Fiul omului, privește (ראה) cu ochii tăi, ascultă cu urechile tale și ia aminte la toate câte am să-ți arăt (נראה), căci de aceea ai fost tu adus aici, ca să-ți arăt (הראוהכה) acestea. Să vestești casei lui Israel tot ce vei vedea (ראה)”».

⁷⁶ J.H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament): Genesis...*, p. 429.

⁷⁷ J.H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament): Genesis...*, p. 429.

⁷⁸ J.H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament): Genesis...*, p. 429.

⁷⁹ Cristinel IATAN, „În cer și pe pământ toate câte El a voit a făcut!” (Ps. 116, 3). Fenomenologia minunii în tradiția vetero-testamentară”, in: *Studii Teologice*, Seria a III-a, 7 (2012), 3, pp. 114-116.

⁸⁰ Cf. Christopher J. H. WRIGHT, *Deuteronomy*, coll. Understanding the Bible Commentary Series, Baker Books, Grand Rapids, 2012, p. 90.

⁸¹ P.C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, p. 165.

Viziunea lui Iezechiel despre templul din Ierusalim (cap. 40-47) este un alt exemplu în care vederea / înțelegerea joacă un rol esențial în cunoaștere. Importanța gnoseologică a versetului rezidă și în modul plurisemantic în care este folosită rădăcina verbală „a vedea”, menționată de 4 ori. Profetul Iezechiel, aflat împreună cu poporul său în exilul babilonian, este „dus” înapoi în țara natală în niște „vedenii dumnezeiești” și așezat pe un „munte înalt” (40, 1-2). Acolo vede un „om” cu înfățișarea ca a unei „arame strălucitoare”, având în mână o prăjină de măsurat și o sfoară de in (40, 3). Din context reiese că „omul”⁸² ar avea un dublu rol⁸³. Pe de o parte, îl așteaptă și îl însoțește pe profet în jurul locului unde s-a aflat odinioară vechiul templu, îndemnându-l să fie numai ochi și urechi la cele ce va auzi și va vedea pentru a le putea transmite mai departe poporului, și, pe de altă parte, joacă rolul unui topograf, pentru că sfoara pe care o are în mână o va folosi la măsurarea distanțelor mari și a clădirilor, în timp ce prăjina de măsurat o va folosi pentru măsurarea distanțelor mici, ambele instrumente făcând aluzie la importanța lucrurilor ce i se vor face cunoscute⁸⁴. Din cuprinsul pericopei reiese că Iezechiel este un mijlocitor al revelației divine și nu un simplu pelerin la locul sfânt din Ierusalim. El se aseamănă cu Moise (Iș 25, 1-31, 18), atât prin faptul că este martorul descoperirilor divine, primind „vedenii dumnezeiești”, prin poziția geografică pe care o ocupă în momentul revelațiilor, fiind situat pe „un munte înalt”, și, totodată, pentru că este subiect al aceleiași experiențe trăite de Moise pe muntele Sinai⁸⁵. Ceea ce „vede” profetul este o viziune a templului ceresc al lui Yahve, față de care templul din Ierusalim dărămat nu a fost decât o umbră⁸⁶. Accentul se pune pe vedere, și nu pe auz, pentru că sunt mai multe lucruri de văzut și mai puține de auzit⁸⁷. Vederea lui Iezechiel, potrivit lui Zimmerli, este, de fapt, caracteristică și se înscrie în șirul experiențelor vizionare ale profetilor vechi din perioada preclasică, fiindcă este legată intrinsec de proclamarea cuvântului, ce ține în principal de auz⁸⁸.

⁸² Că „omul” este de fapt un înger / Dumnezeu o vedem din antiteza cu „fiul omului”, așa cum îl numește El pe Iezechiel. Este evident că „omul” nu împărtășește aceeași natură cu „fiul omului”.

⁸³ Daniel Isaac BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1997, pp. 514-515; Katheryn Pfisterer DARR, „The Book of Ezekiel”, în: L.E. KECK (ed.), *New Interpreter's Bible*, vol 6, pp. 1538-1539; cf. Bruce VAWTER, Leslie J. HOPPE, *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*, coll. International Theological Commentary, Eerdmans / Handsel Press, Grand Rapids / Edinburgh, 1991, p. 189.

⁸⁴ D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, p. 515; cf. Leslie C. ALLEN, *Ezekiel 20-48*, coll. Word Biblical Commentary 29, Word Incorporated, Dallas, 1998, p. 229.

⁸⁵ D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, p. 515.

⁸⁶ D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, p. 515.

⁸⁷ Walther ZIMMERLI, *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 25-48*, transl. by James D. Martin, coll. Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, 1979, p. 348.

⁸⁸ W. ZIMMERLI, *Ezekiel*, p. 348.

Imagistica construirii templului la Iezechiel o întâlnim și în cultura Orientului apropiat antic, fiind una de dată foarte veche. Astfel, regele mesopotamian Gudea (aprox. 2500 î.Hr.) pretinde că a văzut într-o vedenie o persoană, înconjurată de animale sacre, care i-a poruncit să construiască un templu după schițele descoperite de niște ființe cerești⁸⁹. Așa cum am precizat, este demn de remarcat și că într-un singur verset întâlnim de 4 ori rădăcina ebraică *rā'ā*. Cele patru apariții prezintă gradat sau nuanțat diferitele etape ale vederii / cunoașterii. Mai întâi, profetul Iezechiel trebuie să „vadă” cu ochii lui și „să audă” cu urechile sale, adică să fie luminat de harul divin, pentru că altfel n-ar putea înțelege nimic din cele nevăzute, nematerialnice, apoi să ia aminte la ce o să i se arate, adică să înțeleagă și să cunoască pe deplin cele transmise de Dumnezeu (vedem că expresia se repetă de două ori: „am să-ți arăt” și, imediat, „ca să-ți arăt”, prin urmare, Yahve este izvorul revelației) și, în cele din urmă, să vestească ce „va vedea”, adică să împărtășească din cunoașterea primită conaționalilor săi. De aceea, cunoașterea oferită de „vederea” lucrurilor care nu pot fi vizibile cu ochii fizici necesită iluminarea duhovnicească, cunoașterea și înțelegerea realităților nematerialnice și, în mod deosebit, împărtășirea tuturor lucrurilor primite în această stare harică.

Fericitul Ieronim, în *Comentariul la Iezechiel*⁹⁰, mărturisește că vederea profetului nu este una fizică, ci duhovnicească, și că toate lucrurile văzute și auzite sunt de prisos dacă nu vor fi păstrate în suflet: «Nu cu ochii trupești, ci cu duhul, nu cu urechile carnale, ci cu urechile sufletului... Este de prisos să vezi și să auzi dacă ceea ce auzi și vezi nu le așezi în comoara sufletului tău». În concluzie, auzul și vederea descriu în mod cuprinzător în Vechiul Testament două forme de cunoaștere a lui Dumnezeu prin care El Se descoperă pe Sine în lume și, mai ales poporului Său ales. Însă, de-a lungul istoriei Israelului, una prevalează în fața celeilalte. Astfel, încrederea în fenomenele vizuale descrește, în timp ce credința în cuvintele dătătoare de viață ale lui Yahve sporește⁹¹. Samuel Terrien prezintă într-un mod succint această trecere⁹².

⁸⁹ W.F. LOFTHOUSE, *Ezekiel*, coll. New Century Bible, TC. & EC. Jack, Edinburgh, 1907, p. 290.

⁹⁰ Kenneth STEVENSON, Michael GLUERUP (eds.), *Ezekiel, Daniel*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 13, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 127.

⁹¹ Sheri L. KLOUDA, „The Dialectical Interplay of Seeing and Hearing in Psalm 19 and Its Connection to Wisdom”, în: *Bulletin for Biblical Research*, 10 (2000), 2, p. 186.

⁹² „Mărginitul nu este identificat niciodată cu nemărginitul în teologia israelită. Prezența lui Dumnezeu este reală, dar ascunsă. Caracterul nevăzut al unui Dumnezeu Care totuși vorbește rămâne dogma cardinală a teologiei ebraice a prezenței divine imanente... Facultatea vizuală a omului, simbolul capacității sale senzoriale și raționale de a cunoaște, este importantă numai ca un mod premergător al cunoașterii. Vederea este supusă auzului. Omul nu-L vede niciodată pe Dumnezeu, dar Îi aude cuvântul. Ochiul este închis, dar urechea este deschisă. Religia israelită este o religie nu a ochiului, ci a urechii” (Samuel TERRIEN, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, coll. Religious Perspectives: Its Meaning and Purpose 26, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 112).

Cunoașterea oferită de transfigurarea / «deschiderea» organelor trupului

Deschiderea ochilor (גְּלוֹי עֵינַיִם, פִּקַּח עֵינַיִם). Vechiul Testament prezintă atât o gnoseologie în care se pune accent pe simțuri sau pe funcțiile organelor trupești (auz, văz, pipăit etc.) în procesul cunoașterii, cât și o gnoseologie în care accentul cade pe transfigurarea lor. Astfel, o expresie des întâlnită este «deschiderea ochilor» (גְּלוֹי עֵינַיִם și פִּקַּח עֵינַיִם).

Adam și Eva (Fc 3, 5, 7). În referatul creației întâlnim pentru prima dată această expresie.

«Atunci șarpele a zis către femeie: „Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii (וּנְפַקְחוּ עֵינֵיכֶם) și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul”... Atunci li s-au deschis ochii la amândoi (וַתִּפְקַחְנָה עֵינֵי שְׁנֵיהֶם) și au cunoscut că erau goi și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte».

Contextul ne lămurește că premisa «deschiderii ochilor» are ca efect direct cunoașterea.

	<i>Premisa</i>	<i>Consecința</i>
v. 5	«vi se vor deschide ochii»	«cunoscând binele și răul»
v. 7	«li s-au deschis ochii la amândoi»	«au cunoscut că erau goi»

Expresia «deschiderea ochilor» se referă mai ales la „deschiderea ochilor după somn”, dar, în sens metaforic, mai înseamnă și „a face pe cineva conștient de ceva”⁹³, adică „a conștientiza”, deci „a cunoaște”, sugerând o nouă înțelegere a realității pe care persoana nu a experimentat-o anterior. Șarpele îi făgăduiește Evei (n-o obligă!) că, dacă va mânca din fructul pomului care se află în mijlocul Raiului, nu va muri, ci va cunoaște binele și răul, devenind chiar «ca Dumnezeu». Lucrul acesta pare a se fi adevărat parțial, Dumnezeu Însuși afirmând că omul «s-a făcut ca unul dintre Noi» (Fc 3, 22)⁹⁴. Totuși, Eva ar fi sperat ca, prin deschiderea ochilor, să dobândească „cunoașterea divină”⁹⁵. Însă aici rezultatul direct al deschiderii ochilor / cunoașterii este acela că au conștientizat că sunt goi. Având „ochii deschiși”, ea poate observa mai bine natura pomului, adică poate înțelege

⁹³ D.J.A. CLINES, „The Tree of Knowledge and the Law of Yahweh (Psalm XIX)”, în: *Vetus Testamentum*, 24 (1974), 1, p. 11.

⁹⁴ Cf. K.A. MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, coll. The New American Commentary 1A, Broadman & Holman, Nashville, 1996, p. 237.

⁹⁵ „de dragul poruncii Creatorului, cunoașterea care le-a părut atât de râvnită acestora ca să justifice fărâdelegea, s-a ivit lor de îndată ce au obținut-o, însă foarte diferită de ceea ce și-au imaginat la început. Prima cunoștință dobândită a fost conștientizarea nefericită și îndurerată că erau goi” (U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis...*, p. 148). Vezi și Hugh C. WHITE, „Direct and Third Person Discourse in the Narrative of the «Fall»”, în: *Semeia*, 18 (1980), p. 100.

acum de ce, pe de o parte, se putea mânca din acesta și de ce, pe de altă parte, nu era interzis să se mănânce din el.

H.C. White observă că toate calitățile pomului sunt enumerate apoi în sens invers importanței lor (v. 6), începând cu valoarea lui materială («bun de mâncat»), continuând cu cea estetică («plăcut ochilor la vedere»), aspectul frumos pentru ochi («vrednic de dorit»), și culminând cu trăsătura lui simbolică cea mai importantă, „pentru că dă știință”⁹⁶. Ispitorul șarpe nu a spus decât jumătate de adevăr⁹⁷, cuvintele sale fiind foarte ambigue, pentru că deținea secretul artei de a seduce femeia. Cunoașterea adusă de deschiderea ochilor trupești îi aduce omului, de fapt, îndepărtarea de Dumnezeu și, în cele din urmă, moartea. Femeia, îmbătăită de ideea că va dobândi înțelepciune, va fi, în cele din urmă, osândită pentru alegerea ei. Derek Kidner, în comentariul său la *Facere*, precizează la v. 7:

„Promisiunea șarpelui că li se vor deschide ochii s-a adevărit într-un anumit fel (cf. v. 22), dar a fost o imagine grotescă a visului de iluminare. Omul a văzut înaintea sa lumea cunoscută și răsfățată, proiectând răul asupra virtuții (vezi *Tit* 1, 15), și a reacționat la bunătate cu rușine și cu fugă. Noua sa conștiință despre bine și rău a fost asemănătoare, dar și diferită față de cunoașterea divină (3, 22), așa cum conștiința unui om bolnav asupra trupului său diferă de discernământul unui medic și de nepăsarea unui om sănătos”⁹⁸.

Sf. Ioan Gură de Aur în *Omițiile la Facere*⁹⁹, spune că deschiderea ochilor femeii nu-i aduce cunoaștere sau înțelepciune, ci doar mândrie și nădejdi deșarte: «Ai văzut cum a robît-o diavolul, cum i-a furat mîntea și a făcut-o să gîndească la lucruri mai mari de vrednicia ei, pentru ca, îngîmfată cu nădejdi deșarte, să piardă și pe cele ce le avea?». Fericitul Augustin, în *De civitate Dei (Despre cetatea lui Dumnezeu)*¹⁰⁰, comentînd expresia «ochii li s-au deschis», afirmă: «Ochii amîndurora s-au deschis nu pentru a vedea, pentru că vedeau deja, ci ca să deosebească între binele pe care l-au pierdut și răul în care au căzut». Sf. Am-

⁹⁶ H.C. WHITE, „Direct and Third Person Discourse...”, p. 100.

⁹⁷ Gordon J. WENHAM, *Genesis 1-15*, coll. Word Biblical Commentary 1, Word Incorporated, Dallas, 1998, p. 74.

⁹⁸ Derek KIDNER, *Genesis: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 1, InterVarsity Press, Downers Grove, 1967, p. 74.

⁹⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiții la Facere (I)*, trad. de Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 181; John CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 1-17*, transl. by Robert C. Hill, coll. The Fathers of the Church 74, The Catholic University of America Press, Washington, 1986, p. 214; A. LOUTH, M. CONTI (eds.), *Genesis 1-11*, pp. 76-77.

¹⁰⁰ AUGUSTINE OF HIPPO, „The City of God”, în: Philip SCHAFF (ed.), *St. Augustine's City of God and Christian Doctrine*, transl. by Marcus Dods, coll. A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series 2, Christian Literature Company, Buffalo, 1887, p. 276.

brozie al Mediolanului, în lucrarea *De Paradiso (Despre paradisi)*¹⁰¹, spune: „și se vor deschide ochii”. Acest lucru este adevărat, pentru că mai departe citim: „amândoi au mâncat și și-au deschis ochii”. Dar adevărul este că, urmare a acestei fapte, a apărut răul. De aceea, deschiderea ochilor cuiva nu este în avantajul tuturor, pentru că este scris: „vă veți uita, dar nu veți vedea” (*Is* 6, 9). Origen consideră că «deschiderea ochilor» ca urmare a păcatului nu i-a adus de fapt omului cunoaștere, ci opusul ei, necunoaștere, adică patima:

«Apoi li s-au deschis ochii patimii, <ochi> pe care s-au străduit să-i țină închiși și să nu-i abată, și i-au împiedicat să vadă cu ochii rațiunii; și cred că acei ochi ai rațiunii s-au închis ca urmare a păcatului, aceia cu care s-au bucurat până în momentul vederii lui Dumnezeu și a Raiului Său. Această dublă vedere din noi a fost binecunoscută Mântuitorului nostru, Care spune: „spre judecată am venit în lumea aceasta, ca cei care nu văd să vadă, iar cei care văd să fie orbi” (*In* 9, 39), adică ochii care nu văd sunt ochii rațiunii, luminați de învățătura Lui, iar ochii care văd sunt ochii patimii, pe care cuvintele Sale îi orbesc, astfel încât sufletul să poată privi fără distragerea atenției asupra obiectelor potrivite. Deci, toți creștinii adevărați au ochiul rațiunii pătrunzător, iar ochiul patimii închis...»¹⁰².

Scrierea apocrifă *Apocalipsa lui Moise*, numită și *Viața lui Adam și a Evei* (20, 1-3), din sec. I d.Hr., prezintă într-o nouă lumină episodul «deschiderii ochilor» omului în Rai. În urma încălcării poruncii lui Yahve, omul conștientizează că „s-a dezbrăcat de haina dreptății” cu care era îmbrăcat:

«Și, în acel moment, ochii mei s-au deschis și am știut [Eva – n.ns.] că eram dezbrăcată de virtutea cu care am fost îmbrăcată. Și am plâns, spunând [șarpelui – n.ns.]: „De ce mi-ai făcut asta? Că m-am înstrăinat de harul cu care am fost îmbrăcată”. Și am plâns, de asemenea, și pentru jurământ. Dar acela [șarpele – n.ns.] a coborât din copac și a dispărut»¹⁰³.

Agar (Fc 21, 19).

«Atunci i-a deschis Dumnezeu ochii (ויפקח אלהים את-עיניה) și a văzut o fântână cu apă și, mergând, și-a umplut burduful cu apă și a dat copilului să bea».

¹⁰¹ AMBROSE OF MILAN, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, transl. by John J. Savage, coll. The Fathers of the Church 42, The Catholic University of America Press, Washington, 1961, p. 342.

¹⁰² ORIGEN, „Origen against Celsus”, în: Alexander ROBERTS, James DONALDSON, A. Cleveland COXE (eds.), *Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*, transl. by Frederick Crombie, coll. The Ante-Nicene Fathers 4, Christian Literature Company, Buffalo, New York, 1885, p. 626.

¹⁰³ James H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Expansions of the „Old Testament” and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, vol. 2, Yale University Press, New Haven, 1985, p. 281.

Fc 21, 19 reprezintă următorul pasaj din Vechiul Testament în care apare expresia, însă pentru prima oară se spune despre Dumnezeu că «deschide ochii» cuiva, în cazul acesta lui Agar, slujnica egipteană fugară a Sarei, soția lui Avraam. Contextul este următorul: cu ocazia unui ospăț prilejuit de întârcarea lui Isaac, Sara, deranjată de atitudinea nepotrivită față de Isaac a lui Ismael, fiul Agarei, și temându-se că Ismael va împărți în viitor moștenirea cu Isaac, i-a cerut imperativ lui Avraam să-i alunge atât pe Ismael, cât și pe Agar. În dimineața următoare, slujnica și fiul ei au fost trimiși în pustiul Beer-Șeba, având asupra lor doar un burduf de apă și niște pâine. Când însă apa din burduf s-a sfârșit, Agar, nesuportând să vadă cum băiatul se stinge sub ochii ei din lipsa apei, l-a aruncat într-un tufiș, apoi s-a retras la o bătaie de arc distanță, plângând amar în așteptarea inevitabilei morți a băiatului. Dar îngerul lui Dumnezeu a strigat-o din cer și a consolat-o, spunându-i că a auzit glasul copilului și că acesta nu va muri, ci va avea un viitor măreț. Apoi Dumnezeu i-a deschis ochii și a văzut un izvor cu apă, astfel copilul a putut să bea apă și să trăiască.

Observăm că deschiderea ochilor este precedată mai întâi de o promisiune (v. 18), Ismael fiind destinat să devină un popor mare. Semnul vizibil al acestei promisiuni este deschiderea ochilor lui Agar și conștientizarea că izvorul de apă fusese mereu lângă ea, potrivit unor exegeți¹⁰⁴, dar „nu avusese ochi” să îl vadă până atunci. Deoarece autorul biblic nu ne spune limpede dacă izvorul a fost dintotdeauna acolo sau a apărut ca o minune dumnezeiască, exegetul John Skinner lasă deschisă posibilitatea interpretării pasajului, deși este de acord că izvorul era unul sfânt¹⁰⁵. De altfel, Septuaginta adaugă în v. 19, după afirmația «a văzut o fântână cu apă» și cuvântul «vie» (φρέαρ ὕδατος ζώντος). În afară de faptul că Agar a primit apă pentru salvarea fiului său, ea s-a împărțit, totodată, și de o cunoaștere la care nu a avut acces anterior, adică repetarea surprinzătoare a profeției din cap. 16 despre viitorul lui Ismael și teofania lui Yahve. Apa devine semnul vizibil al acestei descoperiri și garanția împlinirii promisiunii divine. Ismael primește acum de la Dumnezeu două binecuvântări: un viitor măreț și o potolire a setei¹⁰⁶, în această ordine. Deci, centrul de greutate al narațiunii autorului biblic nu se află în relatarea potolirii setei lui Ismael, căci aceasta este numai un prim pas necesar, de fapt, în respectarea făgăduinței divine. Așadar, prin apă, Agar cunoaște că fiul ei nu numai că nu va muri, ci va deveni un popor mare. Deschiderea ochilor slujnicei fugare este un element al teofaniei, care nu este altceva decât un proces gnoseologic.

¹⁰⁴ G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, p. 86; K.A. MATHEWS, *Genesis 11:27-50:26*, p. 274; William David REYBURN, Euan McGregor FRY, *A Handbook on Genesis*, coll. UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York, 1998, p. 474; Nahum M. Sarna, *Genesis*, coll. The JPS Torah Commentary, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989, p. 148.

¹⁰⁵ J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, p. 324; P. KISSLING, *Genesis*, vol. 2, p. 182.

¹⁰⁶ Victor P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Chapters 18-50*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 84.

Origen, în *Omiliile la Facere*, afirmă că, deschizându-i-se ochii, Agar vede un izvor de «apă vie». În viziunea sa, Agar este simbolul sinagogii iudaice, care, temporar, are ochii închiși:

«După aceasta, când fusese deja părăsit, aproape mort și plângea, îngerul Domnului i s-a arătat ei, „i-a deschis ochii lui Agar și ea a văzut un izvor de apă vie”. Ce legătură au cu istoria aceste cuvinte? Când aflăm că Agar a avut ochii închiși, iar apoi i s-au deschis? Oare nu este limpede ca ziua sensul spiritual și mistic din aceste cuvinte, cum că poporul „după trup” este părăsit și zace însetat și infometat, suferind „nu de o foamete de pâine, nici de o sete de apă, ci de o sete pentru cuvântul lui Dumnezeu” (Am 8, 11), până când ochii sinagogii nu vor fi deschiși? Asta spune și apostolul când vorbește despre o „taină”... De aceea, orbirea lui Agar a născut „după trup” și va rămâne așa până când „vălul literei va fi îndepărtat” de îngerul Domnului și ea va putea să vadă „apa vie”. Pentru moment, evreii stau în jurul fântânii în sine, iar ochii lor sunt închiși și nu pot bea din fântâna Legii și a prorocilor»¹⁰⁷.

Sf. Ioan Gură de Aur, în *Omiliile la Facere*, oferă cea mai bună mărturie despre natura duhovnicească a expresiei și despre felul cunoașterii date de «deschiderea ochilor»:

„I-a deschis ochii”, spune textul, nu pentru că ea nu putea vedea înainte de aceasta, ci pentru că, având chiar și ochii deschiși, asta nu i-ar fi fost de folos cu nimic dacă nu ar fi fost vizitată de sus. Deci, fiindcă intenția Sa a fost să dea dovadă de purtare de grijă, El spune: „I-a deschis ochii”, adică „I-a luminat neștiința”, a lucrat asupra minții ei și i-a arătat calea către locul în care curgea izvorul de apă»¹⁰⁸.

Sf. Chiril al Alexandriei, în *Glafire la Facere*, arată sensul tipologic al cunoașterii ce vine din «deschiderea ochilor» lui Agar. Gnoseologia oferită de această transfigurare a vederii sale este una hristică:

«Alungată fiind maica iudeilor (sic!), a rătăcit ani îndelungați. Și se primejduia să se piardă cu totul. Dar dacă vor chema pe Dumnezeu, strigând către El în cursul timpului, vor fi miluiți în mod sigur. Căci va deschide ochii înțelegerii lor și vor vedea și ei izvorul apei vii, adică pe Hristos, și, bând din El, vor fi vii în El. Iar, spălați fiind, se vor face curați, după cuvântul prorocului. Iar că Hristos este izvorul vieții ne asigură Psalmistul...»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ ORIGEN, *Homilies on Genesis and Exodus*, transl. by Ronald E. Heine, coll. The Fathers of the Church 71, The Catholic University of America Press, Washington, 1982, p. 134; M. SHERIDAN (ed.), *Genesis 12-50*, p. 98.

¹⁰⁸ JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on Genesis 46-67*, p. 7; M. SHERIDAN (ed.), *Genesis 12-50*, p. 98.

¹⁰⁹ SF. CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire la Facere și Ieșire*, trad. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 39, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 89-90; M. SHERIDAN (ed.), *Genesis 12-50*, p. 99.

Valaam (*Nm* 22, 31; 24, 4 și 16). O altă expresie ce ține de sfera gnoseologică folosită în Vechiul Testament, sinonimă cu «deschiderea ochilor» (פְּקַח עֵינַיִם), este «dezvelirea ochilor» (גְּלוֹי עֵינַיִם), pe care, din rațiuni traductologice, mai toate versiunile consultate o redau tot prin „deschiderea ochilor”. Se pare că atunci când verbul „a deschide” (גָּלָה) însotșește substantivul „ochii” (עֵינַיִם), el ne indică vederea a ceva extraordinar sau dorința pentru o iluminare specială¹¹⁰. Expresia *gēlūy ‘ēnayim* apare și în scrierile sectare descoperite la Qumran, spre deosebire de *paqāh ‘ēnayim*, care nu apare deloc. Putem afirma deci că *gēlūy ‘ēnayim* are o lungă tradiție, atât biblică, cât și extrabiblică, fiind, se pare, chiar mai veche decât *paqāh ‘ēnayim*, pentru că o regăsim în textele narrative și poetice ale sursei Yahviste (de ex. *Nm* 22, 31; 24, 4, 16) și într-unul dintre cei mai vechi psalmi (*Ps* 119, 18 TM). *Gēlūy ‘ēnayim* este chiar expresia favorită (și echivalentă pentru *paqāh ‘ēnayim*) a sursei Yahviste pentru descoperirea făcută de Dumnezeu cuiva.

«Atunci a deschis Domnul ochii lui Valaam (וַיִּגַּל יְהוָה אֶת־עֵינַי בַּלְעָם) și acesta a văzut pe îngerul Domnului, care stătea în mijlocul drumului cu sabia ridicată în mână, și a îngenuncheat și a căzut cu fața la pământ (22, 31)... Așa zice Valaam, fiul lui Beor; așa grăiește bărbatul cel ce vede cu adevărat; așa glăsuiește cel ce ascultă cuvintele lui Dumnezeu, cel ce cunoaște gândurile Celui Atotputernic, cel ce zărește vedenia lui Dumnezeu, cel care se cufundă <în somn> și are ochii deschiși (24, 3-4)... Așa grăiește Valaam, fiul lui Beor; așa grăiește bărbatul cel ce vede cu adevărat, așa grăiește cel ce ascultă cuvintele lui Dumnezeu, cel ce-L cunoaște pe Cel Preainalt și cel ce zărește vedenia Celui Preainalt, cel care se cufundă <în somn> și are ochii deschiși (24, 15-16)».

Valaam este cunoscut ca „vrăjitor” în tradiția biblică românească, deși el era numai „prezicător” (הַקּוֹסֵם, *Ios* 13, 22) și „văzător” (*Nm* 24, 16) păgân. Cea mai mare parte a informațiilor despre el se găsesc în *Nm* 22-24. De acolo aflăm că era fiul unui anume Beor din Petor, Siria¹¹¹, și a fost chemat de Balac, fiul lui Sefor, regele moabiților, să-i blesteme pe fiii lui Israel care se aflau la hotarul regatului moabit, pregătindu-se să-i invadeze teritoriul. Practica blestemării vrăjmașului de către un preot păgân, văzător sau vrăjitor era larg răspândită în lumea Orientului apropiat antic. Obiceiul se săvârșea înaintea pornirii ostilităților dintre cele două tabere. Cel chemat să blesteme invoca în ajutor zeitățile războinice sau pe cele mai importante din panteon, pentru a sprijini oastea în bătălia ce va urma. Prin urmare, Balac trimite soli la Valaam, împreună cu „plata pentru prezicător” (קֶסֶם), să-l aducă la el. Răspunsul afirmativ sau negativ pentru regele moabit va veni după ce Valaam, în prealabil, Îl va consulta peste noapte pe

¹¹⁰ R.D.C. ROBBINS, „The Character And Prophecies of Balaam (Numbers XXII-XXIV)”, în: *Bibliotheca Sacra*, 3 (1846), 10, p. 362.

¹¹¹ Gordon J. WENHAM, *Exploring the Old Testament: The Pentateuch*, vol. 1, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2003, p. 114.

Dumnezeu, rol pe care, de obicei, îl avea un profet adevărat (v. 8). După un prim refuz, Yahve îl îndeamnă să meargă la Barac, astfel că Valaam pleacă spre Moab călare pe asina sa. Cele două surse – Yahvistă și Elohistă – care compun narațiunea sunt foarte greu de separat, astfel că unele lucruri nu se leagă deloc (de exemplu la v. 20, sursa Elohistă spune: «Atunci a venit Dumnezeu la Valaam noaptea și i-a zis: „Dacă oamenii aceștia au venit să te cheme, scoală și te du cu ei; dar să faci ceea ce-ți voi zice Eu!”», în timp ce la v. 22, sursa Yahvistă afirmă: «dar se aprinsese mânia lui Dumnezeu pentru că s-a dus, iar îngerul Domnului s-a sculat, ca să-l mustre pe cale»). Textul ne spune apoi că asina capătă însușiri antropomorfe, căci Îl vede pe îngerul Domnului care încearcă să-i zădărnicească înaintarea. Valaam o bate de trei ori la rând pentru împleticeala ei, moment în care se întâmplă un lucru unic în Vechiul Testament: «Domnul a deschis gura asinei», iar aceasta a început să vorbească cu Valaam în grai omenesc. Asina este singurul animal din Vechiul Testament care vorbește sub lucrarea lui Dumnezeu. Valaam însă nu pare deloc surprins că asina poate grăi, căci, dacă Dumnezeu îl poate face pe om să rostească cuvinte dumnezeiești, de ce nu ar putea să facă și un animal să vorbească? Apoi tot dialogul dintre cei doi decurge foarte firesc. Deși în cultura populară este un lucru des întâlnit, în paginile Sfintei Scripturi un animal vorbitor pare un paradox¹¹². Deja ne aflăm în toiul teofaniei, numai că mai lipsește ceva. El nu poate înțelege, pentru că nu „vede” ce se petrece de fapt. În cele din urmă, Domnul îi deschide ochii și Valaam începe să cunoască faptele și pricina împleticirii asinei. Expresia mai puțin prozaică este „îi ridică vălul de pe ochi”, moment în care percepe realitatea mai presus de fire¹¹³ și îl vede pe îngerul Domnului cu sabia ridicată. Lucrurile pe care le descoperă odată cu «deschiderea ochilor» nu sunt în mod normal vizibile oamenilor obișnuiți¹¹⁴. Până la acest act simbolic al lui Yahve, Valaam era orb spiritual¹¹⁵ și lipsit de vlagă, căci nu-l putea vedea pe îngerul pe care asina sa îl vedea foarte limpede¹¹⁶. Gordon Wenham spune despre Valaam că nu a putut nici măcar descifra semnele comportamentului eratic al asinei, deși în Mesopotamia, locul său de naștere, un astfel de comportament era văzut ca un semn prevestitor dat de zei, iar el, fiind un specialist în acest fel de divinație, trebuia să conștientizeze că divinitatea ar fi putut avea un mesaj pentru el¹¹⁷.

¹¹² Thomas B. DOZEMAN, „The Book of Numbers”, în: L.E. KECK (ed.), *New Interpreter's Bible*, vol. 2, Abingdon Press, Nashville, 1998, p. 183.

¹¹³ Timothy R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 458.

¹¹⁴ T.R. ASHLEY, *The Book of Numbers*, p. 458.

¹¹⁵ Nili S. FOX, „Numbers”, în: Adele BERLIN, Marc Zvi BRETTLER, Michael FISHBANE (eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 329.

¹¹⁶ Gordon J. WENHAM, *Numbers: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 4, InterVarsity Press, Downers Grove, 1981, p. 192.

¹¹⁷ G.J. WENHAM, *Numbers*, p. 192.

Insensibilitatea sa față de prezența lui Yahve îl face pe Acesta să-i „dezlege” limba asinei mai întâi și, pentru că nici atunci nu devine permeabil față de lumea spirituală, în cele din urmă, îi „deschide și lui ochii”¹¹⁸. Așadar, aici se produc două minuni: un profet păgân vede ceea ce nu poate fi văzut cu privirea și cunoaște adevărul despre Dumnezeu cel viu¹¹⁹. Lucrurile mai presus de fire pe care le experiază și cunoaște Valaam îl fac pe Maimonide să se îndoiască de veracitatea celor scrise în text, sugerând ideea că toate acestea au avut loc, de fapt, într-un vis de-al văzătorului¹²⁰. De acum înainte, transfigurat de experiența cunoașterii, Valaam devine cu adevărat un profet al lui Yahve, un «om cu ochii deschiși» (24, 4 și 16), pentru că se face părtaș acestei cunoașteri mai presus de fire. Conform textului ebraic (24, 3), el își mai atribuie un nume al cărui sens este greu de descifrat: שַׂתָּם הַעֵינַי. Expresia a fost deopotrivă înțeleasă ca «cel care are ochii deschiși» (Pentateuhul Samaritean, Ibn Ezra, Rași, Qimchi), «cel care are ochii închiși» (Vulgata, Aquila și Theodotus: ἐμπεφοραγμένους, Symmachus: μεμυκότες) sau «cel care vede cu adevărat» (Septuaginta: ἀληθινῶς). Interpretările sunt complementare, dar și contradictorii¹²¹. Cea mai plauzibilă explicație rămâne totuși cea a lui William Albright, sprijinită pe efortul lui Wellhausen, care propune o citire diferită a consoanelor expresiei, astfel: שַׂתָּמָה עֵינַי, «care are ochiul limpede, clarvăzător»¹²². Valaam devine un etalon al felului și măsurii clarității vederii profetice, neatins de majoritatea oamenilor. Vederea lui este pătrunzătoare și clarviziunea sa străbate spațiul și timpul¹²³.

Aminteam mai sus că expresia «dezvelirea ochilor» (*gēlūy ‘ēnayim*) apare și în scrierile sectare de la Qumran. Astfel, în *Documentul din Damasc*, 2, 14-15, «deschiderea ochilor» are același înțeles ca în *Nm*: «Și acum, fiilor, ascultați-mă și vă voi deschide ochii (וְאֵלֶיךָ עֵינֶיכֶם), ca să vedeți și să înțelegeți lucrurile lui Dumnezeu și să alegeți ceea ce îi place Lui și să lepădați ceea ce El urăște; ca să umblați drepti în toate căile Lui și să nu fiți ademeniți de gândurile unei firi vinovate sau de ochii poștei trupești»¹²⁴. În manuscris, expresia «deschiderea

¹¹⁸ R. Dennis COLE, *Numbers*, coll. The New American Commentary 3B, Broadman & Holman, Nashville, 2000, p. 392.

¹¹⁹ Cf. Ronald B. ALLEN, „Numbers”, în: Frank E. GAEBELEIN (ed.), *The Expositor's Bible Commentary: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers*, vol. 2, p. 894.

¹²⁰ Kenneth E. JONES, *The Book of Numbers*, Baker Book House, Grand Rapids, 1972, p. 70.

¹²¹ J. M. ALLEGRO, „The Meaning of the Phrase *še'ūm hā'ayin* in Num. XXIV 3, 15”, în: *Vetus Testamentum*, 3 (1953), 1, p. 78.

¹²² W.F. ALBRIGHT, „The Oracles of Balaam”, în: *Journal of Biblical Literature*, 63 (1944), 3, p. 216; Baruch A. LEVINE, *Numbers 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. Anchor Yale Bible 4A, Yale University Press, New Haven, 2008, pp. 191-193.

¹²³ B.A. LEVINE, *Numbers 21-36*, p. 193.

¹²⁴ Philip R. DAVIES, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the “Damascus Document”: Text and Translation*, coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 25, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1982, pp. 237-238; Florentino García MARTÍNEZ, Eibert J. C. TIGCHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition:*

ochilor» este urmată imediat de explicația: «ca să vedeți și să înțelegeți» (לראות (ולדבין), ceea ce o include în sfera unei uzanțe gnoseologice, căci ea nu se referă la ochii fizici, ci la cei spirituali.

Slujitorul lui Elisei (4 Rg 6, 17-20).

«Și s-a rugat Elisei și a zis: „Doamne, deschide-i ochii (פקח-נא את-עיניו), ca să vadă!». Și a deschis Domnul ochii slujitorului (ויפקח יהוה את-עיניו) și acesta a văzut că tot muntele era plin de cai și care de foc împrejurul lui Elisei. Iar, când au venit asupra lui sirienii, Elisei s-a rugat Domnului și a zis: „Lovește-i cu orbire!». Și Domnul i-a orbit, după cuvântul lui Elisei. Apoi Elisei le-a zis: „Nu este acesta drumul și nici cetatea nu este aceasta. Dar veniți după mine și eu vă voi duce la omul acela pe care-l căutați!». Și i-a dus în Samaria. Iar la intrarea lor în Samaria, Elisei a zis: „Doamne, deschide-le ochii ca să vadă (פקח את-עיני-אלה)!». Și le-a deschis Domnul ochii (ויפקח יהוה את-עיניהם) și au văzut că sunt în Samaria».

Profetul Elisei și slujitorul său sunt martorii unei teofanii în care cunoașterea realităților divine este fundamentată pe deschiderea ochilor spirituali. Narațiunea biblică ne prezintă aici una dintre nenumăratele pregătiri de război ale sirienilor împotriva israeliților. La îndemnul lui Yahve, Elisei, sfătuitorul tainic al regelui israelit, îl avertizează pe acesta, iar oastea israelită scapă de împresurare. Ajutorul oferit de Elisei regelui Ioram a ajuns la urechile regelui sirian, care a bănuit că avea un trădător la curtea sa. Slujitorii îi povestesc însă despre profet, care este perceput ca un văzător, căci el poate «spune regelui lui Israel până și cuvintele ce le grăiești tu în odaia ta de culcare» (v. 12). Prin urmare, după ce a aflat că Elisei a plecat la Dotan, voind să-l prindă, armata siriană înconjoară cetatea noaptea. Fără îndoială că Elisei prevăzuse acest lucru, de aceea nu fuge, ci se predă sirienilor pentru ca, ulterior, să se vădească puterea lui Dumnezeu prin faptele Sale. Astfel că, atunci când s-a trezit a doua zi, dimineața, slujitorul său a văzut marea oaste siriană și a strigat descurajat la Elisei. Acesta l-a asigurat că puterile lui Dumnezeu nevăzute sunt mult mai numeroase decât armata siriană. Ca să fie limpede acest lucru și pentru slujitor, Elisei se roagă ca «ochii lui să-i fie deschiși», moment în care acela vede oastea fără număr a îngerilor gata să mijlocească pentru Elisei (v. 17). Așadar, acest eveniment nu este altceva decât un alt caz de eliberare extraordinară a poporului prin intervenție divină. La a doua rugăciune a lui Elisei, toată oastea siriană „orbește” temporar, devenind buimacă¹²⁵, și este condusă spre Samaria, aflată la aproximativ 15-20 km spre nord de Dotan¹²⁶ (v. 18-19). Odată in-

Transcriptions and Translations, vol. 1, Brill, Leiden, 1997, pp. 553-554.

¹²⁵ „în mod cert, aceasta nu era o orbire fizică, ci una mentală, care-i împiedica să vadă ce se întâmplă cu adevărat” (Musa GOTOM, „1 and 2 Kings”, în: T. ADEYEMO (ed.), *Africa Bible Commentary*, p. 449).

¹²⁶ Paul R. HOUSE, *1, 2 Kings*, coll. The New American Commentary 8, Broadman & Holman, Nashville, 1995, p. 277.

trați în cetate, «li se deschid ochii» tuturor, iar armata descoperă că era în întregime prizoniera lui Ioram, Elisei fiind un om liber (v. 20).

Deschiderea ochilor slujitorului la rugăciunea lui Elisei¹²⁷ îl face părtaș la cunoașterea lucrurilor dumnezeiești, pentru că Dumnezeu este izvorul cunoașterii și tot El este săvârșitorul minunii. Dacă judecăm acțiunile lui Yahve din perspectivă gnoseologică, observăm că oastea siriană păgână este pedepsită printr-o „orbire” temporară¹²⁸ cu o lumină strălucitoare¹²⁹, să nu cunoască căile Lui și să nu fie părtașă la cunoașterea adevăratului Dumnezeu, pe când sluga lui Elisei devine un prieten intim al Său, cunoscând bunătatea divină. Vederea și mai ales dialectica vedere / orbire¹³⁰ joacă un rol esențial în relatarea de aici, ca mijloc al cunoașterii. Slujitorul lui Elisei este un orb spiritual și învață să „vadă”, în timp ce sirienii trimiși să-l vadă pe Elisei sunt orbiți (la propriu și la figurat). Yahve întunecă înțelegerea sirienilor, în timp ce deschide ochii orbului și îl investește pe profetul Său cu această putere¹³¹. De aceea, Elisei și slujitorul său nu numai că devin mai puternici decât regele Ioram, ci chiar și mai puternici decât regele sirian¹³², deoarece cunosc căile și lucrările lui Dumnezeu.

Comentând acest episod în opera *Antichități iudaice* (9.4.3)¹³³, Iosif Flaviu susține că expresia «deschiderea ochilor» ține de sfera gnoseologică, pentru că slujitorul lui Elisei s-a învrednicit de vederea și conștientizarea puterii și prezenței divine: «Acesta <Elisei> l-a îndemnat <pe slujitorul său> să nu-și piardă cumpătul și să-și păstreze încrederea în Dumnezeu, pe Care L-a rugat să-Și vădească puterea și prezența, pentru ca slujitorul Său să-și recapete curajul și tăria sufletească».

¹²⁷ „ideea că numai Elisei Îl vedea pe Yahve atrage atenția asupra conceptelor antice despre experiența vizionară profetică în care astfel de vedenii sunt evidente numai pentru profeți, însă nu și pentru cei din jurul acestora” (Marvin A. SWEENEY, *I & II Kings: A Commentary*, coll. The Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, 2013, p. 309).

¹²⁸ Donald J. WISEMAN, *1 and 2 Kings: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 9, InterVarsity Press, Downers Grove, 1993, p. 223; John H. WALTON, *Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary (Old Testament): 1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther*, vol. 3, Zondervan, Grand Rapids, 2009, p. 137.

¹²⁹ „lumină orbitoare (ebr. *sanwērīm*). Aceasta nu este o orbire totală (ebr. *iwwārōn*), ci o lumină strălucitoare ce cauzează o pierdere temporară a vederii” (August H. KONKEL, *1 & 2 Kings*, coll. The NIV Application Commentary, Zondervan, Grand Rapids, 2006, p. 449); cf. Iain W. PROVAN, *1 & 2 Kings*, coll. *Understanding the Bible Commentary Series*, Baker Books, Grand Rapids, 2012, p. 199.

¹³⁰ Peter J. LEITHART, *1 & 2 Kings*, coll. Brazos Theological Commentary on the Bible, Brazos, Grand Rapids, 2006, p. 201.

¹³¹ P.J. LEITHART, *1 & 2 Kings*, p. 201.

¹³² P.J. LEITHART, *1 & 2 Kings*, p. 201.

¹³³ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichități iudaice*, vol. 1, trad. Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 1999, pp. 511-512.

Poporul israelit (Is 35, 5).

«Atunci se vor deschide ochii celor orbi (תפקחנה עיני עורים) și urechile celor surzi vor auzi».

În general, traducerea nu cad de acord cu privire la denumirea pericopei de față în care apare și expresia noastră (Ediția sinodală: «profeție despre starea de fericire»; *ESV*: «izbăvirea se va întoarce»; *NAB*: «salvarea lui Israel»; *NASB*: «viitorul fericit al Sionului»; *NIRV*: «Domnul va elibera poporul Său»; *NIV*: «bucuria celor răscumpărați»; *NJB*: «triumful Ierusalimului»; *NKJV*: «slava viitoare a Sionului»; *NRSV*: «reîntoarcerea celor mântuiți în Sion» etc.), ceea ce face dificilă identificarea adresanților¹³⁴: israeliții rămași în țară sau cei întorși după exil? Cel mai probabil, subiectul «deschiderii ochilor» este poporul (rămășița?) iudeu restaurat în pământul strămoșesc după exilul babilonian¹³⁵. J.D.W. Watts, J.N. Oswalt și alții susțin că expresia s-ar putea referi atât la israeliții orbi (lipsiți de simțul văzului) care se reîntorc în țară «să-L vadă pe Dumnezeu» în Sion, cât și la cei orbi din punct de vedere spiritual, care, împreună cu cei „surzi”, nu pot înțelege chemarea lui Dumnezeu în vederea participării la lucrarea Sa¹³⁶ de restaurare a Sionului. Odată cu intervenția lui Yahve, cei orbi vor vedea și vor înțelege chemarea lăuntrică. Această interpretare pare a fi susținută de *Targumul la Isaia*¹³⁷: «Apoi ochii casei lui Israel, care au fost la fel de orbi pentru lege, se vor deschide, iar urechile lor, care au fost surde pentru a asculta cuvintele profeților, vor auzi».

În ziua când li se vor «deschide ochii», vor cunoaște care sunt valorile adevărate și vor înțelege purtarea de grijă a lui Dumnezeu¹³⁸. Sf. Ioan Gură de Aur, în *Demonstrație către greci că Hristos este Dumnezeu*, interpretează mesianic acest verset și I-l atribuie lui Hristos, Care va vindeca orbii prin puterea Sa. Așa cum cei din vechime Îl vor cunoaște tainic pe Hristos, tot așa și cei din vremea propovăduirii Sale pământești Îl vor vedea și cunoaște pe adevăratul Dumnezeu.

«Iar Isaia a continuat să spună alte minuni și a arătat cum Hristos i-a vindecat pe șchiopi, cum i-a făcut pe orbi să vadă și pe mut să vorbească: „atunci se vor deschide ochii orbilor, iar cei surzi vor auzi”. Și apoi a

¹³⁴ Cf. Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. Anchor Yale Bible 19, Yale University Press, New Haven, London, 2008, pp. 456-457.

¹³⁵ John D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, coll. Word Biblical Commentary 25, Word, Incorporated, Dallas, 1998, p. 15.

¹³⁶ J.D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, p. 15; J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, p. 624; J. SKINNER, *The Book of the Prophet Isaiah, Chapters I-XXXIX, with Introduction and Notes*, coll. The Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge University Press, Cambridge, 1897, p. 259.

¹³⁷ Kevin CATHCART, Michael MAHER, Martin MCNAMARA (eds.), *The Isaiah Targum*, transl. by Bruce D. Chilton, coll. The Aramaic Bible 11, The Liturgical Press, Collegeville, 1990, pp. 69-70.

¹³⁸ Cf. J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, p. 624; Gary V. SMITH, *Isaiah 1-39*, coll. The New American Commentary, B & H Publishing Group, Nashville, 2007, p. 580.

vorbit de alte minuni: „atunci va sări șchiopul ca cerbul și limpede va fi limba găngavilor”. Iar acest lucru nu s-a întâmplat până la venirea Lui¹³⁹.

Sf. Leon cel Mare (*Cuvântări*, 54.4), Cromatîu din Aquileia (*Tratat asupra Evangheliei după Matei*, 48, 1) și Novațian (*Despre Sfânta Treime*, 9.6) interpretează în aceeași notă mesianică¹⁴⁰.

Psalmistul (Ps 118, 18) [Ps 119, 18 TM].

«Deschide ochii mei (נִלְוֵנִי) și voi cunoaște minunile din legea Ta».

Ps 118 (119 TM), numit și „Psalmul Legii”¹⁴¹, este cel mai lung psalm dintre cei 150 canonici din Sfânta Scriptură. Tema sa principală este înțelepciune divină revelată de Dumnezeu în legea Sa (*tôrâ*) ca premisă pentru o viață fericită. F.-L. Hossfeld compară limbajul folosit aici de autor cu limbajul profetic din vedenia lui Valaam (*Nm* 22, 31), în care cere descoperiri de la Dumnezeu și vrea să cunoască lucrurile minunate (*niplā'ôt*) făcute de Acesta prin Legea Sa¹⁴². Trebuie spus că termenul *niplā'ôt* desemnează, de obicei, evenimentele extraordinare întâmplate în perioada exodului din Egipt. Prin «deschiderea ochilor», denumită aici prin forma mai veche «dezvelirea ochilor», psalmistul dorește să cunoască faptele extraordinare mântuitoare pe care s-a fundamentat istoria Israelului și să contemple puterea dătătoare de viață a Legii¹⁴³, căci, prin simpla înțelegere („vedere”), el nu poate sesiza minunile din revelația divină¹⁴⁴. Această cunoaștere are și o conotație mistică, pentru că, păzind cuvintele Legii, îl cunoaște („vede”, în limbaj biblic), de fapt, pe Yahve. Subiectul expresiei este și aici tot Dumnezeu, iar obiectul cunoașterii sunt minunile care există în Legea Lui¹⁴⁵. Potrivit lui J. Goldingay, cunoașterea oferită de «deschiderea ochilor» mai poate avea și un nou înțeles în lumina v. 129 din același psalm, anume nu numai cunoașterea minunilor din istoria israelită înfăptuite de Yahve, ci poate chiar și a poruncilor, legiurilor și învățăturilor Sa-

¹³⁹ JOHN CHRYSOSTOM, *Apologist*, transl. by Margaret A. Schatkin and Paul W. Harkins, coll. The Fathers of the Church 73, The Catholic University of America Press, Washington, 1985, p. 200.

¹⁴⁰ Cf. Steven A. MCKINION (ed.), *Isaiah 1-39*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 10, InterVarsity Press, Downers Grove, 2004, pp. 243-244.

¹⁴¹ Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, transl. by Linda M. Maloney, coll. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis, 2011, p. 256.

¹⁴² F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms 3*, pp. 267-268; Derek KIDNER, *Psalms 73-150: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 16, InterVarsity Press, Downers Grove, 1975, p. 460.

¹⁴³ F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms 3*, p. 268.

¹⁴⁴ A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, coll. The Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge University Press, Cambridge, 1906, p. 708.

¹⁴⁵ Cf. Hans-Joachim KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 60-150*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, p. 415.

le¹⁴⁶, lucru ce s-ar potrivi mai bine contextului psalmului. Teodoret de Cir, în *Comentariul la Psalmi*, spune că numai cel luminat de sus, căruia i se „deschid ochii”, poate pricepe minunea din cuvintele lui Dumnezeu:

«Nu oricine citește cuvintele divine cugetă la minunile din ele, ci doar cei care se bucură de lumina de sus. Binecuvântatul Pavel spunea la fel: „Când cineva se va întoarce la Domnul, vălul se va ridica, căci Duh este Domnul”. El însuși, luminat de lumina divină, a avut dreptate să strige cu voce tare: „Noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului” (2 Co 3, 16-18). Noi însă ar trebui să cerșim ca Domnul să ridice vălul de pe ochii minții noastre și să ne arate puterea cuvintelor divine»¹⁴⁷.

Origen, în *Omiile la Levitic*, afirmă că, urmare a păcatului, „vederea” noastră este întunecată, iar, prin rugăciune, Duhul Sfânt va ridica vălul de pe ochii noștri, pentru a percepe înțelegerea duhovnicească a Legii Lui:

«De aceea, trebuie, așadar, să-L implorăm pe Domnul, pe Duhul Sfânt să binevoiască să ridice orice nor și orice întunecime care întunecă vederea inimii noastre cu murdăria păcatelor, ca să putem percepe înțelegerea duhovnicească și minunată a Legii Lui, potrivit cu cel ce a spus: „Descoperă ochii mei și voi contempla minunile din Legea Ta” (Ps 118, 18)»¹⁴⁸.

În Noul Testament. Nu vom zăbovi mult asupra apariției acestei expresii în Noul Testament, însă trebuie spus că „deschiderea ochilor” este preluată de Noul Testament și folosită în *Evanghelia după Luca*, având aceleași caracteristici ce țin de sfera gnoseologică sau a iluminării spirituale. Astfel, în cap. 24, celor doi ucenici ai Mântuitorului, Luca și Cleopa, care mergeau spre Emaus și vorbeau despre toate cele întâmplate în Ierusalim cu ocazia Patimilor Lui, li se alătură pe cale Însuși Hristos. Dar ochii lor «erau ținuți» (ἐκρατοῦντο) să nu-L vadă, adică erau într-o stare fizică și spirituală ce nu le permitea să-L cunoască. Abia după cină, când Mântuitorul a binecuvântat și a frânt pâinea și le-a dat-o, li s-au «deschis ochii» (διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί), iar urmarea imediată, mărturisită de Evanghelist, este că «L-au cunoscut» (ἐπέγνωσαν αὐτόν) (Lc 24, 31). În v. 45 din același capitol se folosește și o altă expresie sinonimică: «deschiderea minților» apostolilor (διηνοίξεν αὐτῶν τὸν νοῦν) ca să priceapă Scripturile.

În literatura extrabiblică. Expresia «deschiderea ochilor» apare și în literatura extrabiblică într-un context mai vechi chiar decât unele dintre scrierile biblice: *stela din Sefire*. Stela, scrisă în aramaică, datează din sec. al VIII-lea î.Hr. și a

¹⁴⁶ John GOLDINGAY, *Psalms 90-150*, coll. Baker Commentary on the Old Testament 3, Baker Academic, Grand Rapids, 2006, p. 389.

¹⁴⁷ THEODORET OF CYRUS, *Commentary on the Psalms: Psalms 73-150*, transl. by Robert C. Hill, coll. The Fathers of the Church 102, The Catholic University of America Press, Washington, 2001, p. 249.

¹⁴⁸ Quentin F. WESSELSCHMIDT, *Psalms 51-150*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 8, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007, p. 315.

fost descoperită la Sefire, o mică așezare aflată la aproape 22 km sud-est de Alep, Siria. Cele trei fragmente ale stelei păstrează un text al unui tratat încheiat între un conducător din nordul Siriei, Mati'el, fiul lui 'Attarsamak, regele din Arpad și Bar-Ga'yah, regele din KTK, cel mai probabil guvernatorul uneia dintre provinciile neo-asiriene conduse de Šamši-Ilu, căpetenie din timpul lui Šalmaneser al IV-lea, din tribul Bit-Adini¹⁴⁹. Contextul este următorul¹⁵⁰:

Sefire I

Fața A

Și stela cu această inscripție

au așezat-o (sub forma) acestui legământ. Acum, acest legământ cu Bar-Ga'yah s-a încheiat în prezența lui Așur

și Muleș, în prezența lui Marduk și Zarpanit, în prezența lui Nabu și Tașmet, în prezența lui Ir și Nusk,

în prezența lui Nergal și Laț, în prezența lui Šamaș și Nur, în prezența lui Sin și Nikkal, în prezența lui

0 Nikkar și Kadi'a, în prezența tuturor zeilor lui Raḥbah și Adam..., în prezența lui Hadad din Alep,

1 în prezența lui Sibitti, în prezența lui 'El și 'Eylan, în prezența Cerului și Pământului, în prezența Abisului

2 și a Izvoarelor, și în prezența Zilei și Noptii – toți zeii din KTK și zeii din Arpad sunt martorii lui.

3 Deschideți-vă ochii, (o, zeilor!), ca să aruncați o privire peste legământul lui Bar-Ga'yah cu Mati'el, regele (Arpadului).

[ונצבא עם ספרא ז]

נה שמו עדיא אלן ועדיא אלן

זי גזר בר גא'יה קדם אשר]

ומלש וקדם מרדך וזרפנת וקדם

נבא ות]שמת וקדם אר ונש]

ך וקדם נרגל ולץ וקדם

שמש ונר וקדם ס]] ונכל וק]

דם נכר וכדאה וקדם כל אלהי

0 רחבה ואדם [...] וקדם הדר זי ח]

לב וקדם סבת וקדם אל ועלין

1 וקדם שמי]] וארק וקדם מצ]

לה ומעינן וקדם יום ולילה

2 שהרן כל א]להי כתך ואלהי אר]

3 [פר] פקחו עיניכם לחזיה עדי

בר גא'יה [עם מתעאל מלך]

¹⁴⁹ Stephen A. KAUFMAN, „Languages: Aramaic”, în: David Noel FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 3, Doubleday, New York, 1992, p. 173; Michael L. BARRÉ, „Treaties in the ANE”, în: D.N. FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 6, Doubleday, New York, 1992, p. 655; Joseph A. FITZMYER, *The Aramaic Inscriptions of Sefire, Revised Edition*, coll. Biblica et Orientalia 19/A, Pontificio Istituto Biblico, Rome, ²1995, p. 18.

¹⁵⁰ Textul este reprodus după J.A. FITZMYER, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, pp. 42-43.

Începutul stelei prezintă părțile implicate în legământ, pe de o parte, cele văzute, Mati'el și Bar-Ga'yah, și pe de altă parte cele nevăzute, zeitățile care sunt prezente la încheierea acestui legământ: Marduk, Zarpanit, consoarta lui Marduk, zeitățile cerului și pământului și ale tuturor stihilor naturii etc. În linia a 13-a, toți zeii sunt invocați pentru a fi martori ai legământului, ca să-l vadă (לְחַזְיָה) și să-l vegheze. Acesta pare a fi sensul primar¹⁵¹. Întrebarea este însă de ce zeii trebuiau să-și deschidă ochii, de vreme ce toți au fost prezenți la momentul încheierii legământului (linia 12). Cel mai probabil expresia trebuie înțeleasă deci în funcție de verbul ce-o urmează: „a vedea”, adică „a cunoaște”. Prin urmare, un sens secundar ar putea fi și acela de „a cunoaște”, căci un martor trebuie să știe ce stipulează tratatul pentru a-l putea păzi și veghea. Acest lucru este întărit de Jepsen, care susține că rădăcina חזר, în diferitele dialecte aramaice, desemnează, în general, vederea și are o gamă variată de înțelesuri, referindu-se atât la simțul vizual, cât și la vederea supranaturală¹⁵², adică la o cunoaștere mai presus de fire. În concluzie, «deschiderea ochilor» ar putea ține și de sfera gnoseologică exprimată de această dată în limba aramaică.

Deschiderea urechilor / dezvelirea urechii (גלה את-אזן/פקח אזנים)

În afară de expresia «deschiderea ochilor», Vechiul Testament folosește și formula «deschiderea urechilor» (פקח אזנים), întâlnită numai la profetul Isaia, sau echivalentul «descoperirea urechii» (גלה את-אזן), în cartea *1 Rg*, *2 Rg*, *Iov* și *1 Par*, atunci când se vorbește despre cunoașterea unor lucruri mai presus de înțelegerea umană. Vom analiza doar textele cele mai relevante.

Văzătorul Samuel (1 Rg 9, 15-16).

«Dar Domnul i-a dezvelit urechea lui Samuel (וַיְהוּה גִלָּה אֶת-אָזְנוֹ שְׁמוּאֵל) cu o zi înainte de sosirea lui Saul și-i zise: „Măine pe vremea asta, voi trimite la tine pe un om din ținutul lui Veniamin și tu îl vei unge cărmuitor al poporului Meu, Israel; acela va izbăvi pe poporul Meu din mâna filistenilor, căci am căutat spre poporul Meu, deoarece strigătul lui a ajuns până la Mine”».

Expresia ebraică nu este redată literal în traducerea ediției sinodale, care are, în schimb, o glosă: «îi descoperise lui Samuel». Ceea ce am spus la menționarea celeilalte sintagme similare «descoperirea ochilor» (*gēlūy 'ēnayim*) este valabil și aici, anume că folosirea unei terminologii strict literare ține de vechimea scrierii și, după cât se pare, este posibil ca aceasta să fi fost în gândirea semită forma primitivă ce a evoluat spre înțelesul mai recent de «deschidere a urechilor», pe care-l întâlnim la profetul Isaia. Pasajul în care este folosită această ex-

¹⁵¹ Cf. J.A. FITZMYER, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, pp. 77-78.

¹⁵² A. JEPSEN, „חזר”, în: G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4, Eerdmans, Grand Rapids, 1990, p. 281.

presie cu caracter gnoseologic denotă că ne aflăm într-un context în care Dumnezeu Se descoperă pe Sine, pentru că sunt amintiți și alți termeni care țin de sfera cunoașterii: «a spune» (v. 6, 8), «a-L căuta pe Dumnezeu», «văzător» și «profet» (v. 9). De altfel, comunicarea exprimată prin «dezvelirea urechii» nu este numai supranaturală, ea fiind folosită cu dublu înțeles: *descoperirea lui Dumnezeu către om* (2 Rg 7, 27; Iov 33, 16; 36, 10, 15), dar și *descoperirea omului către om* (1 Rg 20, 2, 12, 13; 22, 8, 17).

Rugăciunea lui David (2 Rg 7, 27).

«Căci Tu, Doamne Savaot, Dumnezeul lui Israel, ai dezvelit urechea (גְּלִיחָה אֶת־אָזְנוֹ) robului Tău, zicând: „Îți voi clădi casă”, apoi robul Tău a cugetat în inima sa, ca să se roage ție cu această rugăciune».

Regele David primește de la Dumnezeu garanția că Israelul va deveni un regat prosper și că El îi va zidi casă, evident sensul de aici fiind unul metaforic, anume că-i va întemeia o dinastie care va dura veșnic¹⁵³. Descoperirea acesta este făcută prin «dezvelirea urechilor», adică printr-o transformare duhovnicească a inimii și a organului auditiv pentru a putea înțelege și a se încrede în viitor. De altfel, mai sus în același capitol (v. 12), Dumnezeu deja îi promisese că, atunci «când se vor împlini zilele tale și vei răposa cu părinții tăi, atunci voi ridica după tine pe urmașul tău, care va răsări din coapsele tale, și voi întări stăpânirea sa», astfel că expresia amintită în v. 27 adeverește înțelesul din v. 12. Numai așa se poate explica rugăciunea lui David, care, altfel, ar părea „îngâmfată”¹⁵⁴. Totuși, ea este o dovadă a credinței profunde a lui David¹⁵⁵.

Elihu (Iov 33, 14-18).

«Dumnezeu vorbește o dată, dar de două ori omul nu ia aminte. El vorbește în vis (חֳלוֹם), vedenia nopții (חֲזוֹן לַיְלָה), atunci când somnul adânc (תַּרְדֵּמָה) se lasă peste oameni și când ei picotesc în așternutul lor. Atunci El dezvelește urechile oamenilor (יְגַלֶּה אָזְנוֹ) și-i zdruncină cu dojenile Sale».

Textul din cartea *Iov* ne oferă detalii suplimentare și interesante despre gnoseologia oferită de «dezvelirea urechilor». Astfel, în cuvântarea lui Elihu din Buz, cel mai mic dintre cei trei prieteni ai lui Iov (32, 4-6), el enumeră căile prin care Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor și, cu toate acestea, omul nu ia în seamă descoperirile Sale: vis (*ḥālôm*), vedenia nopții (*ḥezyôn laylâ*) și somnul adânc (*tardēmâ*). Din textul ebraic (*Iov* 33, 15) nu reiese foarte clar dacă visul este o altă cale de revelare a voii divine față de vedenia nopții, sau vedenia nopții

¹⁵³ A.A. ANDERSON, *2 Samuel*, coll. Word Biblical Commentary 11, Word, Incorporated, Dallas, 1998, p. 128.

¹⁵⁴ A.A. ANDERSON, *2 Samuel*, p. 128.

¹⁵⁵ Robert D. BERGEN, *1, 2 Samuel*, coll. The New American Commentary 7, Broadman & Holman, Nashville, 1996, p. 344.

este doar o apozitie pentru cuvântul „vis”. În orice caz, «dezvelirea urechilor» are loc noaptea, în vis, adică în somnul cel mai adânc. Atunci omul devine permeabil la descoperirea adevărului, la receptarea informațiilor fundamentale despre el¹⁵⁶. Elihu dorește să-l convingă pe Iov că Yahve îl avertizează pentru faptele sale și pentru mândria sa¹⁵⁷.

Israelul – surd și orb (Is 42, 18-20). La Isaia (Deutero-Isaia) întâlnim pentru prima oară expresia mai nouă – «deschiderea urechilor» (*pāqah ʾoznayim*) – în locul celei mai vechi, «dezvelirea urechilor» (*gālā ʾet-ʾōzen*), ambele aparținând sferei gnoseologice: «Surzilor, auziți; orbilor, priviți, vedeți! Cine este orb, fără numai sluga Mea? Cine este surd ca trimisul Meu pe care-l voi trimite? Cine este orb ca cel încredințat și orb ca Sluga Domnului? Tu multe ai văzut și nu le-ai păzit, urechile ți-au fost deschise (פְּקִיחַ אֲזַנֶיךָ), dar n-ai auzit».

Poporul Israel a fost de nenumărate ori martorul manifestărilor divine, începând cu revelația sinaitică, urmată de purtarea de grijă a lui Dumnezeu din timpul judecătorilor și al primilor regi, culminând cu arătarea Lui din timpul profeților. Din context reiese că revelația divină se referă, în special, la poruncile Sale, pentru că este folosit atât verbul שָׁמַר „a păzi”, cât și verbul שָׁמַע „a da ascultare față de”. Cu toate aceste descoperiri ale divinității, Israelul nu a păzit poruncile și, deși le-a „văzut”, nu le-a respectat, deși le-a auzit, nu le-a ascultat. Vocabularul este similar celui întâlnit în Dt¹⁵⁸. Poporul nu are nicio scuză a neputinței înțelegerii revelației, căci a fost pregătit prin pronia specială a lui Dumnezeu. Textul prezintă acest fapt într-un mod sugestiv: «le-au fost deschise urechile». Mai degrabă, el a nesocotit cuvântul Său, căci, deși avea urechile deschise, nu a auzit nimic¹⁵⁹.

Această sintagmă mai apare în capitolul 48, 8, tot cu referire la nesocotirea revelației lui Dumnezeu de către Israel, și în capitolul 50, 5, unde se spune că Mesia a primit descoperiri divine («Domnul Dumnezeu Mi-a deschis urechea») și nu s-a împotrivit.

În manuscrisele de la Qumran

Fragmentele Țadoquite (Documentul din Damasc, CD). Fragmentele Țadoquite (Documentul din Damasc), găsite în mulțimea manuscriselor de la Qumran, datând din perioada 75-50 î.Hr. sunt documente sectare aparținând cel

¹⁵⁶ Marvin H. POPE, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, coll. Anchor Yale Bible 15. Yale University Press. New Haven, London, 2008, p. 250.

¹⁵⁷ David J. A. CLINES, *Job 21-37*, coll. Word Biblical Commentary 18a, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 2006, p. 731.

¹⁵⁸ John N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, p. 131.

¹⁵⁹ J. Alec MOTYER, *Isaiah: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 20, InterVarsity Press, Downers Grove, 1999, p. 300; Gary SMITH, *Isaiah 40-66*, coll. The New American Commentary 15B, Broadman & Holman, Nashville, 2009, pp. 185-186.

mai probabil comunității eseniene. Căpîi ale aceluiași texte au fost descoperite și în *geniza* (un fel de depozit pentru manuscrisele vechi, deteriorate) unei sinagogi din Cairo, în anul 1886. Pentru că adesea sunt amintiți «Țadoq» (CD 5, 5), «fiii lui Țadoq» (CD 4, 1 și 3) și se fac aluzii la exilul babilonic, dar și la legământul încheiat în «pământul Damascului» (CD 6, 5 și 19; 7, 19; 19, 34; 20, 12), fragmentele mai poartă denumirea de „documentul din Damasc” (CD) sau „regula din Damasc”¹⁶⁰. Potrivit lui L.H. Schiffman, Damasc este, de fapt, un nume de cod pentru așezarea sectară de la Qumran¹⁶¹. Documentul poate fi împărțit în două mari secțiuni: „îndemnuri” și „povețe” (cap. 1-8, 19-20), „legile” (cap. 9-16)¹⁶². „Îndemnurile” îi prezintă pe reprezentanții sectei ca fiind singurii continuatori ai tradiției biblice iudaice și ca singurii interpreți corecți ai legii, pentru că ei recunosc păcatul generației lor și de aceea au nevoie de un păstor, numit în text «Dascălul Dreptății» (sau «Cel Drept»)¹⁶³. În capitolul 2, linia 2¹⁶⁴, citim: «Și acum ascultați la mine toți cei care intrați în legământ și vă voi dezveli urechile (ואגלה אזנכם) la căile celui rău. Dumnezeu iubește cunoașterea...».

Documentul împrumută din limbajul biblic expresiile cunoscute urechilor iudaice, pentru a-i convinge și întări pe membrii sectei în lupta cu nedreptatea. Dacă în scrierile biblice Dumnezeu este Cel Care „dezvelește” urechile oamenilor pentru a-Și exprima voința, aici expresia caracteristică sferei gnoseologice este folosită de „Dascălul Dreptății” pentru a-și întări cuvântul și autoritatea în rândul membrilor, ca și când ar veni din gura lui Yahve Însuși. Mai mult, se pare că autorul scrierii cunoaște bine conținutul scripturistic și dorește să dea o nuanță de vechime scrierii, deoarece folosește forma veche a expresiei: «dezvelirea urechii», și nu pe cea nouă: «deschiderea urechii». Concluzionând, *Documentul din Damasc* folosește această expresie care ține de sfera gnoseologică întocmai ca în scrierile biblice, și dorește să pună cuvintele din gura „Dascălului” pe seama inspirației divine.

Sulul Războiului (IQM). „Sulul Războiului” (prescurtat, *IQM*), cunoscut și ca „Regula Războiului” sau „Războiul Fiilor Luminei împotriva Fiilor Întunericii”, este un manuscris apocaliptic sectar descoperit în peștera 1 de la Qumran. Acesta descrie pregătirea și diferitele stadii premergătoare războiului final (eshatologic), în care «Fiii Luminei», rămășița credincioasă din Israel, se vor confrunta cu «Fiii Întunericii», o coaliție formată din toate regatele vrăjmașe Israe-

¹⁶⁰ Lawrence H. SCHIFFMAN, „Zadokite Fragments (Damascus Document)”, în: D.N. FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 6, p. 1037; Philip R. Davies, „Damascus Rule (CD)”, în: D.N. FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 2, Doubleday, New York, 1992, p. 8.

¹⁶¹ L.H. SCHIFFMAN, „Zadokite Fragments...”, p. 1037.

¹⁶² L.H. SCHIFFMAN, „Zadokite Fragments...”, p. 1037; P.R. Davies, „Damascus Rule...”, p. 8.

¹⁶³ L.H. SCHIFFMAN, „Zadokite Fragments...”, p. 1037.

¹⁶⁴ Florentino García MARTÍNEZ, Eibert J.C. TIGCHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Transcriptions)*, vol. 1, Brill, Leiden, 1997, p. 552; Philip R. DAVIES, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the „Damascus Document”*, coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 25, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1982, pp. 234-235.

lului istoric, conduse de Belial (diavolul), întruchipate de regatele Edom, Moab, Amon, Filistia, Kittim din Așur și «călcătorii legământului»¹⁶⁵. «Fiii Luminii», adică uneltele lui Yahve, vor fi ajutați de arhanghelul Mihail și de oastea cerului pentru a restaura domnia lui Israel pe vecie și a alunga răutatea de pe pământ¹⁶⁶. În coloana a X-a din document¹⁶⁷ citim:

«Cine este ca Tine, Dumnezeu al lui Israel, în ceruri sau pe pământ, să facă fapte mari ca faptele Tale, minuni ca isprăvile Tale? Și cine este ca poporul Tău, Israel, pe care l-ai ales pentru Tine dintre toate neamurile pământului, un neam de sfinți ai legământului, învățați în lege, înțelepți în cunoaștere, ce aud vocea glorioasă, văzători ai îngerilor sfinți, cărora li s-au dezvelit urechile (כְּנֹרֵי אֹזְנָי) și care aud lucruri profunde?» (IQM X, 8-11).

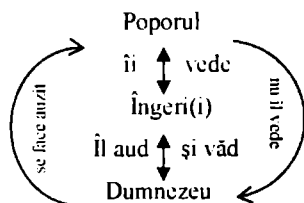
Coloana a X-a face parte din a doua secțiune a documentului și conține diverse texte liturgice dispuse într-o ordine întâmplătoare, rostite fie de un preot principal, fie de niște căpetenii ale oastei¹⁶⁸. Teologia pasajului este una notabilă. Aflăm că poporul israelit are o relație privilegiată cu Dumnezeu său, pentru că este ales nemijlocit de El și i s-a dat plinătatea cunoașterii prin Lege și porunci. De aceea, el ar trebui să fie un neam sfânt datorită roadelor ce decurg din legământul sinaitic. Modalitatea transmiterii cunoașterii divine s-a făcut, în mod direct, prin auz, căci ei «aud vocea glorioasă», sau prin văz: «văzători ai îngerilor sfinți». Observăm că autorul evită să menționeze ca mod de cunoaștere vederea directă a lui Dumnezeu (față către față), așa cum a avut-o Moise, și se limitează la a afirma că poporul Îl „vede” indirect pe Dumnezeu doar prin îngerii sfinți cărora tot El le-a dezvelit urechile. Acest fapt se datorează, în primul rând, faptului că angelologia juca un rol deosebit de important în scrierile de la Qumran, îngerii devenind purtătorii mesajelor divine, iar în al doilea rând, dezvoltării teologiei israelite târzii, în care accentul se pune pe «auzul vocii divine» și pe mijlocitorii cunoașterii, profeți sau preoți, și mai puțin pe vederea directă a lui Dumnezeu. Este evident faptul că expresia «dezvelirea urechilor» este folosită aici în mod metaforic (îngerii nu au urechi, la propriu!) și cu caracter gnoseologic. Îngerii au urechile dezvelite, deci aud tainele dumnezeiești, și le pot transmite poporului, iar acesta îi poate „vedea”. Teologia scrierilor de la Qumran este una a auzului și mai puțin a văzului.

¹⁶⁵ Jean DUHAIME, „War Scroll”, în: Katharine Doob SAKENFELD (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 5, Abingdon Press, Nashville, 2009, p. 814.

¹⁶⁶ J. DUHAIME, „War Scroll”, p. 814.

¹⁶⁷ F. García MARTÍNEZ, E.J.C. TIGCHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls...*, p. 128; Michael O. WISE, Martin G. ABEgg JR., Edward M. COOK, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, HarperOne, New York, 2005, p. 157.

¹⁶⁸ Philip R. DAVIES, „War Rule”, în: D.N. FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 6, p. 875.



Sulul Imnurilor (IQHodayot, IQHa). Printre manuscrisele descoperite de-a lungul malului apusean al Mării Moarte se află mai multe fragmente, grupate de specialiști în ceea ce ei numesc „sulul imnurilor”, „sulul laudelor” sau „Psalmii de mulțumire”. Acestea conțin imnuri scrise în manieră biblică, însă funcția lor liturgică nu este deplin cunoscută¹⁶⁹. Se pare că odele erau folosite de comunitatea însăși, deoarece membrii ei nu mai recunoșteau preoția și cultul templului din Ierusalim¹⁷⁰. Limbajul și ideile teologiei biblice vetero-testamentare se regăsesc și în aceste suluri. Astfel, în ceea ce privește expresia noastră, ea se găsește în nu mai puțin de 6 locuri. Într-unul din fragmente (*IQHa*), în imnul al IX-lea, de fapt o laudă a comunității pentru binecuvântările și minunile creației divine, citim¹⁷¹:

«Aceste lucruri le știu prin înțelegerea dată de Tine, pentru că mi-ai dezvelit urechile unor taine minunate (כִּי־אֵלֹהִים אֲנִי לִרְצִי פֶלֶא), chiar dacă eu nu sunt decât un vas de lut frământat cu apă, o temelie de rușine și un izvor de necurăție, un creuzet de nelegiuire și o zidire de păcat, un duh de greșeală, pervertit fără înțelegere și îngrozit de judecări drepte» (*IQHa* IX:21-23).

Imnul al IX-lea slăvește pronia lui Dumnezeu din creație, pentru că El a făcut toate lucrurile și a pus în ele legile Sale pentru a-și împlini menirea, El a făcut cerurile (*IQHa* IX, 7-10), a creat îngerii, fulgerele și tunetele (*IQHa* IX, 7-10), pământul, marea și adâncurile cu puterea Sa (*IQHa* IX, 13) și totul a culminat cu crearea omului, căruia i s-a hotărât destinul încă dinainte de nașterea lui, iar tot ceea ce va face el Îi este deja cunoscut (*IQHa* IX, 15-20). Toate aceste taine (ebr. *razim*) sau revelații despre creație și mersul acesteia, i-au fost descoperite imnografului prin «dezvelirea urechilor», ca să înțeleagă rostul și *telos*-ul lumii. Se poate observa caracterul profund gnoseologic al expresiei din acest pasaj. Ea se referă la descoperiri despre lume, cosmos, om, eshatologie, atotcu-noașterea divină, îngeri, fenomenele meteorologice și rostul lor.

Expresia mai este întâlnită în coloana XIV, 4 și se referă la înțelegerea învățaturii cu privire la cei care mustră cu judecată. În coloana XX, 4-5, imnograful

¹⁶⁹ H.-J.V.D. MINDE, „Thanksgiving Hymns”, în D.N. FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 6, pp. 438-439.

¹⁷⁰ H.-J.V.D. MINDE, „Thanksgiving Hymns”, p. 439.

¹⁷¹ Florentino Garcia MARTÍNEZ, Eibert J.C. TIGCHELAAR (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition: Transcriptions and Translations*, vol. 1, Brill, Leiden, 1997, pp. 158-159.

mărturisește că nu poate «vedea» (pricepe) dacă nu i se vor dezveli ochii (גליתיה) și nu poate «auzi» (înțelege) dacă nu i se vor deschide urechile (פתחתה) (אויני). Din păcate, unele fragmente sunt foarte deteriorate, astfel încât nu putem desluși pe deplin contextul în care apare. Așa este de exemplu IQHa XXII, 7 și 12 și IQHa XXIII, 4 («mi-ai deschis urechea din țărână făcută»), în care expresia este vizibilă în manuscris, însă contextul anterior și ulterior lipsește.

Alte manuscrise în care se regăsește expresia și aceasta are conotație gno-seologică sunt: IQ26 (IQInstruction) frag. 1 + 2, 5 (גלה אוזנכה ברז נהיה), «el ți-a dezvelit urechea prin taina existenței», 4Q299 frag. 8, 6 (ברוב שכל גלה), «prin marea (Lui) înțelegere ne-a dezvelit urechea», 4Q416 frag. 2 III, 18 (אוינו), «el ți-a dezvelit urechea prin taina existenței», 4Q418 frag. 123 II, 4 (גלה אל אוזן מבינים ברז נהיה), «Dumnezeu a dezvelit-o urechii celor care înțeleg taina existenței», 4Q423 frag. 5, 1 (גלה אוזנכה), «el ți-a dezvelit urechea») și 4Q428 frag. 45, 2 (גליתיה אויני), «el ți-a dezvelit urechea»).

Deschiderea gurii (פתח את־פֿ). Expresia «deschiderea gurii», ca imagine poetică, aparține și ea sferei gno-seologice din Vechiul Testament, însă apare foarte rar. O întâlnim doar la profetul Iezechiel (3, 1-3) și într-o carte anaghinoscomena – Sol 33, 22.

«Înghițirea» sulului (Iz 3, 1-3):

«Apoi mi-a zis: „Fiul omului, mănâncă ceea ce găsești, mănâncă acest sul (אכול את-המגלה הזאת) și mergi de găsește casei lui Israel!». Atunci eu mi-am deschis gura și Acela mi-a dat să mănânc cartea aceea (ואפתח את־אפי), și mi-a zis: „Fiul omului, hrănește-ți pântecele și-ți satură lăuntruul tău cu această carte pe care ți-o dau Eu!». Și eu am mâncat-o și era în gura mea dulce ca mierea».

Profetului Iezechiel i se poruncește să deschidă gura și să «înghiță» cuvintele mesajului divin. De altfel, Iezechiel este singurul profet căruia i se poruncește să înghiță un sul pentru a înțelege mai întâi sensul spuselor lui Dumnezeu și apoi pentru a le transmite mai departe poporului. Dinamica revelației divine capătă aici accente aparent fantastice¹⁷².

Potrivit lui T.E. Fretheim¹⁷³, cuvântul „întrupat”, adică «înghițirea» sulului, joacă un rol covârșitor în viața Israelului biblic, deoarece cunoașterea lui Dumnezeu este legată strâns de teofaniile Vechiului Testament. Astfel, El Însuși își asumă o anumită formă omenească pentru a i Se putea adresa personal, iar cuvântul rostit devine o parte esențială a teofaniei, fiind, în același timp, mai convingător și mai eficient. Dumnezeu nu doar apare, vorbește și pleacă, ci lasă în urmă cuvântul

¹⁷² Cf. J. N. OSWALT, „God”, în: Mark J. BODA, Gordon J. McConville (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Prophets*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2012, p. 282.

¹⁷³ Terence E. FRETHERM, „Word of God”, în: D.N. FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 6, pp. 965-966.

întruchipat în profetul ales de El. Acest adevăr apare reliefat cel mai bine la profetul Ieremia, despre care se spune că Dumnezeu i-a pus direct în gură cuvintele Sale, în interiorul ființei lui: «Domnul mi-a întins mâna, mi-a atins gura și mi-a zis: „Iată am pus cuvintele Mele în gura ta!”» (1, 9), fără să i le fi rostit inițial, și la profetul Iezechiel, care înghite cuvintele Sale. Așadar, cunoașterea lui Dumnezeu, reprezentată de cuvintele Lui, este în felul acesta „încarnată” în însăși persoana profetului, și ceea ce va rosti acesta devine însuși cuvântul Său¹⁷⁴.

Targumul la Iezechiel folosește aici parafraza: «Fiul lui Adam, ia aminte la ceea ce ți s-a dat, dă ascultare la ceea ce este scris în acest sul și du-te să procești împotriva casei lui Israel»¹⁷⁵ și înțelege textul ca o imagine poetică. Observăm deci că targumul nu percepe literal expresia „înghițirea” sulului, ci, mai degrabă, pune accent pe mesajul spiritual pe care acesta îl conține și dorește să-l oglindească sub forma profetiei. Probabil, traducătorii credeau că sulul la care face referire textul este un sul al Legii mozaice cu toate ramificațiile sale spirituale și etice¹⁷⁶. Această abordare ar reflecta una dintre opiniile rabinilor, care pun accentul pe elementul spiritual prezent în Lege, ca hrană pentru credincioși¹⁷⁷.

Înțelepciunea (Σοφία) deschide gura celor muți (Sol 10, 21):

«Căci înțelepciunea a deschis gura celor muți (ἤνοιξεν στόμα κωφῶν) și limbile pruncilor le-a făcut bine grăitoare».

Exegeza acestui text este dificilă. Comentatorii diferă foarte mult în opinii. Mai întâi, o parte a exegezei susține că textul face referire la Moise, la cunoașterea pe care Dumnezeu i-o oferă, cu toate că avem un plural aici, «cei muți» (κωφῶν)¹⁷⁸. Alții spun că textul se referă în primă instanță la Moise, iar, în sens larg, la poporul israelit¹⁷⁹, în timp ce o altă parte crede că pasajul face aluzie la o veche legendă targumică în care primii-născuți ai Israelului, amenințați cu moartea în Egipt, au fost purtați în pustiu de îngeri și mai târziu au participat la ieși-

¹⁷⁴ T.E. FRETHERM, „Word of God”, p. 966.

¹⁷⁵ Kevin CATHCART, Michael MAHER, Martin MCNAMARA (eds.), *The Targum of Ezekiel*, transl. by Samson H. Levey, coll. The Aramaic Bible 13, The Liturgical Press, Collegeville, 1990, p. 24.

¹⁷⁶ K. CATHCART, M. MAHER, M. MCNAMARA (eds.), *The Targum of Ezekiel*, p. 24.

¹⁷⁷ K. CATHCART, M. MAHER, M. MCNAMARA (eds.), *The Targum of Ezekiel*, p. 24.

¹⁷⁸ „deși este un plural aici, *cei muți*, autorul se referă probabil la Moise (vezi *Iș* 4, 10; 6, 12 și 30)” (Roger A. BULLARD, Howard A. HATTON, *A Handbook on the Wisdom of Solomon*, coll. UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York, 2004, p. 169).

¹⁷⁹ „Moise, care era greoi în exprimare (*Iș* 4, 10; 6, 12, 30), și oamenii care, din cauza fricii, nu au îndrăznit să-l cânte lui Dumnezeu în casa robiei, Îl laudă acum într-un imn victorios” (William J. DEANE, *Σοφία Σαλωμων: The Book of Wisdom: The Greek Text, the Latin Vulgate, and the Authorized English Version: Commentary*, The Clarendon Press, Oxford, 1881, p. 168); „o reminiscență clară a *Iș* 4, 11, 12. Pluralul, printr-un fel de generalizare poetică, îl evidențiază întâi pe Moise, iar apoi include tot poporul” (J.A.F. GREGG, *The Wisdom of Solomon in the Revised Version with Introduction and Notes*, coll. The Cambridge Bible for Schools and Colleges, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, p. 104).

rea din Egipt prin slăvirea lui Yahve¹⁸⁰. În cele din urmă, alții bănuiesc că Îl înfățișează chiar pe Dumnezeu, Care deschide gura tuturor celor din poporul lui Israel¹⁸¹. Majoritatea specialiștilor apreciază însă că partea a doua a capitoului 10 este un *midraș* (interpretare) târziu la Iș 15, 1-21.

Oricare ar fi interpretarea corectă a acestui pasaj, este evident că «cel mut» / «cei muți» au ajuns să-L slăvească pe Dumnezeu când au văzut puterea Lui și au ajuns să înțeleagă pronia Sa prezentă în istoria ieșirii din robia egipteană. Și de această dată poporul joacă un rol pasiv, pentru că izvorul cunoștinței de Dumnezeu este Însuși Dumnezeu, Care insuflă tuturor puțința înțelegerii tainelor Sale. Această cunoaștere a fost fundamentul care a călăuzit mai târziu întreaga construcție teologică a Israelului antic.

Deschiderea inimii (פתח לבי , διανοίγω τὴν καρδίαν)

Vocabularul cunoașterii este completat de expresia «deschiderea inimii», care apare doar în cărțile anaghiinoscomena și în Noul Testament, dar și în literatura extrabiblică. Sensul, ca și la celelalte expresii din această sferă, este unul metaforic.

Deschiderea inimii în Legea și poruncile Lui (2 Mac 1, 4).

«Să vă faci bine Dumnezeu și să-Și aducă aminte de legământul Său pe care l-a făcut cu Avraam, cu Isaac și cu Iacov, robii cei credincioși. Să vă dea inimă vouă tuturor, ca să vă închinați Lui și să faceți voia Lui cu dor mare și cu râvnă în suflet; să deschidă inima voastră în legea Sa și întru poruncile Sale (διανοίξει τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προστάγμασιν), și pace să facă. Și să asculte rugăciunile voastre și să se împace cu voi și să nu vă părăsească în vreme rea» (2 Mac 1, 2-5).

Începutul cărții 2 Mac prezintă scrisoarea iudeilor din Ierusalim adresată celor din Egipt în care își exprimă solidaritatea cu ei pentru că toți împărtășesc același legământ cu Yahve, făcut inițial cu patriarhii. Aceștia sunt încurajați să stăruiască în cunoașterea lui Dumnezeu prin studiul Legii și al poruncilor. Dacă în v. 3 ierusalimitenii se roagă ca Dumnezeu să le dea o inimă să se poată închina și să facă voia Lui, v. 4 reia ideea, făcând-o mult mai explicită. Credincioșii iudei din Egipt nu numai că trebuie să aibă o inimă, ci ea trebuie să fie și «deschisă». Ideea generală se particularizează. Voia Lui se face mai explicit prin ascultarea de Lege și porunci¹⁸², deci inima trebuie să primească discernământ,

¹⁸⁰ Addison G. WRIGHT, „Wisdom”, în: R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1, p. 563.

¹⁸¹ Edward A. ENGELBRECHT (ed.) *The Apocrypha: The Lutheran Edition: Notes*, Concordia Publishing House, Saint Louis, 2012, p. 42; Pierre GRELOT, „Sagesse 10, 21 et le Targum de l'Exode”, în: *Biblica*, 42 (1961), p. 50.

¹⁸² Robert DORAN, „The Second Book of Maccabees”, în: L.E. KECK (ed.), *New Interpreter's Bible*, vol. 4, p. 188.

cunoștință și înțelegere. Potrivit lui J.A. Goldstein¹⁸³, «deschiderea inimii» este o expresie idiomatică în care accentul se mută de pe deschiderea ochilor și urechilor spre inimă și este bazată fie pe *Ps* 118, 18: «Deschide ochii mei și voi cunoaște minunile din legea Ta», fie pe *Os* 13, 8: «le voi sfâșia învelișul cel tare al inimii lor». Evident, sensul nu poate fi decât unul duhovnicesc¹⁸⁴.

Noul Testament și literatura extrabiblică

Expresia apare și în Noul Testament la *FA* 16, 14: «și o femeie, cu numele Lidia, vânzătoare de porfiră, din cetatea Tiatirelor, temătoare de Dumnezeu, asculta. Acesteia *Dumnezeu i-a deschis inima* (ὁ κύριος διηνοιξεν τὴν καρδίαν), ca să ia aminte la cele grăite de Pavel». De altfel, fiecare apariție a verbului διανοιγω în Noul Testament are o semnificație spirituală sau metaforică deosebită, dincolo de simpla «deschidere», sensul lui de bază (cf. ἀνοιγω)¹⁸⁵. În Manuscrisele de la Qumran, mai exact în sulul *Immurilor* (*IQHodayot*), expresia apare în mai multe locuri:

«dar tu, Dumnezeul meu, ai deschis un loc larg în inima mea (מרחב פתחתה בלבבי), dar ei mi-au sporit suferința și m-au înfășurat în întuneric mare» (*IQHa* XIII, 32-33); «inima mea se bucură în legământul Tău și în adevărul Tău sufletul meu se desfată. Am înflorit ca un crin, inima mea se deschide spre un izvor veșnic (לבי נפתח למקור עולם), sprijinul meu este în refugiul de sus» (*IQHa* XVIII, 30-32); «mi-ai deschis inima spre cunoașterea Ta (פתחתה לבבי לבניתכה)» (*IQHa* XXII, 31).

Toate textele presupun cunoașterea realităților divine. Cea mai evidentă apariție cu caracter gnoseologic o întâlnim însă în sulul *Regula Comunității* (*IQS*), unul dintre primele suluri descoperite la Qumran¹⁸⁶, în peștera 1, și conține doctrina sectei care, cel mai probabil, a locuit cândva pe malul Mării Moarte: «Binecuvântat ești Tu, Dumnezeul meu, Cel care deschizi spre cunoaștere inima robului Tău!» (הפוחת לדעה לב עבדכה)» (*IQS* XI, 15-16).

În *Talmudul Babilonian* (*Berakot 17a*) expresia este folosită identic ca în pasajul din *2 Mac* 1:

«Când Mar, fiul lui Rabina, a terminat de spus rugăciunea, a spus: „Dumnezeul meu, păzește-mi limba de bârfe și buzele de înșelăciune. Pentru cei care mă blestemă, fie ca sufletul meu să tacă și fie ca sufletul meu să fie ca praful pentru toată lumea. Deschide-mi inima la Legea Ta

¹⁸³ Jonathan A. GOLDSTEIN, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. Anchor Yale Bible 41A, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 143.

¹⁸⁴ Dane C. ORTLUND, „And Their Eyes Were Opened, and They Knew»: An Inter-Canonical Note on Luke 24:31”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 53 (2010), 4, p. 724.

¹⁸⁵ D.C. ORTLUND, „And Their Eyes...», p. 723.

¹⁸⁶ Jerome Murphy O'CONNOR, „Rule of the Community”, în: D.N. FREEDMAN et al. (eds.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 1, Doubleday, New York, 1992, p. 1110.

(פתח לבי בתורתך) și lasă-mi sufletul să-și împlinească îndatoririle religioase».

Cunoașterea prin încercare / experimentare – pomul cunoștinței binelui și răului (Fc 2-3)

Să ne îndreptăm acum privirea spre cunoașterea oferită de încercarea sau experimentarea realităților create. Revenim la pasajul din *Fc 3*, un text cu implicații teologice și gnoseologice covârșitoare pentru întreaga istorie a mântuirii. Am văzut anterior că omul realizează gravitatea greșelii făcute auzind glasul lui Dumnezeu în Rai. Însă, anterior acestei conștientizări, omul experiază dorința arzătoare de a se înfrupta din pomul aflat în mijlocul grădinii Edenului. Care să fie natura acestui pom de este așa de dorit? Mai întâi, trebuie să notăm o problemă exegetică, anume *ambiguitatea textului biblic* (cel mai probabil datorată existenței mai multor tradiții biblice care ar fi fost combinate ulterior¹⁸⁷). Astfel, conform textului, Dumnezeu sădește grădina Raiului spre răsăritul Edenului, unde îl așază pe om (2, 8). În grădină se disting doi pomi: pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului («iar în mijlocul Raiului era pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului», cf. 2, 9). Amplasarea exactă a celor doi pomi comportă unele interpretări: cum pot fi ambii pomi în mijloc?

Dacă vom considera că nu există decât un singur centru geometric, atunci doar pomul vieții se află în mijlocul grădinii, iar pomul cunoștinței binelui și răului este undeva în *apropierea* lui. Această interpretare este susținută de Textul Masoretic prin modul în care este accentuat acest verset, căci accentele ebraice au și rol sintactic. Între cuvintele: «pomul vieții» și «pomul cunoștinței binelui și răului», Textul Masoretic folosește accentul *Zāqēp Qātōn*, accent disjunctiv, adică de împărțire a ideii principale. Cu alte cuvinte, avem două propoziții din care una îi lipsește verbul: «iar în mijlocul Raiului era pomul vieții (prima propoziție, urmează accentul disjunctiv) (virgulă) și pomul cunoștinței binelui și răului... (a doua propoziție, lipsește verbul și, prin urmare, localizarea precisă a acestuia)». O altă explicație susținută de majoritatea traducerilor plasează ambii pomi în mijlocul Edenului, având deci naturi ambivalente (viața și moartea coexistă în același loc?) și oferind o cunoaștere ambivalentă¹⁸⁸. Aceasta pleacă de la

¹⁸⁷ Cf. Eibert J.C. TICHELAAAR, „Eden and Paradise: The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and Other Texts Found at Qumran)”, în: Gerard P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Paradise Interpreted: Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, vol. 2, Brill, Leiden, 1999, p. 45; vezi și *1 Enoch* 32, 3-6, care în varianta etiopiană nu menționează decât existența „pomului înțelepciunii”, adică a „pomului cunoștinței” și *Jubilee* 4, 30 care nu are știință decât de „pomul cunoștinței”.

¹⁸⁸ «Intr-adevăr există o semnificație profundă în pasajul din Scriptură care ne spune că Dumnezeu la început a plantat un pom al cunoștinței și un pom al vieții în mijlocul paradisului, ca să ne arate că viața se obține prin cunoaștere. Asta deoarece primii oameni nu au folosit această cunoștință cu inimă curată și au fost dezbrăcați de ea prin înșelăciunea șarpelui. Căci nu poate exista viață fără cunoaștere, așa cum nu poate exista o bună cunoaștere fără o viață autentică. De aceea, cei doi pomi au fost plantați aproape unul lângă

ideea că expresia «în mijlocul» (בתוך) nu trebuie înțeleasă literal și nu ar însemna că cei doi pomi se aflau exact în mijlocul grădinii, ci mai degrabă s-ar referi la amplasarea unui obiect într-o zonă mai largă (cf. *Fc* 1, 6; 3, 8; 9, 21 etc.)¹⁸⁹. În sfârșit, o a treia explicație¹⁹⁰, propusă de Ludwig Levy, susține că pomul cunoștinței este identic cu pomul vieții, pentru că narațiunea vorbește despre un singur pom cu două nume. Levy ajunge la această concluzie considerând că litera *wav* (ו), de obicei conjuncția „și” în limba ebraică, din «și pomul cunoștinței» (ויעץ והרעה), este *wav copulativ*: «pomul vieții era în grădină, care este pomul cunoștinței binelui și răului».

În *Fc* 2, 17, Dumnezeu îi poruncește omului să mănânce din toți pomii din grădină (deci și / sau mai ales din pomul vieții aflat în mijloc), dar nu și din pomul cunoștinței binelui și răului (aflat tot în mijloc sau aproape de mijloc), căci va muri negreșit. În *Fc* 3, 11, după încălcarea poruncii, omul află că este despuiat și Dumnezeu îl întreabă dacă nu cumva a mâncat din pomul interzis. Apoi în *Fc* 3, 22, Dumnezeu constată că omul cunoaște binele și răul, însă nu trebuie să mănânce și din pomul vieții ca să nu trăiască în veci. Prin urmare, studiind înlănțuirea acestor câtorva versete, putem trage concluzia că ceea ce se află în mijlocul grădinii oferă o cunoaștere care este de dorit (pomul vieții și fructele lui), dar, în același timp, este și interzisă (pomul cunoștinței binelui și răului și roadele sale) – o cunoaștere ambivalentă. Mai există și o altă soluție propusă de K. Budde și susținută și de biblistul C. Westermann¹⁹¹. K. Budde a demonstrat, bazându-se pe critica literară, că textul din narațiune nu pomeneste decât de un singur pom, care este descris în două moduri diferite: *pomul din mijlocul grădinii* (3, 3) și *pomul interzis* (3, 11), iar *pomul vieții* apare doar în introducere (2, 9) și la finalul narațiunii (3, 22).

Mai presus de aceste considerații pur exegetice, este evident că omul mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului și cade prin neascultare. D.M. Clemens consideră că tocmai neascultarea primului om i-a asigurat acestuia capacitatea de a cunoaște binele și răul, lucru care nu este negat fățiș de *Fc* 3, 17-19¹⁹². Însă primele roade ale cunoașterii sunt *frica și rușinea* (3, 7-10), și nu înțelepciune

celălalt» (*Epistola către Diognet*, 12, 3-4, apud: Kenneth A. MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, coll. The New American Commentary 1A, Broadman & Holman, Nashville, 1996, p. 202; A. LOUTH, M. CONTI (eds.), *Genesis 1-11*, p. 55).

¹⁸⁹ Victor P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1990, p. 162; W.D. REYBURN, E. MCGREGOR FRY, *A Handbook on Genesis*, p. 66.

¹⁹⁰ Robert GORDIS, „The Significance of the Paradise Myth”, în: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 52 (1936), 2, p. 89.

¹⁹¹ Claus WESTERMANN, *A Continental Commentary: Genesis 1-11*, Fortress Press, Minneapolis, 1994, p. 212.

¹⁹² David M. CLEMENS, „The Law of Sin and Death: Ecclesiastes and Genesis 1-3”, în: *Themelios*, 19 (1994), 3, p. 6.

nea, pe care omul nu a dobândit-o cu adevărat (3, 6)¹⁹³. Mergând mai departe, Westermann analizează natura pomului cunoștinței binelui și răului și afirmă că, prin gustarea din fructele sale, omul nu devine automat ca Dumnezeu, ci rodul pomului îi determină o stare de ființare, de a fi «ca Dumnezeu», ce-i face posibilă dobândirea cunoașterii binelui și răului¹⁹⁴. Natura cunoașterii oferită de consumarea fructului oprit a suscitat de-a lungul timpului nenumărate dezbateri și comentarii contradictorii. Pe scurt, principalele explicații care i s-au dat sunt¹⁹⁵:

- cunoașterea este strâns legată de respectarea poruncii lui Dumnezeu; prin ascultare, omul dobândește cunoștința bună, iar prin neascultare a dobândește cunoștința răului cu toate consecințele (exegeza creștină, D. Kidner, W.H. Gispens);
- cunoașterea nu este o cunoaștere morală (K. Budde);
- cunoașterea avea un sens general și cuprinzător, mai mult funcțional; era ori folositoare, ori dăunătoare (printre alții, J. Wellhausen, A. Dillmann, H.J. Stoebe, E.A. Speiser etc.);
- cunoașterea se rezumă la cunoașterea sexuală, adică putința de a distinge între sexe (conștiință sexuală), de a înțelege zămislirea și nașterea, căci omul este acum ca Dumnezeu pentru că poate să procreze și devine

¹⁹³ D.M. CLEMENS, „The Law of Sin...”, p. 6.

¹⁹⁴ C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 242.

¹⁹⁵ Johannes G. BOTTERWECK, „עֵדֶן”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, pp. 464-465; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, pp. 242-244; Walter VOGELS, „Like One of Us, Knowing Tòb and Ra» (Gen 3:22)”, în: *Semeia*, 81 (1998), pp. 145-148; G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, pp. 63-64; V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, pp. 163-166; D. KIDNER, *Genesis*, pp. 67-68; K.A. MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, pp. 203-207; W.D. REYBURN, E. MCGREGOR FRY, *A Handbook on Genesis*, pp. 65-66; John H. WALTON, *Genesis*, coll. The NIV Application Commentary, Zondervan, Grand Rapids, 2001, pp. 170-171; J.E. HARTLEY, *Genesis*, pp. 66-67; R. GORDIS, „The Significance of the Paradise...”, pp. 86-94; Robert GORDIS, „The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and the Qumran Scrolls”, în: *Journal of Biblical Literature*, 76 (1957), 2, pp. 124-138; W. Malcolm CLARK, „A Legal Background to the Yahwist's Use of „Good and Evil” in Genesis 2-3”, în: *Journal of Biblical Literature*, 88 (1969), 3, pp. 270-278; John A. BAILEY, „Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3”, în: *Journal of Biblical Literature*, 89 (1970), 2, pp. 144-148; Herold S. STERN, „The Knowledge of Good and Evil”, în: *Vetus Testamentum*, 8 (1958), 4, pp. 405-418; George Wesley BUCHANAN, „The Old Testament Meaning of the Knowledge of Good and Evil”, în: *Journal of Biblical Literature*, 75 (1956), 2, p. 119; Jonathan MAGONET, „The Themes of Genesis 2-3”, în: Paul MORRIS, Deborah SAWYER (eds.), *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 136, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, p. 43; Calum M. CARMICHAEL, „The Paradise Myth: Interpreting without Jewish and Christian Spectacles”, în: P. MORRIS, D. SAWYER (eds.), *A Walk in the Garden*, pp. 49-50; John F.A. SAWYER, „The Image of God, the Wisdom of Serpents and the Knowledge of Good and Evil”, în: P. MORRIS, D. SAWYER (eds.), *A Walk in the Garden*, pp. 68-73; Paul KISSLING, *Genesis*, vol. 1, coll. The College Press NIV Commentary, College Press Publishing Company, Joplin, 2004, pp. 158-161; N.M. SARNA, *Genesis*, p. 19; U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis...*, pp. 111-113.

„nemuritor” (ibn Ezra, H. Gressmann, V.L. Schmidt, H. Gunkel, R. Gordis, C. Carmichael); ideea este contrazisă însă de W. Vogels, care afirmă că semnificația de bază a nudității este una non-sexuală și se referă de fapt la sărăcie, slăbiciune și la neputințele firii umane;

– cunoașterea este o cunoaștere de natură divină, adică proprie lui Dumnezeu, pentru că știința binelui și răului este o prerogativă divină (A. Dillmann, T.C. Vriezen); pomul nu este doar un pom interzis, ci și numinos (O. Procksch); omul dorea să dobândească puterea de a hotărî ce este bine și ce este rău pentru el, la fel cum face și Dumnezeu (H.J. Stoebe, W. Clark);

– cunoașterea este o cunoaștere de tip magic, o gnoseologie a puterilor magice, pentru că astfel trebuie înțeleasă promisiunea șarpelui (T.C. Vriezen, H.S. Stern); potrivit acestei opinii, narațiunea nu ar fi altceva decât o polemică împotriva atitudinii magico-politeiste a întregului Orient Apropiat antic, deoarece a cunoaște binele și răul ca Dumnezeu înseamnă a dori să determini binele și răul;

– cunoașterea oferită de rodul pomului este un discernământ moral, un fel de iluminare sau atotștiință (K. Budde, G. von Rad);

– cunoașterea nu este o simplă cunoaștere intelectuală («au cunoscut că sunt goi»), ci o stare de conștiință profundă a existenței de sine;

– cunoașterea este una exhaustivă (P. Humbert, O. Eissfeldt, C.H. Gordon, U. Cassuto, G. von Rad, W. Vogels, W. Clark); propunerea pleacă de la înțelesul câtorva pasaje biblice (*Fc* 24, 50; 31, 24; *2 Rg* 14, 17) în care binele și răul sunt sinonime cu „totalitatea” (merism biblic); Clark propune ca sinonimă varianta: „cunoașterea cerului și pământului” sau „de la cele mai mici până la cele mai mari”;

– cunoașterea binelui și răului este, de fapt, cunoașterea mortalității, a suferinței și a lipsei armoniei primordiale, căci pomul cunoașterii poate deveni un pom al morții dacă omul va mânca din fructele lui (J.G. Frazer, W. Vogels, J. Magonet);

– cunoașterea este înțelepciune (*1 Enoh* 32, 3, U. Cassuto, C. Westermann, B. Vawter), pentru că oferă perspicacitate (3, 6);

– cunoașterea este înțelegerea matură a universului, ceea ce diferențiază copilul de adult (H. Gunkel, J. Magonet), sau face trecerea de la adolescență la maturitate (G.W. Buchanan);

– cunoașterea este înțelegerea tainelor naturii și a secretelor civilizației (J. Wellhausen);

– cunoașterea este una a alegerii sau a posibilităților multiple de alegere între un lucru sau altul (H.S. Stern);

– cunoașterea cuprinde succesul și eșecul, bucuria și tristețea, victoria și înfrângerea, viața și moartea, cu alte cuvinte o paletă vastă a experienței umane (D. Sawyer).

W. Vogels¹⁹⁶ mai crede că greutatea deslușirii înțelesului pomului cunoașterii binelui și răului provine și din greutatea înțelegerii v. 22 din capitolul 3. El

¹⁹⁶ W. VOGELS, „Like One of Us...”, p. 145.

se întreabă cum poate omul să devină ca Dumnezeu dacă încalcă însăși porunca divină a ascultării. Cel mai probabil, afirmă el, constatarea lui Dumnezeu din acest verset trebuie privită ca o ironie divină, iar promisiunea șarpelui ca o înșelăciune. În plus, exegeții nu pot căuta în alte părți ale *Facerii* sau ale Sfintei Scripturi apariții ale expresiei «pomul cunoștinței binelui și răului», pentru că nu mai este menționată nicăieri¹⁹⁷. Neajunsul acesta reprezintă un alt obstacol în găsirea înțelesului corect.

Au existat și abordări în care simbolismul celor doi pomi a fost interpretat pe fundalul tradiției mozaice și al experienței religioase a Israelului antic¹⁹⁸. Astfel, cei doi pomi au fost comparați cu obiecte care se vor regăsi mai târziu în Cortul Mărturieii, ce reprezentau viața și legea lui Dumnezeu. Sfeșnicul cu cele șapte brațe preînchipuie un arbore cu ramurile larg deschise ce simbolizează viața, porunca lui Dumnezeu din grădina Raiului preînchipuie Legea, reprezentată de tablele Legii păstrate în Chivotul Legământului, iar pomul cunoștinței era zălog pentru ca această poruncă să fie ascultată. Așa cum neascultarea a adus moartea primului om din Eden, tot așa și călcătorii legii lui Dumnezeu din Israel au suportat consecințele mortale ale acestei neascultări, pentru că Dumnezeu din grădină este același cu Dumnezeul prezent în Cort și, mai apoi, în Templul din Ierusalim. Exegeza patristică vede în cunoașterea oferită de pomul cunoștinței un lucru benefic, însă ea trebuia dobândită la timpul potrivit, la vremea desăvârșirii omului prin „învechirea” acestuia în porunca ascultării. Sf. Grigorie Teologul, în *Al doilea cuvânt la Paști*, ne spune:

«Legea era o poruncă despre plantele de care să se împărtășească și despre singura de care să nu se atingă. Acesta era pomul cunoștinței; însă nu fiindcă ar fi fost rău de la începutul sădirii lui; nici nu era oprit fiindcă Dumnezeu ne-ar fi pizmuit pentru el... Dar ar fi fost bun dacă s-ar fi împărtășit de el la vremea cuvenită; căci pomul acela, pe cât îmi pare, era contemplația, la care numai cei care au ajuns la deplinătatea deprinderii pot pătrunde fără primejdie, dar care nu este bună pentru cei care sunt încă ceva mai simpli și lacomi cu pofta; tot așa cum nici hrana tare nu este bună pentru cei încă fragezi, având nevoie de lapte»¹⁹⁹.

Puțin nuanțat, însă cu o părere aproape identică este și Sf. Ioan Damschin, în lucrarea sa *Dogmatica*. Omul putea să încerce fructele pomului cunoștinței, însă numai când creștea în ascultarea divină:

«Pomul cunoștinței binelui și răului este discernământul unei contemplări multiple, adică cunoașterea propriei firi. Ea este bună pentru cei desăvârșiți și pentru ei care s-au statornicit în contemplația dumnezeiască, pentru că vestește prin ea însăși măreția Creatorului. Ea este bună, de

¹⁹⁷ G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, p. 62.

¹⁹⁸ K.A. MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, p. 206.

¹⁹⁹ Ierom. Serafim ROSE, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, trad. de Constantin Făgețean, Sophia, București, 2001, pp. 116-117.

asemenea, și pentru cei care nu se tem de cădere, prin aceea că au ajuns cu timpul la o oarecare deprindere a unei asemenea contemplații. Nu este însă bună pentru cei care sunt tineri și mai lacomi cu pofta, pentru că, neavând sigură rămânerea în mai bine, grija de propriul trup îi atrage și îi smulge spre ea»²⁰⁰.

Sf. Ioan Gură de Aur, în *Despre facerea lumii*, subliniază ambivalența beneficiilor pomilor din mijlocul grădinii:

«Pomul vieții era în mijlocul Raiului ca o răsplătă; pomul cunoștinței, ca o pricină de luptă și strădanie. Dacă ai ținut porunca privitoare la acest pom, dobândești răsplătire. Și o, minune! Pretutindenii în Rai înfloresc tot felul de pomi, pretutindenii se umplu de roadă; numai în mijloc sunt doi pomi care sunt pricină de luptă și nevoiță»²⁰¹.

Sf. Ambrozie al Mediolanului, în *Despre Paradis*, susține și că, deși pomul cunoștinței are o reputație neplăcută din cauza efectului roadelor sale (oamenii au descoperit că erau goi), totuși el este bun în esență:

«Trebuie spus de la început că subiectul acestui copac al cunoștinței binelui și răului este pentru voi unul neplăcut, căci, după ce oamenii au gustat din acest copac, și-au dat seama că erau goi. Cu toate acestea, voi afirma în favoarea voastră că, fiind o încoronare a creației lui Dumnezeu, acest copac a crescut în Paradis și a fost îngăduit de Dumnezeu pentru ca noi să fim capabili să cunoaștem superioritatea binelui. Cum am fi putut să știm despre diferența dintre bine și rău, dacă nu ar fi existat nicio cunoaștere a binelui și a răului? Căci nu am fi putut ști că răul este rău, dacă nu am fi știut ce este binele, și nu ar fi existat cunoașterea binelui, dacă nu ar fi fost într-adevăr bine. Tot așa nu am fi putut ști ce este bine în sine, dacă nu ar fi existat cunoașterea răului. Să luăm un exemplu din corpul uman. Există o anumită substanță amară și otrăvitoare care s-a descoperit a avea un efect benefic asupra sănătății oamenilor. Prin urmare, ceea ce noi considerăm ca fiind rău pare a nu fi de cele mai multe ori în mod necesar rău, ci, din contră, benefic. La fel cum există otrăvă într-o parte a corpului, dar ea are un efect benefic asupra organismului ca întreg, tot așa Dumnezeu a stabilit cunoașterea în parte a ceea ce este bine și rău, pentru ca întregul să se poată folosi de ea»²⁰².

Cunoașterea prin posedare (carnală) (I 77)

Dacă până acum am vorbit despre modalități prin care Dumnezeu Se descoperă oamenilor (auz, văz, transfigurarea unor organe ale trupului) sau obiecte cu un caracter gnoseologic prin care omul obține cunoaștere (pomul cunoștin-

²⁰⁰ Ierom. S. ROSE, *Cartea Facerii*, p. 117.

²⁰¹ Ierom. S. ROSE, *Cartea Facerii*, p. 117.

²⁰² AMBROSE OF MILAN, *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*, transl. by John J. Savage. coll. The Fathers of the Church 42, The Catholic University of America Press, Washington, 1961, pp. 290-291.

tei), Vechiul Testament ne prezintă și un mod mai special de cunoaștere, interuman, care nu se încadrează în tiparul unei simple înțelegeri raționale și pare că derivă dintr-un tip de relație de comuniune profundă. Ne referim aici la un înțeles specific al verbului **יָדָע**, *yāda*, folosit eufemistic însă. Verbul **יָדָע** are o multitudine de înțelesuri²⁰³, însă aceste sensuri sunt dificil de asociat unul cu celălalt²⁰⁴: „a observa, a auzi de, a ști (prin observație sau reflecție), a avea grijă de (cineva), a cunoaște pe (cineva), a se împreuna, a se împerechea, a experimenta, a înțelege”. Așa cum a observat și T.E. Fretheim²⁰⁵: „acestea variază de la percepția senzorială la procesul intelectual, îndemânarea practică, atenția sporită, relația apropiată, și la intimitatea fizică... numai contextul permite unele diferențieri”. Textul de la care vom pleca pentru studierea acestui fel de cunoaștere este *Fc 4, 1*: «Iar Adam a cunoscut-o (**יָדָע**, *yāda*) pe Eva, femeia sa, și ea, zămislind, a născut pe Cain și a zis: „Am dobândit om prin Domnul”». Din enumerarea anterioară a înțelesurilor termenului, putem reține pentru acest context sensul evident de „a se împreuna, a avea relații intime cu”. Același înțeles îl mai întâlnim în următoarele locuri:

- *Fc 4, 17* (Cain o «cunoaște» pe femeia lui);
- *Fc 4, 25* (Adam o «cunoaște» iarăși pe Eva);
- *Fc 19, 5* (locuitorii din Sodoma îi cer lui Lot să-i scoată afară pe oaspeții casei ca să-i «cunoască»);
- *Fc 19, 8* (Lot afirmă despre fetele sale că n-au «cunoscut» încă bărbat, deci erau fecioare);
- *Fc 24, 16* (Rebeca era fecioară, căci nu «cunoscuse» încă bărbat);
- *Fc 38, 26* (după vădirea incestului, Iuda n-a mai «cunoscut-o» pe nora sa, Tamara);
- *Nm 31, 17-18* și *31, 35* (Moise îi îndeamnă pe israeliți să ucidă toate femeile madianiților care «au cunoscut» bărbat, dar pe fetele care «n-au cunoscut» bărbat să le cruțe);
- *Jd 11, 39* (când a fost sacrificată, fiica nenumită a lui Ieftae nu «cunoscuse» bărbat);
- *Jd 19, 22* și *25* (locuitorii desfrânați ai cetății Ghibea *doreau* să-l «cunoască» pe levitul din Efraim, dar, în schimb, au «cunoscut-o», siluind-o, pe concubina acestuia din Betleemul Iudeii);
- *Jd 21, 11* și *12* (oastea israelită este îndemnată să ucidă orice bărbat sau femeie din Iabeșul Galaadului care a «cunoscut» bărbat, dar să cruțe fetele care nu au «cunoscut» bărbat);
- *I Rg 1, 19* (Elcana o «cunoaște» pe Ana, mama profetului Samuel) și

²⁰³ Ludwig KOEHLER et al. (eds.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, E.J. Brill, Leiden, 1995, pp. 390-392.

²⁰⁴ T.E. FRETHEIM, „יָדָע”, în: Willem A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 2, Zondervan, Grand Rapids, 1998, p. 410.

²⁰⁵ T.E. FRETHEIM, „יָדָע”, p. 410.

– 3 Rg 1, 4 (regelui David, aflat la bătrânețe, îi este adusă Abișag Sunamiteanca, pentru a-l îngriji și a-l încălzi, culcându-se cu el, însă David n-a «cunoscut-o»).

Acest înțeles pentru *yāda* este foarte vechi și a fost folosit din primele documente biblice până la cele de dată mai recentă. Astfel, din cele 17 apariții cu sens eufemistic, 12 apar în documente vechi (*Fc* 4, 1 și 17; 19, 5 și 8; 38, 26 – sursa L, *Laienquelle*, adică „laică”²⁰⁶ [sec. al X-lea î.Hr.], *Fc* 4, 25; 24, 16 – sursa J, Jahvistă [sec. al X-lea î.Hr.] și *Jd* 11, 39; 19, 22 și 25; 21, 11 și 12 – cartea *Judecătorilor* fiind considerată cea mai veche carte a canonului biblic veterotestamentar [probabil din sec. al XI-lea î.Hr.]) și celelalte 5 în documente mai noi (*Nm* 31, 17 și 18; 31, 35 – sursa P, *Preotească* [sec. VI-V î.Hr.], *1 Rg* 1, 19 și 3 *Rg* 1, 4 – sec. VI-V î.Hr.). Unii cercetători – A. Socin, F. Schwally și K. Budde – au încercat să explice conotația sexuală a acestui verb plecând de la un eveniment primordial din istoria umanității: *căsătoria*. Astfel, la vechii evrei, femeia proaspăt măritată, aflată în noaptea nunții sau în timpul primului său act intim, trebuia să se „dezvelească”, adică să-și „ridice voalul”, ca să se facă cunoscută bărbatului ei²⁰⁷. E.A. Speiser propune o redare mai corectă a lui „a cunoaște” din *Fc* 4, 1 și în alte locuri cu acest sens: „a avea experiența (cuiva), a simți (pe cineva)”²⁰⁸, și evită să ofere o conotație vulgară verbului, pentru că unirea dintre bărbat și femeie nu se rezumă la un simplu act fizic. Și C. Westermann oferă o explicație asemănătoare:

„verbul nu desemnează o cunoaștere sau o recunoaștere în sens obiectiv, o cunoaștere sau o recunoaștere a ceva, ci o cunoaștere ca urmare a unei întâlniri [comuniuni – n. ns.]. Doar această redare face ca sensul din *Fc* 4, 1 să fie inteligibil și ne arată că relația trupească dintre bărbat și femeie nu este considerată ca fiind, în principal, una fiziologică, ci una personală. Expresia nu are în minte, în primul rând, nașterea unui copil, ci, mai degrabă, o întâlnire dintre soț și soție care își găsește semnificația reală în comunitatea socială. F. Delitzsch subliniază că ידע este folosit cu acest sens în Vechiul Testament când face referire doar la oameni, nu și la animale”²⁰⁹.

²⁰⁶ În cadrul ipotezei clasice a documentelor (JEDP, Jahvist-Elohist-Deuteronomist-Preoteșc), s-a pus problema unității sursei Jahviste (sec. al X-lea î.Hr.), de aceea Budde, Gunkel și Smend subdivid sursa J în mai multe straturi: J₁ și J₂. Eissfeldt denumeste însă sursa mai veche J₁ a celorlalți: L (*Laienquelle*, *Laică*), și J₂ a celorlalți: J, dar Fohrer numește sursa L: N (*Nomadenquelle*, *Nomadă*). Prin urmare, sursa L ar fi cea mai veche sursă care stă la baza formării Pentateuhului și poartă numele de „laică”, pentru că nu se ocupă de problemele cultice sau de cele preotești (Alexander T. DESMOND, *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*, Baker Academic, Grand Rapids, ³2012, pp. 44-45).

²⁰⁷ J.G. BOTTERWECK, „ידע”, p. 464.

²⁰⁸ Eng.: „had experience of”, E.A. SPEISER, *Genesis: Introduction, Translation, and Notes*. coll. Anchor Yale Bible 1, Yale University Press, New Haven, London, 2008, p. 32.

²⁰⁹ C. WESTERMANN, *Genesis I-II*, pp. 288-289.

A. Dillmann, în comentariul său la *Facere*²¹⁰, îl redă printr-o glosă explicativă care aparține tot sferei gnoseologice: „a fi familiarizat cu, a face cunoștință cu”. V.P. Hamilton preferă și el traducerea: „a fi intim cu” și notează faptul că adesea relațiile sexuale descrise de Scriptură sunt între parteneri care se cunosc foarte bine:

„acest nivel de cunoaștere mai profund nu poate fi exprimat de niciun verb, însă putem oferi spre comparație termenii din franceză *connaître* și *savoir* sau din germană *erkennen* și *wissen* (deși cred că niciunul dintre acești termeni moderni nu sunt folosiți pentru a exprima relațiile sexuale în sine). Mai degrabă decât să fie un scop în sine, conviețuirea este un mijloc spre un anumit scop, și acel scop este cunoașterea mai intimă și mai profundă a celuilalt. Cu alte cuvinte, manifestarea sexuală nu este doar o funcție glandulară”²¹¹.

K.A. Mathews leagă recurența lui „a cunoaște” din episodul narativ despre Cain și Abel de *Fc* 2, ca o aluzie la „pomul cunoștinței”, obiect gnoseologic, de păcatul lui Adam și de consecințele sale, atunci când omul «a cunoscut» că este gol (*Fc* 3, 7)²¹². Potrivit acestuia, Dumnezeu se dovedește, pe de o parte, că își ține promisiunea (*Fc* 3, 15-16) și îi dă un urmaș lui Adam în persoana lui Cain, dar și că fără providența divină omul nu poate procrea prin sine, de vreme ce chiar Eva recunoaște acest lucru: «am primit un om *prin Domnul*» (4, 1). Concluzionând, putem afirma, împreună cu cercetătorul Nahum Sarna, că această cunoaștere oferită de verbul עָדָה nu este o activitate intelectuală, sau o contemplare obiectivă a realității, ci una care implică trăirea, emoția și mai ales relația dintre bărbat și femeie²¹³. Ea denotă un angajament activ, reciprocitate, loialitate, responsabilitate și mai ales o relație profundă cu cel cunoscut, exact ce presupune și relația dintre om și Dumnezeu²¹⁴. În comuniunea intimă, soțul ajunge s-o cunoască pe soția în profunzimea ființei sale, iar soția deopotrivă este părtașă la această cunoaștere intimă, „cea mai desăvârșită dintre cunoașterile disponibile experienței umane”²¹⁵.

Cunoașterea prin contemplare

Cunoașterea prin / în contemplare este amintită foarte rar de Vechiul Testament. Din cele câteva texte relevante desprindem doar rădăcinile unei astfel de cunoașteri, deoarece lucrurile precum bunătatea lui Dumnezeu și pronia Lui

²¹⁰ Eng.: „to become acquainted with, to make acquaintance with” (A. DILLMANN, *Genesis: Critically and Exegetically Expounded*, vol. 1, transl. by Wm.B. Stevenson, T & T Clark, Edinburgh, 1897, p. 183).

²¹¹ Eng.: „was intimate with” (V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, p. 220 și n. 5).

²¹² K.A. MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, p. 264.

²¹³ N.M. SARNA, *Genesis*, p. 31; Richard M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh: Sexuality in the Old Testament*, Hendrickson Publishers, Peabody, 2007, pp. 425-426.

²¹⁴ R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh*, p. 425; N.M. SARNA, *Genesis*, p. 31.

²¹⁵ R.M. DAVIDSON, *Flame of Yahweh*, pp. 425-426.

sunt, de obicei, mai mult cântate și slăvite în ode de autorii inspirați (vezi, de exemplu, *Psalmii* sau cântecele de victorie)²¹⁶. Premisele teoriei cunoașterii moderne pleacă de la realitatea că un obiect poate fi cunoscut cel mai bine atunci când sunt înlăturate din relația subiect-obiect al cunoașterii elementele personale și subiective, iar aceasta se reduce la o simplă contemplare exterioară a obiectului. În schimb, Vechiul Testament percepe și afirmă că de o importanță covârșitoare este rolul avut de subiectul cunoscător, de aceea nu vom găsi în teologia Israelului antic vreun fel de cunoaștere care cercetează și descrie realitatea în mod obiectiv²¹⁷, după cum ne-am închipui din teoriile gnoseologice moderne.

Isaac misticul (Fc 24, 63). Fc 24, 63 este o *crux interpretum* pentru exegeții din toate timpurile²¹⁸, însă descifrarea înțelesului său ne poate contura mai bine personalitatea patriarhului Isaac. Versetul în varianta Ediției Sinodale este următorul: «Iar spre seară a ieșit Isaac la câmp să se plimbe (לְשׁוּחַ בַּשָּׂדֶה) și, ridicându-și ochii, a văzut cămilele venind». Redarea acestei ediții nu pare să aibă vreo legătură cu tema tratată de noi, însă vom observa că majoritatea cercetărilor înclină spre o altă traducere, ce ni-l înfățișează pe Isaac ca pe un mistic în căutarea veșnică a lui Dumnezeu, chiar și când se plimbă... pe câmp. Dificultatea provine aici din prezența unui *hapax legomenon*: שׁוּחַ, care a fost tradus foarte diferit. Să vedem care este istoria traducerii acestui verset:

– majoritatea redau verbul ebraic prin „a medita, a contempla” (*ad meditandum in agro* – Vulgata; *to meditate* – English Standard Version, Darby Bible, American Standard Version, King James Version, New King James Version, New American Standard Bible, Revised Standard Version, Jewish Publication Society 1917, Cambridge Bible, Ignatius Bible, New International Version, Douay-Rheims Bible, Henry Alford, Samuel Drivers, Lexham English Bible; *to bithenk / thenke in the feeld* – Wycliffe Bible; *a meditar*: Reina Valera Revisada, Almeida Revista e Atualizada; *pour méditer* – La Bible Loius Segond, Traduction Oecuménique de la Bible; *поразмыслить* – Российское Библейское общество), iar alții:

– „a se ruga” (לְמַצְלִייהָ: Targum Neofiti; לְצִלְלָהּ – Targum Pseudo-Jonathan și Onqelos; *to pray* – Geneva Bible; *per fare orazione alla campagna* – Giovanni Diodati Bibbia, Kimchi, Luther);

²¹⁶ Moisés SILVA (ed.) *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, vol. 4, Zondervan, Grand Rapids, 2014, p. 686.

²¹⁷ Rudolf BULTMANN, „γινώσκω”, în: Gerhard KITTEL, Geoffrey W. BROMILEY, Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 1, Eerdmans, Grand Rapids, 1964, p. 697.

²¹⁸ Gregory VALL, „What Was Isaac Doing in the Field (Genesis XXIV 63)?”, în: *Vetus Testamentum*, 44 (1994), 4, pp. 513-523.

- „a discuta (cu cineva)” (ἀδολεσχεῖσαι – Septuaginta; ὁμιλεῖσαι ἐν χώρῳ – Aquila; λαλῆσαι ἐν τῷ ἀγρῷ – Symmachus²¹⁹; *to chat* – Lexham English Septuagint), care face aluzie la ideea de „contemplanare”;
- „a se plimba” (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 48, 29; Anania – *went out walking*: Complete Jewish Bible, Contemporary English Version, New American Bible: Revised Edition, New Jerusalem Bible, New Revised Standard Version; *promener* – La Bible en Français Courant; *to take a walk* – Good News Translation; Westermann);
- „a se plimba prin tufişuri” (ללכת בין השיחים – Ibn Ezra);
- „a se relaxa” (*to relax* – NET Bible);
- „a se culca” (Wernberg-Möller, care propune schimbarea punctului diacritic al enigmaticei rădăcini ebraice לשוח în לשיח, „a se culca”)²²⁰;
- „a jeli” (Fürst)²²¹;
- „a se uşura” (New English Bible, nota la *Fc* 24, 62)²²²;
- „a cerceta păşunea” (*to inspect the pasture*: Common English Bible), pe când unii încearcă să împace ambele sensuri:
- „a se plimba şi (în acelaşi timp) a se ruga” (*he was taking a walk out in the fields, meditating* – Living Bible; *Isaac went-outside to go wander-about a slightly-far-distance from their house while-simultaneously he was praying* – Kankanaey Back Translation; *he was walking and meditating* – New Living Translation),
- iar unele traduceri omit cu totul termenul sau se îndepărtează de litera textului: „a ieşi... la câmp” (*he went out...in the field* – New American Bible), „a ieşi la câmpie sperând să-i întâlnească” (*he had gone out into the open country hoping to meet them* – New English Bible, Revised English Bible).

Putem observa cu uşurinţă că mare parte dintre traduceri au legătură unele cu altele şi îşi au originea în *Septuaginta*, care a înţeles termenul לשיח, ca derivând dintr-un alt termen ebraic foarte asemănător ca formă: לשיח, „a conversa”. De aceea, cei 70 l-au tradus mai mereu prin ἀδολεσχεῖσαι, „a discuta (cu cineva)”, fapt urmat şi de unii cercetători moderni care au emendat textul²²³. De

²¹⁹ La Aquila şi Symmachus însă înţelesul este mai degrabă „a vorbi cu prietenii lui” sau „cu servitorii, la câmp”, cf. Charles Henry Hamilton WRIGHT, *Book of Genesis in Hebrew, with Various Readings, Notes, Etc.: Critical Notes*, Williams and Norgate, London, 1859, p. 71.

²²⁰ P. WERNBERG-MÖLLER, „A Note on לשיח בשדה in Gen 24:63”, în: *Vetus Testamentum*, 7 (1957), 4, p. 416. Autorul spune despre că Isaac era leneş: „the biblical passage contained an allusion to indulgence and laziness on the part of Isaac”.

²²¹ G. VALL, „What Was Isaac Doing in the Field?”, p. 514: potrivit acestuia, Isaac îşi jeleşte mama, după alţii tatăl.

²²² „לשיח” face aluzie la săparea unei gropi pentru a defeca”; cf. P. WERNBERG-MÖLLER, „A Note on לשיח בשדה in Gen 24:63”, p. 416, n. 1.

²²³ P. WERNBERG-MÖLLER, „A Note on לשיח בשדה in Gen 24:63”, p. 414; John ELLINGTON, „What did Isaac Go Out to Do? (Genesis 24.63-65)”, în: *Bible Translator*, 38 (1987), 4, pp. 446-447.

altfel, diferența dintre literele ebraice ך și ך este foarte mică, iar în manuscrise ele pot fi ușor confundate, pe de o parte, iar, pe de altă parte, cele două litere sunt folosite intersanjabil de cele mai multe ori. În plus, gramaticienii evrei știu foarte bine că forma originară a multor verbe care au în radicalul al doilea ך a avut probabil la început litera ך (ex. ךך, ךך etc.), sau cele două rădăcini verbale cu ך și cu ך să fi coexistat în aceeași perioadă²²⁴. Prin urmare, cel mai probabil, *Septuaginta* redă corect textul ebraic. Și pentru că ἀδολεσχήσαι înseamnă „a discuta”, ceea ce presupune existența unei alte persoane (însă textul nu ne spune cine), exegeza iudaică timpurie și deopotrivă exegeza patristică a intuit că Isaac vorbea cu Dumnezeu, chiar dacă sintaxa ebraică nu este foarte convingătoare²²⁵, și unii dintre cercetătorii occidentali de renume, dintre care cel mai important este C. Westermann, nu agreează acest adevăr²²⁶.

Astfel, plecând de la traducerea *Septuagintei*, alegoristul Filon din Alexandria (în opera *Cel rău este deprins să-l atace pe cel bun, Quod deterius potiori insidiari soleat*) oferă două interpretări foarte interesante la acest verset și-l consideră pe Isaac un adevărat mistic și un intim al lui Dumnezeu, Care-i călăuzește pașii minții și ai sufletului:

„Isaac iese în câmpie” nu cu scopul de a se lupta cu cineva, deoarece toți cei care ar fi putut să-i fie potrivnici sunt înspăimântați de măreția și de marea desăvârșire a naturii sale în toate lucrurile, ci doar din dorința de a se întâlni în particular și de a sta de vorbă (ἰδιολογήσασθαι) cu tovarășul de drum, cu călăuzitorul călătoriei sale și al sufletului său, adică

²²⁴ Friedrich Wilhelm GESENIUS, E. KAUTZSCH, Arthur Ernest COWLEY (eds.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, Clarendon Press, Oxford, ²1910, pp. 186-187; Paul JOÛON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, coll. Subsidia Biblica 27, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 2006, p. 204.

²²⁵ G. VALL, „What Was Isaac Doing in the Field?”, p. 518: unde autorul afirmă: „când verbul ךך, *sîah*, are înțelesul de «a medita», el este însoțit mereu de un obiect introdus de prepoziția ך, *b*. Deci, subiectul meditează întotdeauna la ceva (*Ps* 77, 13; 119, 27; 143, 5 etc.). De aceea, absența unui obiect pentru *lāsūah* în *Fc* 24, 63 ne arată că este puțin probabil ca acest cuvânt să aibă sensul de «a medita» (numai dacă presupunem că Isaac meditează *despre* câmp!)”.

²²⁶ Claus WESTERMANN, *A Continental Commentary: Genesis 12-36*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, p. 390. Westermann pleacă în interpretarea acestui verset de la contextul imediat, ceea ce în principiu ar părea corect, și spune că sintagma obscură ךךךך din v. 63 este interpretată de v. 65 în care apare o sintagmă asemănătoare: «ךךךך, mergea pe câmp», și deci cele două ar fi sinonime. Însă logica și bunul simț nu susțin ipoteza sa. De ce ar fi folosit autorul biblic două expresii asemănătoare la distanță de numai un verset dacă nu ar fi existat nicio nuanță interpretativă între ele? De ce să fi repetat de două ori aceeași sintagmă dacă înțelesul lor este aproape identic? Trebuie adăugat că este exclusă ipoteza îmbinării a mai multe surse, de vreme ce atât v. 63, cât și v. 65 aparțin sursei Yahviste (cf. Francis ANDERSEN, Dean FORBES [eds.], *The Hebrew Bible: Andersen-Forbes Analyzed Text*. Logos Bible Software, 2012); vezi și G. VALL, „What Was Isaac Doing in the Field?”, p. 520.

Dumnezeu. Și, cea mai bună dovadă în acest sens este că niciunul dintre cei care au discutat cu Isaac nu era un simplu muritor (θνητὸν εἶναι)²²⁷,

iar într-o altă lucrare, *Interpretarea alegorică (Legum allegoriae)*, Isaac este prototipul omului despătimit, a cărui minte este eliberată de toate piedicile trupului și se poate înălța spiritual spre întâlnirea cu Dumnezeu:

«Este potrivit ca mintea, pe cale să fie condusă înainte și descătușată, să se elibereze de toate nevoile corporale, de toate organele simțurilor exterioare, de toate procesele gândirii sofisticate și convingerile aparente și, în cele din urmă, de ea însăși. Tot așa într-un alt pasaj el [Avraam – n. tr.] se fălește, de asemenea, zicând: „Domnul Dumnezeu cerului și Dumnezeul pământului, Cel ce m-a luat din casa tatălui meu” (Fc 24, 7). Căci nu se poate ca cineva care trăiește în trup și aparține rasei muritorilor să fie unit cu Dumnezeu, ci el însuși poate fi cel pe care Dumnezeu îl salvează din acea închisoare a trupului. Tot așa Isaac, acea bucurie a sufletului, când discuta (ἀδολεσχηῖ) și stătea de vorbă tainic (ἰδιόαζῃ) cu Dumnezeu, a ieșit afară, părăsindu-se pe sine și mintea sa (ἐξέρχεται ἀπολείπων ἑαυτὸν καὶ τὸν ἴδιον νοῦν), pentru că zice: „Ieși afară, Isaac, pentru a discuta în câmpie spre înserat” (Fc 24, 62)²²⁸.

Tradiția iudaică târzie, care menționează pe larg acest text în două locuri, îl consideră pe Isaac un rugător:

«Isaac a rânduit să se recite Rugăciunea (*Shema Israel* – n. tr.) după-amiaza, după cum se spune: „Isaac a ieșit în câmp să mediteze, pe înserat” (Fc 24, 63), iar „meditație” se referă la rugăciune, așa cum se spune: „O rugăciune a celui necăjit când este slăbit și-și revarsă meditația înaintea Domnului” (Ps 102 TM, titlu)» (*Talmud Bavlî, Berakhot* 26B)²²⁹

și

«Rabbi Eliezer spune: „O persoană își pune niște dorințe, apoi rostește Rugăciunea (*Shema Israel* – n. tr.), după cum se spune: „O rugăciune a celui necăjit când este slăbit și-și revarsă meditația înaintea Domnului” (Ps 102 TM, titlu). Iar „meditație” înseamnă Rugăciunea (*Shema Israel* – n. tr.), după cum se spune: „Isaac a ieșit în câmp să mediteze, pe înserat” (Fc 24, 63)» (*Talmud Bavlî, Aboda Zarah* 7B)²³⁰.

Exegetul evreu Beno Jacob, citat de J. Ellington, oferă o explicație ciudată și, în același timp, nostimă: „Se pare că obiceiul lui Isaac era să se plimbe chiar înainte de înserare, căci era un prieten al naturii”²³¹. Cezar de Arles adâncește

²²⁷ Charles Duke YONGE, *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Hendrickson, Peabody, 1995, p. 115.

²²⁸ C.D. YONGE, *The Works of Philo*, pp. 54-55.

²²⁹ Jacob NEUSNER, *The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary*, vol. 1, Hendrickson Publishers, Peabody, 2011, p. 176.

²³⁰ J. NEUSNER, *The Babylonian Talmud*, vol. 17B, p. 28.

²³¹ J. ELLINGTON, „What did Isaac Go Out to Do?”, pp. 446-447.

însă înțelesul mistic prezent în text. În *Cuvântarea a 85-a*, despre sluga lui Avraam care a fost trimisă după Rebeca, el interpretează pasajul *tipologic*. Isaac este tipul lui Hristos în lume:

„Spre seară, binecuvântatul Isaac a ieșit în câmp pentru a medita”. Acest câmp este o preînchipuire a lumii. Isaac a ieșit în câmp, pentru că Hristos avea să vină în lume; Isaac pe înserat, Hristos la sfârșitul lumii. „A ieșit”, se spune, „să contemple”. Din acest motiv, Isaac s-a dus să mediteze în câmp, pentru că Hristos a venit în lume să lupte împotriva diavolului, ca să-l zdrobească pe bună dreptate, însă va fi ucis de el pe nedrept, și așa, prin moarte, să nimicească moartea și, prin înviere, să aducă din nou viață tuturor celor care cred²³².

Așadar, potrivit lui Cezar de Arles, Isaac iese în câmp, pe înserat, să contemple tainele lui Dumnezeu, precum Hristos iese în lume (simbolizată de câmp) să cugete la jertfa de Sine pe care trebuie s-o aducă la sfârșitul activității Sale pământești (adică, „pe înserat”). Din punct de vedere tipologic și tainic, Cezar de Arles consideră că Isaac „vede” săvârșindu-se jertfa mântuitoare a lui Hristos.

Sulamita și cunoașterea lui Dumnezeu prin «rugăciunea inimii» (*Cânt* 5, 2). Ce legătură poate exista între un personaj vetero-testamentar și «rugăciunea inimii»? Așa cum afirmă exegeza răsăriteană, Vechiul Testament trebuie interpretat *în cheie tipologică*, astfel că personaje, evenimente și obiecte descrise acolo își găsesc adevăratul înțeles în Noul Testament și mai departe în viața Bisericii. Așa se face că versetul de față este privit îndeosebi de literatura patristică și filocalică drept o mărturie biblică despre rugăciunea inimii, o cunoaștere nemijlocită a lui Dumnezeu mai presus de fire, prin contemplare, în care mintea se unește cu inima, iar Sulamita, am putea spune, reprezintă tipul celui care-L contemplă pe Dumnezeu în rugăciunea continuă. Textul versetului este următorul: «De dormit, dormeam, dar inima-mi veghea (אני ישנה ולבי ער). Auzi glasul celui drag! El la ușă bătând zice: „Deschide-mi, surioară, deschide-mi...”». *Cântarea Cântărilor* este o carte profundă prin conținutul pe care îl expune, interpretarea ei fiind eminamente alegorică. Metaforele și aluziile senzuale pe care le conține sunt greu de înțeles, de aceea poate a și fost acceptată foarte greu în canonul biblic ebraic, după îndelungi dezbateri în sânul iudaismului²³³. Ea este, totodată, o scriere de o valoare deosebită pentru exegeza creștină și pentru interpretarea tipologică a Vechiului Testament în Răsărit.

²³² Caesarius of ARLES, *Sermons (81-186)*, vol. 2, transl. by Mary Magdeleine Mueller, coll. The Fathers of the Church 47, The Catholic University of America Press, Washington, 1964, p. 23.

²³³ Cel mai probabil spre sfârșitul sec. I și începutul sec. al II-lea. Cf. Duane GARRETT, *Song of Songs / Lamentations*, coll. Word Biblical Commentary 23B, Word Incorporated, Dallas, 2004, pp. 14-15; Tremper LONGMAN III, *Song of Songs*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, pp. 57-58.

Exegeții antici și moderni au încercat în fel și chip să deslușească sensul adevărat al versetului, folosind atât interpretări literare, cât și alegorice. În primul rând, cu privire la visul Sulamitei, plecând de la gramatica textului în care sunt folosite un adjectiv verbal și un verb, ambele participii de stare (שׁוּן, „a dormi” și עָרַב, „a trezi”) ce exprimă acțiuni începute în trecut, dar care se derulează și prezent²³⁴, K. Budde și G.S. Ogden, de exemplu, susțin ideea că Sulamita nu dormea, ci povestește un vis avut înainte de căsătorie²³⁵, pe când A. Harper crede că Sulamita, după ce a avut o zi foarte grea (căci se întâlnește atât cu Solomon, cât și cu păstorul ei iubit), adoarme și are o noapte foarte agitată, iar ziua următoare ea povestește visul avut femeilor de la curtea lui Solomon (v. 2-7)²³⁶. P. Joüon, pe de altă parte, crede că visul Sulamitei îi trădează infidelitățile, ce nu-i dau pace nici în somn²³⁷. D. Garrett și M.H. Pope²³⁸ admit că termenul עָרַב nu se traduce numai prin „a fi treaz”, ci implică și ideea de „excitare senzuală”, de aceea neagă caracterul visului, astfel că sintagma „eu dormeam” nu ar fi însemnat nimic mai mult decât „eu stăteam întinsă în pat”. T. Longman²³⁹ se întreabă dacă Sulamita dormea, fiind trezită de ciocănitul în ușă, sau doar ațipise și în acea stare a visat tot ceea ce urmează, însă trece repede peste această problemă pe care o consideră secundară, de vreme ce spune că perechea de îndrăgostiți și acțiunea poemului sunt doar pură fantezie. R.E. Murphy nu se pronunță clar, pentru că, precizează el, descrierea de sine pe care și-o face Sulamita este cel puțin ambiguă²⁴⁰, iar R. Brooks mărturisește că: „starea Sulamitei descrisă aici este una pe jumătate trează, pe jumătate adormită..., cel mai probabil nu este un vis, ci mai degrabă starea dinaintea somnului, când mintea este încă într-o stare de alertă conștientă, deși totul începe să se estompeze”²⁴¹. Interesantă este opinia lui G.A.F. Knight: „*dormeam* nu exprimă o experiență singulară”, ci, datorită prezenței participiului, „ne sugerează că experiența ei este un vis ce se repe-

²³⁴ G. Lloyd CARR, *Song of Solomon: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 19, InterVarsity Press, Downers Grove, 1984, p. 143.

²³⁵ Marvin H. POPE, *Song of Songs: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. Anchor Yale Bible 7C, Yale University Press, New Haven, London, 2008, p. 510; Graham S. OGDEN, Lynell ZOGBO, *A Handbook on the Song of Songs*, coll. UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York, 1998, p. 145.

²³⁶ M.H. POPE, *Song of Songs*, p. 510.

²³⁷ M.H. POPE, *Song of Songs*, pp. 511-512.

²³⁸ M.H. POPE, *Song of Songs*, p. 510; D. GARRETT, *Song of Songs / Lamentations*, p. 206; Duane A GARRETT, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, coll. The New American Commentary 14, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 1993, p. 409.

²³⁹ T. LONGMAN III, *Song of Songs*, p. 165.

²⁴⁰ Roland Edmund MURPHY, S. Dean MCBRIDE, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*, coll. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis, 1990, pp. 169-170.

²⁴¹ Richard BROOKS, *Song of Songs*, coll. Focus on the Bible Commentary, Christian Focus Publications, Ross-shire, 1999, p. 122; vezi și J. Cheryl EXUM, *Song of Songs: A Commentary*, coll. The Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, 2011, p. 193.

tă noapte de noapte: *inima mea veghează*²⁴², interpretare care se aseamănă foarte bine cu viziunea patristică, deoarece cunoașterea lui Dumnezeu prin rugăciunea inimii este una neîncetată.

Pentru că interpretarea literală este aproape imposibilă, scenele din vis succedându-se unele după altele și fără aparente legături între ele, rabinii (și mai ales rabbi Akiba) au fost cei dintâi care au intuit adevărata natură a cârții și au interpretat-o alegoric. Potrivit acestora, ca în multe alte locuri din Sfânta Scriptură, visele reprezintă un mod de comunicare dintre Dumnezeu și om²⁴³, o cale de cunoaștere a realităților supranaturale. Iubirea dintre Dumnezeu și Israel este întruchipată de iubirea dintre Sulamita și iubitul său. M.H. Pope mărturisește în comentariul său: „după cum într-un vis îndrăgostiții sunt despărțiți și se caută unul pe altul ca într-un final să se regăsească, tot așa în cele din urmă Israel se va uni cu Dumnezeu pentru totdeauna”²⁴⁴. De aceea, S.B. Freehof susține că nu trebuie să căutăm o logică în scenele ce se derulează secvențial, pentru că în visuri nu există logică (poate doar un înțeles mai profund ce scapă logicii omenești) și ca atare nu trebuie să le explicăm, ci să le interpretăm întocmai după „legile lor ciudate”²⁴⁵.

Așa cum am afirmat anterior, exegeza patristică depășește stadiul interpretării literare a textului și caută un înțeles duhovnicesc în cuvintele *Cântării*. Sfinții Părinți înțeleg scena ca una în care omul, deși șovăie, răspunde chemării divine²⁴⁶. Sfântul Ambrozie, în lucrarea *Despre Isaac sau Sufletul (De Isaac vel anima)*, aseamănă cunoașterea lui Dumnezeu, realizată prin unirea cuvântului inspirat cu sufletul, cu taina căsătoriei dintre Cuvânt, reprezentat de mirele care bate la ușa iubitei, și suflet, adică sufletul iubitei care veghează în așteptarea Sa. Pentru a nu pierde cunoașterea lui Dumnezeu, sufletul trebuie să fie mereu treaz, chiar și noaptea, altfel Cuvântul va trece pe lângă ușa cămării inimii:

«Acum ea este trezită din somn de el, deși veghea cu inima ca să-i audă vocea de cum ar fi bătut la ușă. Dar zăbovea în timp ce se scula, pentru că nu se armoniza cu vioiciunea Cuvântului, iar în timp ce-i deschidea ușa, Cuvântul a trecut. La auzul chemării Sale, ea a ieșit afară, L-a căutat printre răni, dar răni de dragoste și, într-un sfârșit, după zbateri neconținute, L-a găsit și L-a îmbrățișat strâns ca să nu-L mai piardă... Chiar dacă ești adormit și Hristos Însuși vine să vadă evlavia sufletului tău, El îi bate la ușă și-i spune: „Deschide-mi, sora mea”. Bine spus „soră”, căci căsătoria Cuvântului cu sufletul este una spirituală. Sufletele nu

²⁴² George Angus Fulton KNIGHT, Friedemann W. GOLKA, *Revelation of God: A Commentary on the Books of The Song of Songs and Jonah*, coll. International Theological Commentary. Eerdmans / Handsel Press, Grand Rapids / Edinburgh, 1988, p. 28.

²⁴³ M.H. POPE, *Song of Songs*, p. 511.

²⁴⁴ M.H. POPE, *Song of Songs*, p. 511.

²⁴⁵ M.H. POPE, *Song of Songs*, p. 511.

²⁴⁶ Richard A. NORRIS JR., Robert Louis WILKEN (eds.), *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, transl. by Richard A. Norris Jr., coll. The Church's Bible 1, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2003, p. 196.

cunosc jurămintele căsătoriei sau căile unirii trupești, ci sunt ca îngerii din cer. „Deschide-mi”, dar închide ușa străinilor... Închide-o vremurilor, închide-o lumii, nu ieși afară pentru bunurile materiale, nu-ți părăsi propria lumină ca s-o cauți pe a altuia, pentru că lumina materială revarsă o ceață deasă, ca să nu se vadă lumina slavei celei adevărate. De aceea, „deschide-mi mie”, nu deschide vrăjmașului sau diavolului. „Deschide-te mie”, nu te zăvori, ci mărește-te și Eu te voi umple. Iar, pentru că în trecerea mea prin lume am găsit foarte mult necaz și supărare, negăsind loc de odihnă potrivit, te vei deschide, ca Fiul Omului să-și așeze capul pe tine și, pentru că nu are odihnă, îl va mântui pe cel care este smerit și tăcut. Sufletul auzind, „deschide-mi” și „capul meu este plin de rouă”, adică sufletul a fost ademenit deodată de ispitele lumii, poruncindu-i-se să se ridice și, într-adevăr, este pe punctul de a se ridica, vorbește, ca să zică așa: înmiresmat cu aloe și smirnă, semnele prohodirii²⁴⁷.

Apponius, un exeget din primele veacuri creștine despre care se cunosc puține lucruri²⁴⁸, a lăsat un comentariu valoros la *Cântarea Cântărilor* (*In Canticum Canticorum Expositio*) (~ 405-415 d.Hr.). El aseamănă inima Sulamitei cu Hristos, Care nu doarme niciodată, descoperind și menținând prezența divină în trupul ei:

«Cuvântul divin, Care trebuie să fie văzut aici sub chipul inimii, nu doarme niciodată sau nu adoarme în timp ce se ascunde în vălul cărnii, ci îl poartă pretutindeni pe cel adormit. El le explică asta într-un mod profund misterios prietenilor și preaiubiților care cred în El și pe care-i invită să ia parte la bucuria mântuirii umane. Face acest lucru ca nu cumva, în timp ce-l văd pregetând în somnul morții după umanitatea sa, să fie lipsiți de credința prin care văd în el o măreție deplină și de-a pururi veghetoare. Sunt adormit pentru tine prin absență corporală, spune el, dar sunt treaz în inimă, pentru că prezența Mea nu va pleca niciodată din tine»²⁴⁹.

Sf. Grigorie al Nyssei, în *Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor*, vede în Sulamita prototipul omului care a ajuns la cunoștința desăvârșită printr-o viață petrecută în ascultarea poruncilor lui Dumnezeu:

«Așadar, prin cele spuse învățăm că cea care se lauda și zicea: „eu dorm și inima mea veghează”, s-a făcut mai înaltă decât sine. Căci, într-adevăr, în

²⁴⁷ AMBROSE OF MILAN, *Seven Exegetical Works*, transl. by Michael P. McHugh, coll. The Fathers of the Church 65, The Catholic University of America Press, Washington, 1972, pp. 40-41; J. Robert. WRIGHT (ed.), *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 9, InterVarsity Press, Downers Grove, 2005, pp. 344-345.

²⁴⁸ În prefața comentariului se numește pe sine „prezbiterul Armenius” (A. HAUCK, „Apponius”, în: Samuel Macauley JACKSON [ed.], *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge: Embracing Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology and Biblical, Theological, and Ecclesiastical Biography from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 1, Funk & Wagnalls, New York, 1908, p. 250).

²⁴⁹ J.R. WRIGHT (ed.), *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, p. 345.

cei ce mintea petrece în ea însăși, netulburată de simțuri, firea trupului se face nemișcată ca într-o stare de somn și de letargie și se poate spune cu adevărat că văzul doarme, din pricina nelucrării, disprețuindu-se vederile care obișnuiesc să uimească privirile copilărești... Toate acestea sunt disprețuite, din pricina vederii bunătăților adevărate. Ochiul trupului este nemișcat, dat fiind că sufletul, ajuns mai desăvârșit, nu este atras de nimic din cele arătate de el, ca unul ce privește prin cugetare numai spre cele ce sunt mai presus de cele văzute. Așa și auzul se face mort și nelucrător, deoarece sufletul este ocupat numai cu cele ce sunt mai presus de cuvânt... Astfel, de va da cineva atenție simțirii, însușindu-și plăcerea ce se naște prin ea în trup, va trăi fără să guste din bucuria dumnezeiască, pentru că ceea ce-i mai bun va fi întunecat de ceea ce este mai rău. Iar celor ce au dorința îndreptată spre Dumnezeu, le rămâne binele neîntunecat și ei socotesc că trebuie să fugă de tot ce le vrăjește simțirea. De aceea, sufletul, când se veselește numai prin contemplarea Celui ce este, nu este treaz pentru nimic din cele ce se lucrează prin simțire spre plăcere. Ci, adormind toată mișcarea trupească, primește cu înțelegerea curată, prin trezvia dumnezeiască, arătarea lui Dumnezeu, de care să ne învrednicim și noi, dobândind prin somnul amintit trezvia sufletului, întru Hristos Iisus»²⁵⁰.

Callistos al II-lea Xantopulos (sec. XIV-XV d.Hr.), patriarh isihast al Constantinopolului (mai-iulie 1397), cunoscut în *Filocalia românească* drept Calist Patriarhul, a scris *85 de Capete despre rugăciune*, în care expune modalitatea prin care omul poate ajunge la unirea cu Dumnezeu prin har și cunoașterea realităților duhovnicești prin energiile Sale necreate, iar această cunoaștere desăvârșită a lui Dumnezeu înseamnă vederea Lui (θεωρία). În capitolul 49, în care se vorbește despre această vedere a lui Dumnezeu, Calist Patriarhul citează *Cântarea Cântărilor* ca mărturie și adevărire biblică a cunoașterii depline, prin trezvia inimii:

«Mintea noastră este ca un fel de loc care primește lumina arătării dumnezeiești. Iar însușirea ei, despre care se va vorbi, este minunată, căci se arată pătimind cele contrare unui loc trupesc. Pentru că acest loc cu cât este mai întins, cu atât primește un conținut mai mare. Dar mintea, dimpotrivă, cu cât se strânge și se adună pe sine, cu atât se face mai încăpătoare. Iar când și-a oprit toată mișcarea rațională și înțelegătoare, sau de orice fel, vede pe Dumnezeu mai presus de toată mărimea. Îl vede pe El pe cât îi dăruiește harul Preasfântului Duh și pe cât îngăduie firea lui întrupată și creată să vadă pe Cel din afară de acestea. Îl vede nu închipuindu-și-L în deșert, nici trimitând în sus, ca în vis, socotințele sale, ci prin puterea negrăită a Duhului dumnezeiesc. Căci Acesta lucrează în lumină, în inima ce pătimește o prefacere mai presus de fire. Această prefacere primind-o inima prin har, deși mintea doarme și se odihnește, ea

²⁵⁰ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor”, în: *Scrieri: Partea I*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 29, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 255-256.

veghează (*Cânt* 5, 2). Și mai degrabă știe acela că lucrarea aceea este dumnezeiască și duhovnicească decât că el este om. Căci are în acea vreme o mișcare duhovnicească neîncetată a inimii, izvorătoare de viață, și, ca urmare, de cele mai multe ori, de lacrima cea lină. Lucrarea Duhului face inima să aibă pace nu numai cu sine, ci și cu toți oamenii. Căci din ea răsar curăție, bucurie, glasuri rugătoare tăcute, deschiderea inimii, veselie și desfătare negrăită. Cel ce se împărtășește din ea ocolește cu adevărat, și nu în chip prefăcut, chiar și cu auzul, toată plăcerea trupului, toată bucuria, sau bogăția, sau slava celor din afară și trecătoare»²⁵¹.

În sfârșit, dintre comentariile clasice occidentale la *Cântarea Cântărilor*, interpretarea alegorică este folosită de Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon (1648-1717), cunoscută mai ales sub numele de Madame Guyon²⁵². Cel mai probabil, comentariul său a fost influențat de exegeza patristică răsăriteană:

«Sufletul care-L așteaptă pe Dumnezeu află că, deși exteriorul său pare mort și, ca să spun așa, uimit și amorțit, precum un trup într-un somn adânc, inima păstrează încă o vigoare tainică și latentă care o ține în unire cu Dumnezeu. Acele suflete care sunt foarte evolute experiază în plus un lucru foarte surprinzător, anume că, de multe ori în timpul nopții, acestea sunt doar pe jumătate adormite, ca să spun așa, și că Dumnezeu pare să lucreze mai puternic în ele de-a lungul nopții și în timpul somnului decât în timpul zilei»²⁵³.

Cunoașterea prilejuită de transfigurarea elementelor creației – «deschiderea cerurilor» (נפתחו השמים) (Iz 1, 1)

«În anul al treizecilea, în ziua a cincea a lunii a patra, când mă aflam între robi, la râul Chebar, mi s-au deschis cerurile (נפתחו השמים) și am văzut niște vedenii dumnezeiești».

Expresia «deschiderea cerurilor» (נפתחו השמים) este unică în Vechiul Testament și este întâlnită la profetul Iezechiel. Deși nu are legătură directă cu gnozeologia, ci cu sfera ei mai largă, totuși ea înlesnește cunoașterea și trebuie menționată în acest studiu. Potrivit teologiei israelite vechi și foarte vechi, Dumnezeu își are locuința în cer (*Is* 6, 1; *Ps* 10, 4), pe muntele Sinai (*Dt* 33, 2; *Ps* 67, 18), pe muntele Sionului (*Is* 8, 18; *Ps* 75, 2; *Ioil* 4, 17 și 21) și în Templul din

²⁵¹ CALIST PATRIARHUL, „Capete despre rugăciune”, în: *Filocalia, sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 8, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 309-310; † CALINIC BOTOȘĂNEANUL, *Biblia în Filocalie: Antologie de texte biblice tâlcuite în Filocalia românească*, vol. 1, Ed. Mitropoliei Moldovei și Sucevei, Iași, 1995, pp. 221-222.

²⁵² F.L. CROSS, Elizabeth A. LIVINGSTONE (eds.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 728.

²⁵³ Jeanne Marie Bouvier de La MOTTE-GUYON, *The Song of Songs of Solomon*, transl. by James W. Metcalf, J. Griffin, Brunswick, 1865, p. 82.

Ierusalim (3 Rg 8, 12-13; Iz 43, 7), toate având în comun ideea de înălțime și intangibilitate. Însă, dacă în templul din locașul ceresc Își are tronul de domnie, semn al transcendenței Sale și al stăpânirii peste cer și pământ, totuși El se face cunoscut oamenilor aleși din poporul Său, pentru că nu este incogoscibil (Iș 29, 45-46). Tocmai această trecere de la *transcendent* (necunoașterea lui Dumnezeu) la *imant* (cunoașterea Sa) este surprinsă de această expresie.

O altă expresie sinonimă, mult mai veche, din care se pare că a evoluat cea din Iz o întâlnim în 2 Rg 22, 10: «a <a>plecat cerurile» (יָט שָׁמַיִם) și Ps 143, 5: «<a>pleacă cerurile» (הֲטֵ שָׁמַיִם)²⁵⁴. Potrivit lui F.M. Cross jr și D.N. Freedman, sintagma «aplecarea cerurilor» este explicată de un alt text biblic Is 63, 19: «dacă ai crăpa cerurile și Te-ai pogori»²⁵⁵, iar sensul de bază al acesteia este de „a crăpa, a deschide, a trage cortina” cortului sau marginile lui²⁵⁶ pentru a ieși afară. În modelul arhetipal al gândirii israelite, Dumnezeu, care stă ascuns în cortul ceresc, „rupe / trage” cortina despărțitoare dintre El și lume și Se descoperă. Prin urmare, «deschiderea cerurilor», văzute ca un cort imens și inaccesibil, nu înseamnă altceva decât că Yahve Se face cunoscut pe Sine creaturii și creației, moment care precedă o teofanie divină²⁵⁷. În alte locuri din Vechiul Testament, ferestrele sau stăvilarele cerului s-au deschis pentru a aduce binecuvântare poporului (4 Rg 7, 2; Mal 3, 10) sau osândă (Fc 7, 11; Is 24, 18), iar la Iezechiel, din cele ce citim din capitoul 3 ș.u., vedem că «deschiderea cerului» prevestește osândă²⁵⁸. Poporul cunoaște sentința neascultării poruncilor divine, din pricina învârtosării inimilor (Iz 3, 7-8). «Deschiderea cerurilor» îi permite lui Iezechiel să cunoască realități supranaturale și minunate, inaccesibile omului obișnuit care nu este chemat de Dumnezeu la misiunea profetică²⁵⁹. Cu alte cuvinte, potrivit lui B. Vawter și L.J. Hoppe, „ea se referă la o condiție necesară desfășurării viziunii și mai puțin la ceva ce este văzut în sine”²⁶⁰. Mai trebuie adăugat faptul că prezența verbului „a deschide” la forma *nifal* (pasivă), ne arată că nu Iezechiel este autorul acțiunii, ci Dumnezeu, după cum se observă din v. 3: «a fost cuvântul Domnului către mine»...

Stilul întâlnit aici devine familiar în scrierile ulterioare, astfel că expresia mai este folosită în cărțile anaghinoscomena (3 Mac 6, 18), în literatura apocaliptică

²⁵⁴ Moshe GREENBERG, *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. Anchor Yale Bible 22, Yale University Press, New Haven, London, 2008, p. 41.

²⁵⁵ Frank Moore CROSS JR., David Noel FREEDMAN, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*, Eerdmans, Grand Rapids, 1997, p. 89, n. 23.

²⁵⁶ P. Kyle MCCARTER JR., *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, coll. Anchor Yale Bible 9, Yale University Press, New Haven, London, 2008, p. 466.

²⁵⁷ Leslie C. ALLEN, *Ezekiel 1-19*, coll. Word Biblical Commentary 28, Word, Incorporated, Dallas, 1998, p. 22.

²⁵⁸ L.C. ALLEN, *Ezekiel 1-19*, p. 22.

²⁵⁹ Daniel Isaac BLOCK, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1997, p. 85.

²⁶⁰ B. VAWTER, L.J. HOPPE, *A New Heart*, pp. 25-26.

intertestamentară²⁶¹, dar mai ales în Noul Testament (*Mt* 3, 16; *Mc* 1, 10; *Lc* 3, 21; *In* 1, 51; *FA* 7, 56; 10, 11; *Ap* 4, 1; 19, 11), iar apoi în scrierile părinților apostolici²⁶².

Scurte concluzii

Teologia israelită, simplă în exprimare și totodată adâncă, se bazează și pe limbajul uzual cunoscut poporului evreu biblic. Această teologie, neelaborată foarte rațional, este dezvoltată mai apoi de Noul Testament și desăvârșită de Biserică. Altfel spus, teologia biblică își fundamentează gnoza pe stabilirea și folosirea limbajului potrivit pentru exprimarea ideilor despre Dumnezeu Cel inefabil și, mai ales, pe înțelegerea exactă a acestuia. Prin urmare, o parte a teologiei stă ascunsă în cuvinte, căci aceste cuvinte plurisemantice exprimă grade diferite ale cunoașterii. Așa se face că termeni obișnuiți pot avea în unele contexte scripturistice adâncimi de sens felurite. Vederea poate fi vedere, dar și „mai presus de vedere”, auzul poate fi auz obișnuit, dar și înțelegere sau ascultare (teofanie auditivă), cunoașterea nu este o simplă cunoaștere rațională («Adam a cunoscut-o pe Eva», *Fc* 4, 1), iar acțiuni precum «deschiderea ochilor» sau «dezvelirea urechii» nu trebuie să ne ducă cu gândul la o forțare fizică a pleoapelor sau urechilor. Evident că teologia nu se epuizează într-o cugetare discursivă, iar limbajul poate deveni un obstacol pe calea iluminării spirituale care trebuie depășit pentru a ajunge la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu: „vederea” Lui (Θεωρία). Acolo se contemplă lumina dumnezeiască, care „este «fără formă», întrucât și Dumnezeu este fără chip, simplu și de nepătruns”²⁶³.

Summary: Biblical Gnoseological Elements in Old Testament

This paper focuses on some of the ways of knowledge (gnoseology) in the Old Testament. This knowledge is expressed by the inspired authors under various names, aspects and expressions. We have a theology of divine knowledge in Old Testament, but also one of man's knowledge and himself in relationship to others. At the basis of this biblical knowledge stands the biblical language in its simplicity, yet profound, inexhaustible and rich in meanings. This language is articulated by biblical authors in a way that opens a natural and theological perspective on the God's knowledge, world and people. We note that in common simple words but with highly meanings, Old Testament develops often a theology of obedience, seeing, and thus understanding, knowledge (even by touching), but also one of contemplation and communion with divinity. Old Hebrew language vocabulary actually depicts realities-images that are beyond words, and cannot be understood only in a strictly philological sense. Often a simple word depicts a complex image of reality, and it urges the reader to meditate on the text and its significance. The Israelite didn't philoso-

²⁶¹ Testamentul lui Iuda 24, 2; Testamentul lui Levi 2, 6; 5, 1; 18, 6 și Apocalipsa lui Baruh 22, 1.

²⁶² Păstorul lui Herma, I.1, 4.

²⁶³ Pr. Dumitru STĂNILAOE (ed.), *Filocalia*, vol. 1, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Institutul de arte grafice „Dacia Traiană”, Sibiu, ²1947, p. 37.

phize on the idea about God or world as we encounter in ancient Greek philosophical literature. So we can say that Old Testament presents a practical knowledge expressed in suggestive terms, only so the people could understand the deepness of divine realities. In the process of knowledge, the biblical gnosiology focuses on the human senses or bodily organ functions (hearing, seeing, touching etc.), but presents also a gnosiology that emphasis their transfiguration. Verbs as “hear”, “see”, “sleep” with their main occurrences from the biblical text on the subject of gnosiology will be analyzed to show their importance in the process of knowledge, also expressions such as “open the eyes of someone”, “open the ear of someone”, “tree of knowledge” and “knowing” in carnal sense.

The first important term related to gnosiology, widespread all over the Old Testament, is “hearing”. Frequently, Biblical authors are speaking to us about “knowledge through the sense of hearing”. With the Adam and Eve’s creation and their setting in the Garden of Eden, man receives from God the unique commandment (*Fc* 2, 16-17) of obedience by which fulfillment he will gain the eternal life (*Fc* 2, 17). But man is stubborn and violates it (*Fc* 3, 6). Interestingly man already hears His voice (v. 8) before God addresses to him (v. 9). According to Umberto Cassuto and others, the God’s voice in the text indicates actually “the sound of His feet” (this is the anthropomorphic view of Yahwistic source). So just by hearing God’s footsteps approaching, the man realizes his mistake, but there is no indication in the text of his repentance, only the fear that accompanies sin, i.e. man is hiding and he waits for His judgment. Genesis 18 narrates the discovery of future events by sense of hearing. The Three Men’s visit at Mamre tree where Abraham dwelled is understood by the Holy Fathers as foreshadowing the theology of the Trinity, and in addition the promise of a descendant to Abraham shows the importance of listening / hearing in fulfilling the divine will. In fact, hearing is the gateway to fulfillment of this promise, because Sara, Abraham’s wife, got it by listening. Here the Hebrew term שָׁמַע, *šm’*, is usually translated “hear, listen” but can be understood also as “to catch (what someone else has said)” or “to overhear”. Therefore Sara “steals” the promise of her future born son from the visitors’ mouth. Sara was one of the main reasons of visit. But hearing the news did not cause Sarah joy, on the contrary, it causes her disorder. Hearing of childbirth’s promise didn’t convert in obedience to the God’s word that came through angels. She can’t simply believe she could conceive a child in her old age: «After I am worn out, and my lord is old, shall I have pleasure?» (*Fc* 18, 12). In *Dt* 4, 1, part of Deuteronomistic theology, all the elements of past Sinaitic experience and special knowledge, such as fire and revelation of divine glory are now updated in the present life of every Israelite believer and they’ll become fundamental benchmarks of the omnipotence of divine knowledge for future generations. Knowledge of divine will is understood here as hearing (in fact, obey) of His “statutes and rules” (Heb. הַחֻקִּים וְהַאֲשֵׁרִים, *haḥuqqim wē’el hammišpāṭim*), another example of oral original character of the law. In *Dt* 18, 15, the promise of a prophet to Israel will become the only certainty of a true knowledge of God. Listen to His prophet it means listening to God Himself.

The second important term in gnosiology is “seeing”. The Hebrew verb רָאָה (*rā’ā*) is plurisemantic in biblical Hebrew, starting with the usual meaning “to see” with physical eyes (however, when referring to God it must be interpreted as an anthropomorphism) (*Fc* 1, 4; *Fc* 1, 10; *Fc* 1, 25; *Is* 4, 14 etc.), then with the meaning of “understanding” (*Fc* 8, 8; *Fc* 16, 5; *Fc* 20, 10; *Fc* 26, 28 etc.), “to look” (*Fc* 6, 2; *Fc* 6, 18; *Fc* 13, 14; *Fc* 42, 1 etc.), “to consider” (*Iš* 32, 1; *Lv* 13-14 etc.), but has some meanings related to the domain of gnosiology, and to the spiritual knowledge of what there can’t be seen

with the physical eye (sense of seeing), but with the “mind’s eyes”, namely “to reveal” (*Fc* 48, 11; *Iş* 33, 18; *Dt* 5, 24; *Iz* 40, 4; *Mi* 7, 15 etc.) and “to see in a dream” (*Fc* 31, 10; *Is* 6, 1; *Iz* 1, 1; *Dn* 8, 15; *Dn* 10, 7 etc.). Concomitantly, Old Testament presents both a gnosiology that focuses on the human senses or bodily organ functions in the process of knowledge (hearing, seeing, touching etc.), and another that emphasis on their transfiguration. Thus, a common expression is “eyes opening” (Heb. פקח עינים, *paqāḥ ‘ēnayim* and גלוי עינים, *gēlūy ‘ēnayim*). Although the first occurrence from *Fc* 3, 5-7 might mean specifically to “open the eyes after sleep”, here evidently it means metaphorically “to make someone aware of something”, or “to raise awareness” from where we have meaning “to know”, suggesting a new understanding of reality that person has not previously ever experienced. Serpent promised to Eve that if she ate the fruit of the tree which is in the midst of garden she’ll not die but she’ll know good and evil, becoming “like God”.

Instead the result of eyes opening / knowledge was that man and woman have realized that they were naked. *Fc* 21, 19 is the next occurrence from the Old Testament, and here for the first time God “opens the eyes” of someone, in this case of Hagar, Sarah’s Egyptian handmaiden. Eyes’ opening is preceded first by a promise (v. 18), where Ismael is destined to become a great nation. Visible sign of this promise is opening Hagar’s eyes and awareness that spring water was always beside her, near the bush, according to some commentators, but she “had no eyes” to see it before. Since biblical author doesn’t tells us clear whether the water source was always there or it was there as a divine miracle, the exegete John Skinner leaves open the possibility of interpreting the passage, while agreeing that it was a holy spring.

Another expression synonymous with “eyes’ opening” (פקח עינים, *paqāḥ ‘ēnayim*) used by the Old Testament is “unveiling of the eyes” (גלוי עינים, *gēlūy ‘ēnayim*). It seems that when the verb “to open” (Heb. גלה, *gālā*) accompanies the noun “eyes” (Heb. עינים, *‘ēnayim*), he shows us seeing of something special or the desire for a special illumination. *Gēlūy ‘ēnayim* appears also in the Qumran sectarian manuscripts, unlike *paqāḥ ‘ēnayim* who doesn’t appear at all. We can suppose, therefore, that *gēlūy ‘ēnayim* has a longer tradition, both biblical and extra-biblical, as it seems it’s even older than *paqāḥ ‘ēnayim* as it is found in the narrative texts and Yahvistic poetic source (eg. *Nm* 22, 31; 24, 4, 16; *Ps* 119, 18 MT). It is the favorite expression of Yahvistic source (and equivalent to *paqāḥ ‘ēnayim*) for expressing the appearance of God to someone. In addition to the expression “eyes’ opening”, Old Testament uses also the expression “opening of the ears” (פקח אזנים, *pāqah ‘ōzḥayim*) only at the prophet Isaiah, or the equivalent “unveiling of the ears” (גלה את אזן, *gālā ‘et-‘ōzen*) in the books 1 Kings, 2 Kings, Job and 1 Chronicles, when biblical authors are talking about the knowledge of things beyond human comprehension. In *1 Rg* 9, 15-16, God opens the ear of Samuel the prophet in order to foretell the future king of Israel. Here we find other terms related to the sphere of knowledge, “to say” (v. 6, 8), “seeking God”, “seer” and “prophet” (v. 9). Moreover, the communication expressed by “unveiling of ear” is not only a supernatural, for it is used with double meaning: the revelation of God to mankind (*2 Rg* 7, 27; *Iov* 33, 16; 36, 10 and 15), and human to human revelation (*1 Rg* 20, 2, 12, 13; 22, 8 and 17).

The phrase “mouth opening” as a poetic image belongs to the sphere of Old Testament gnosiology, but occurs seldom, only in prophet Ezekiel (3, 1-3) and in an anagnoscomena book, Wisdom of Solomon (33, 22). God commanded to prophet Ezekiel to open his mouth and “swallow” the words of the divine message. In fact the only prophet

to which is commanded to swallow a roll in order to understand the meaning of God's words is Ezekiel. Dynamics of divine revelation acquires here apparently fantastic accents. The vocabulary of knowledge is completed by the phrase "heart opening" which appears only in anagynoscomena books of Old Testament, in New Testament, and in extra-biblical literature. The meaning is metaphorical as with the other gnosiologic expressions from this sphere. Another way of knowledge in Old Testament is through trial and experimentation of created realities. In *Fc* 2, 17, God commands man to eat of every tree of the garden, but not from the tree of knowledge of good and evil for he will surely die. Then in *Fc* 3, 11, after the committed transgression, man knows that he is naked and God asks him whether he ate from the forbidden tree.

In *Fc* 3, 22, God sees that he knows good and evil, but must not eat from the tree of life and live forever. Therefore, studying these few verses, we can conclude that what is found in the midst of the garden provides a knowledge that is desired (the tree of life and its fruits), but in the same time is prohibited (the tree of knowledge of good and evil and its fruits), an example of ambivalent knowledge of the tree. If until now we talked about ways in which God reveals to His people (hearing, seeing, transfiguration of bodily organs) or objects of gnosiology by which man acquired knowledge (tree of knowledge), the Old Testament presents us a special way of inter-human knowledge, which doesn't fit the pattern of a simple rational understanding and apparently derives from a kind of relationship of deep communion between man and woman: the specific meaning of the verb יָדָע, *yāda'*, used euphemistically. Thus, *yāda'* in the euphemistic sense has 17 appearances, 12 occurring in old texts [*Fc* 4, 1, 17; 19, 5, 8; 38, 26 - L source, Laienquelle (c. X BC), *Fc* 4, 25; 24, 16 - J source, Yahvistic (c. X BC) and *Jd* 11, 39; 19, 22, 25; 21, 11, 12 - the book of Judges is considered the oldest book of the Old Testament biblical canon (probably c. XI BC)] and the remaining five in newer texts [*Nm* 31, 17, 18; 31, 35 - P source, Priestly (c. VI-V BC), *1 Rg* 1, 19 and *3 Rg* 1, 4 - c. VI-V BC].

Another section of this paper is dedicated to knowledge through contemplation which is rarely mentioned by the Old Testament, but it can't be argued that there is absolutely absent. Two important texts are debated here: *Fc* 24, 63 and *Cānt* 5, 2. The final part of this paper discusses a specific way of knowledge through transfiguration of creation's elements. Thus, the phrase "opening of heavens" (נִפְתָּחוּ הַשָּׁמַיִם, *niftēhū haššāmayim*) is unique in the Old Testament, and occurs in the book of Ezekiel. Although it's not directly connected with epistemology, but with its wider scope, however it facilitates knowledge.

Mihai C. COMAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – București

PROGRAM ICONOGRAFIC ȘI FUNCȚIONALITATE LITURGICĂ ÎN CTITORIILE MOLDOVENEȘTI MEDIEVALE

Keywords: *Icon, iconographic program, Liturgics, Eucharist, Moldavian foundations.*

Abstract

Studiul încearcă să identifice legăturile existente între viața liturgică desfășurată în spațiul bisericii și programul iconografic care o împodobește. Prin întemeierea liturgică a modificării structurii iconografice, pictorii urmăresc plinirea lucrării imaginii în spațiul abordat, în vreme ce creativitatea sau originalitatea plastică sunt simple instrumente, nereprezentând în sine finalitatea actului artistic. Așezată în comparație cu tradiția artei moldovenești a sec. al XV-lea și al XVI-lea, pictura naosului din catholiconul Suceviței manifestă modificări structurale fundamentale care indică influența spiritualității isihaste atât la nivelul imaginii cât și la nivelul construcției ansamblului mural. Îndrăzneța propunere iconografică de la Sucevița a rămas fără ecou în arta secolelor următoare, deși a beneficiat de girul ierarhiei bisericești și de cel al puterii politice. Cu toate acestea, minunata capodoperă, ce încheie șirul monumentelor Moldovei medievale, reprezintă o etapă importantă în evoluția iconografiei de tradiție răsăriteană și un posibil punct de plecare în construcția programelor iconografice de astăzi.

Caracteristica principală a icoanei, ceea ce o deosebește de orice alt tip de imagine, este *dimensiunea sa liturgică*. Zăgrăvirea pereților bisericii nu se datorează unei nevoi estetice sau didactice a strămoșilor noștri, așa cum s-a afirmat de multe ori. Imaginile sfinților au fost așezate în spațiul bisericii pentru a *lucra*, pentru a mijloci întâlnirea dintre om și Dumnezeu. Programul iconografic este un ansamblu de icoane așezate într-o anumită ordine și relație care *imaginează* (arată prin imagine) lucrarea euharistică plinită în spațiul bisericii. O premisă teoretică principală, pe care și dorim să fundamentăm gândurile de mai jos, este dată de modul de înțelegere a legăturii dintre *icoană, spațiul bisericii și credincios*, de către bizantinologul Otto Demus, în fundamentala sa lucrare: *Byzantine Mosaic Decoration, Aspects of Monumental Art in Byzantium*, Routledge & Kegan Paul, London 1976. Exprimată la mijlocul sec. al XX-lea, opinia sa, privind

modul în care bizantinii înțeleg funcționarea icoanei în spațiul bisericii, va fi preluată ulterior de mai mulți cercetători¹:

„Să descrii aceste mozaicuri, încastrate în cupole, apside, pandantivi, arce sau nișe, ca fiind plate sau bi-dimensionale, ar fi nepotrivit. Este adevărat, nu există spațiu în spatele «planului pictural» al acestor mozaicuri. Dar există spațiu, spațiul fizic conținut de nișă, în fața imaginii; și acest spațiu este inclus în imagine. Imaginea nu este separată de privitor printr-o «vitrină imaginară de sticlă» a planului pictural în spatele căruia începe o pictură iluzionistă: se deschide în spațiul real din fața ei, unde privitorul trăiește și se mișcă. Spațiul acestuia și spațiul în care există și activează persoana sfântă sunt identice, la fel cum icoana însăși se identifică în mod minunat cu persoana sau evenimentul sfânt. Biserica bizantină însăși este spațiul pictural al icoanelor. Doar în acest mediu, care este comun și persoanei sfinte și privitorului, îl face pe ultimul să simtă că el însuși este martor al sfințelor evenimente și conversează cu persoanele sfinte. Nu este îndepărtat de ele; este trupește inclus în marea icoană a Bisericii; este înconjurat de comunitatea sfinților și ia parte la evenimentele pe care le vede”².

Mănăstirea Sucevița (fig. 1 și 2) este unul dintre ultimele monumente de artă bisericească înălțate de către domnitorii moldoveni la sfârșitul sec. al XVI-lea. Ctitorie a familiei Movilă, destinată a fi necropolă, catholiconul Suceviței este una dintre puținele biserici înveșmântate cu pictură și la interior și la exterior, care se păstrează într-o stare de conservare foarte bună. Ansamblul mural a primit caracterizări diverse din partea istoricilor și a criticilor de artă. Mulți istorici de artă au văzut pictura Suceviței ca pe o *etapă ușor decadentă*, ca pe un oarecare regres de la calitățile plastice exprimate de înaintași. Majoritatea acestora țin de densitatea programului iconografic și de împărțirea pereților în metope și registre de mici dimensiuni. Această abordare plastică ar duce la o *pierdere a monumentalității* care caracterizează ansamblurile murale din vremea lui Ștefan

¹ Scopul primordial al pictorilor (încă din epoca lui Justinian), chiar și în arta laică, era de a aduce personajele în *prezentul privitorului* (Gerwaise MATHEW, *Byzantine Aesthetics*, London 1963, p. 74), de a le face cât mai vii cu putință: „privitorul este, în mod deliberat, imaginat în interiorul picturilor care par să aparțină unui spațiu comun ce îngăduie celui dintâi să întâlnească sfinții fără a ține seama de timp sau spațiu. (...) Sfinții, așa cum este credința privitorului credincios, sunt chiar *aici* unde se află și privitorul. (...) Ca urmare, privitorul depășește așa-numita graniță estetică ce desparte realitatea picturii de realitatea în care se află privitorul” (Vezi Hans BELTING, *Likeness and Presence, A History of the Image before the era of Art*, The University of Chicago Press, Chicago 1994, p. 173); „...în icoană, spațiul reprezentat se include – fără nicio ruptură – în spațiul real. Reprezentarea este limitată la primul plan. Persoanele care sunt reprezentate în icoană și cele care se regăsesc dinaintea ei sunt unite în același spațiu. Întrucât revelația se adresează omului, imaginea i se adresează și ea” (Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei*, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 206).

² O. DEMUS, *Byzantine mosaic...*, p. 13.

cel Mare și a lui Petru Rareș³. Din păcate, caracteristicile programului iconografic ce înveșmăntează catholiconul Suceviței sunt oarecum trecute cu vederea, deși schimbările importante aduse aici sunt identificate și cartografiate de toți medievștii care scriu despre acest program iconografic (fig. 3)⁴.

Programul iconografic de la Sucevița este fascinant din două perspective. Pe de o parte, ca *epilog al artei moldovenești medievale*, ansamblul mural prezintă o strânsă legătură cu tradiția iconografică locală, dar și cu tradiția de sorginte bizantină a Bisericii în general. Pe de altă parte, se constituie într-un nou pas al evoluției programelor iconografice către o mai potrivită reprezentare a caracterului liturgic al spațiului bisericii. Ne referim aici în mod special doar la programul iconografic al naosului bisericii mari din Mănăstirea Sucevița. Nu intenționăm, așadar, să prezentăm un inventar al metopelor ce alcătuiesc ansamblul mural din acest spațiu⁵. Urmărim doar să semnalăm particularitățile progra-

³ „școlirii tehnice și nedisputabilului talent decorativ, care se arată în frescurile din Sucevița, trebuie să contrapunem cu siguranță lipsa de cunoștință a propoziției câmpurilor și psihologiei ochiului” (imitrie DAN, *Fundatoriul bisericii din mănăstirea Sucevița*, Cernăuți 1907, p. 29). Paul Henry observă că fragmentarea spațiului prin compunerea multor scene mici nu ajută la perceperea / înțelegerea ansamblului (Paul HENRY, *Monumentele din Moldova de Nord, de la origini până în secolul al XVI-lea*, Ed. Meridiane, București 1984, p. 234). I.D. Ștefănescu prezintă ca evidentă folosirea unor *modele provenite din manuscrise sau icoane*, lucru care accentuează calitatea slabă a meșterilor (care ar fi puși în dificultate de provocările perspectivei), datorită faptului că pictorul nu avea decât experiența ilustrației de manuscris sau a celei de icoane (Ion D. ȘTEFĂNESCU, *L'Évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origines jusqu'au XIX^e siècle*, Paris 1928, p. 154). George Oprescu consideră că opțiunea zugrăvilor pentru *compoziții mari* este motivată de lizibilitatea scenelor de la distanță: „urmărind să ofere privitorului puțința de a distinge și înțelege ușor temele prezentate, zugrăvii (din sec. XV, n.n.) au împărțit suprafețele murale în compoziții de dimensiuni relativ mari, perfect accesibile ochiului de la distanță” (George OPRESCU, *Istoria Artelor Plastice în România*, Ed. Meridiane, București 1968, pp. 351-352). S. Dumitrescu consideră că iconografia Suceviței prezintă „un mental avariat care încetează să mai oglindească vigoarea discursivă a ctitoriilor lui Rareș – o iconografie amnezică care a pierdut memoria motivației originare” (Sorin DUMITRESCU, *Chivotele lui Petru Rareș și modelul lor ceresc*, Ed. Anastasia, București 2001, pp. 55-56).

⁴ Vezi: Oreste TAFRALI, „Le monastère de Sucevita et son trésor”, în : *Arta și Arheologia III*, (1930) 5-6, pp. 12-14; Maria Ana MUSICESCU, Mihail BERZA, *Mănăstirea Sucevița*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București 1958, p. 151; Andrè GRABAR, *L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, vol. II, Paris 1968, p. 960; Sorin ULEA, „Arta în Moldova de la începutul secolului al XVII-lea până în primele decenii ale secolului al XIX-lea”, în : *Istoria Artelor Plastice în România*, vol. II, București 1970, p. 136; Paul HENRY, *Monumentele...*, p. 236; Constanța COSTEA, „Naosul Sucevitei”, în : *Arta românească, arta europeană. Centenar Virgil Vătășianu*, Ed. Muzeului Țării și Crișurilor, Oradea 2002, p. 108; Emil DRAGNEV, „Note privitoare la pictura înțeleaptă din Moldova Medievală”, în: *Movileștii, istorie și spiritualitate românească*, Sfânta Mănăstire Sucevița 2007, pp. 112-114.

⁵ Programul iconografic din naosul catholiconului Suceviței a fost deja publicat de istoricul Constanța Costea într-un articol dens și foarte limpede, în care autoarea inventariază temele iconografice *iconizate* în naos, precum și schema așezării acestora. Vezi C. COSTEA, *Naosul...*, pp. 105-116.

mului iconografic prin raportare la tradiție și să propunem o erminie pentru modificările aduse. În acest sens socotim folositoare creionarea caracteristicilor programului iconografic, așa cum se dezvoltă în spațiul moldovenesc al sec. al XV-lea și al XVI-lea, spre a putea pune în lumină schimbările majore operate la ansamblul mural din catholiconul Suceviței.

Biserica Sfânta Cruce din Pătrăuți (1487) (fig. 4) este una dintre cele patru biserici păstrate din vremea lui Ștefan cel Mare. Aici se conservă, într-o stare foarte bună, cel mai vechi program iconografic din perioada medievală a artei moldovenești. Multe dintre opțiunile tematice ale pictorului / teologului de la Pătrăuți ajung să se consacre și să fie regăsite în majoritatea monumentelor următoare. Programul iconografic al naosului bisericii este împărțit în trei zone iconografice reluând soluția consacrată în Bizanț⁶: *zona inferioară* – sfinții mucenici militari; *zona mediană* – ciclul patimilor și *zona superioară (bolțile)* – sărbătorile mari. Registrul inferior, care în naos zugrăvește pe sfinții mucenici militari, se continuă în toate spațiile bisericii: în altar cu sfinți ierarhi, iar în pro-naos cu sfinți cuvioși și cuvioase. Amintim aici că registrul sfinților militari mucenici, din partea inferioară a pereților naosului, este întrerupt la Pătrăuți, în partea de vest a naosului, pentru a fi iconizat tabloul votiv. Această soluție iconografică nu va lipsi din rândurile pereților niciuneia dintre ctitoriile moldovenești medievale.

În zona mediană a bisericii de la Pătrăuți și apoi în toate monumentele ce o urmează, cu excepția Suceviței, este zugrăvit ciclul patimilor Mântuitorului. La Milișăuți (1487), la Sf. Ilie Suceava (1488) și la Neamț (1497) registrul patimilor este dublat de încă un registru, care dezvoltă ciclul hristologic, adăugând o serie de minuni și vindecări. Este interesant de menționat faptul că, deși bisericile cresc în dimensiuni, la monumentele ulterioare, cu excepția Suceviței, zugravii renunță la cel de-al doilea registru al minunilor, pentru a da dimensiuni mai mari registrului patimilor. O altă particularitate a zonei iconografice mediane este introducerea unui registru de medalioane, deasupra ciclului patimilor. Prima introducere a șirului de medalioane, care în altar iconizează serafimi, iar în naos mucenici, este întâlnită la biserica din Popăuți (1496), dar apare apoi și la alte monumente cum ar fi Sf. Ioan de la Suceava.

În zona superioară a naosului (fig. 5) sunt zugrăvite icoane ale marilor sărbători. De-a lungul timpului, în Moldova medievală, au existat mai multe opțiuni pentru temele iconizate în această zonă. În bolțile naosului bisericii de la Pătrăuți sunt iconizate: *Pogorârea Sfântului Duh* (nord), *Intrarea în Ierusalim* și *Învierea lui Lazăr* (sud), *Adormirea* și *urcarea la cer a Maicii Domnului* (vest). La Sf. Nicolae Dorohoi (pictată între 1522-1525) sunt iconizate *Intrarea*

⁶ Vezi biserica Sf. Nicolae Orfanos Thesalonik în: Χαράλαμπος ΜΠΑΚΙΡΤΖΗΣ, Άγιος Νικόλαος Ορφανός, Οι τοιχογραφίες, Εκ. Ακρίτας, Αθήνα 2003; cu privire la biserica de la Protaton în: Ευθύμιος ΤΣΙΓΑΡΪΔΑΣ, Μανουήλ Πανσέληνος εκ του Ιερού Ναού του Πρωτάτου, Αγιορειτική Εστία, Θεσσαλονίκη 2003.

Maicii Domnului în biserică (nord) și *Filoxenia lui Avraam* (sud). La Dobrovăț (1529) se pictează prima dată *Răstignirea* (fig. 6 și 7)⁷, în conca de nord, și *Cincizecimea*⁸, în cea de sud (fig. 8 și 9). Aceasta din urmă este o soluție care se va bucura consacrară și pe care o vom întâlni la majoritatea bisericilor ulterioare, cu excepția Suceviței și Dragomirnei.

Din cele prezentate până aici putem trage concluzia că, în Moldova, în perioada medievală, conținutul programului iconografic este bogat, prezentând însă puține modificări de la un monument la altul. Toate modificările notate nu se referă la *schimbări alte structurii programului iconografic*, ci mai degrabă la diferite opțiuni ale pictorilor, menite să prezinte privitorului același discurs teologic, cu particularități legate de spațiu și probabil de cerințele comanditarului. De aceea apare ca vizibilă legătura extrem de strânsă existentă între monumentele acestei epoci. Fiecare ansamblu este personalizat de caracterul lucrului zugrăvitorului său, de stilul și modul acestora de lucru, însă mai puțin de conținutul programului iconografic. Prin urmare, cu ușurință poate fi extrasă ideea că nici *structura discursului teologic*, transpus în ansamblul iconografic mural, nu prezintă modificări structurale de conținut. Transmite același conținut, într-o manieră asemănătoare cu cea pe care o propun monumentele bizantine anterioare (fig. 10).

Din punct de vedere teologic, iconografia moldovenească medievală are un discurs ce poate fi înțeles în două direcții: *orizontal* și *vertical*. Ambele moduri de percepere au în centrul lor atât pe privitorul credincios, cât și întreaga pleromă a Bisericii pământești. Registrul așezat în imediata apropiere a credincioșilor prezenți la Sfânta Liturghie este, așa cum am menționat mai sus, cel al sfinților în picioare. Sunt iconizați *sfinți cuvioși* în pronaos, *sfinți mucenici* în naos și *sfinți ierarhi* în Sfântul Altar. Acest *cortegiu de sfinți* nu pare să aibă continuitate discursivă, datorită diferitelor întreruperi ce apar în desfășurarea registrului, cum ar fi trecerile dintre volumele arhitecturale ale bisericii sau catapeasma. Totuși nu am identificat niciun element plastic care să indice întreruperea *lecturării* continue a acestui șir de sfinți, care îmbrățișează spațiul bisericii de la intrare până la axul absidei Sfântului Altar. Așa cum se cunoaște, vechii maeștri foloseau elemente decorative sau modificarea dimensiunilor imaginii, atunci când treceau la altă frază iconografică. Aceste observații ne fac să credem că registrul sfinților în picioare, nelipsit din zona inferioară a pereților bisericii, a fost dintotdeauna conceput și văzut ca un întreg.

⁷ Pentru monumentele din Moldova, unde icoana *Răstignirii* este pictată în conca de nord a naosului vezi catholiconul mănăstirilor: Arbore (1502), Sf. Gheorghe Suceava (1520), Sf. Ioan cel Nou de la Suceava (1522), Dobrovăț (1529), Sf. Nicolae Probota (1530), Humor (1530), Moldovița (1537), Sf. Nicolae Dorohoi (1550).

⁸ Pentru monumente din Moldova, unde icoana *Cincizecimii* este pictată în conca de sud vezi: Sf. Cruce Pătrăuți (1482), Arbore (1502), Sf. Gheorghe Suceava (1520), Sf. Ioan cel Nou de la Suceava (1522), Sf. Nicolae Probota (1530), Moldovița (1537), Sf. Prooroc Ilie Suceava (1540).

Iconografia acestui registru zugrăvește *partea cerească a Bisericii*, care ia parte, este prezentă, la Sfânta Liturghie. Iconizează o parte a conținutului potirului euharistic: alături de Hristos (Sfântul Agneț) și Maica Domnului (iconizați în Sfântul Altar), celelalte părțile reprezintă / iconizează cele nouă cete ale sfinților⁹. Dar Sfântul Potir nu conține doar Trupul Lui Hristos, părțile pentru Maica Sa și pentru toate grupurile de sfinți. Sunt prezenți prin miridele așezate întâi pe Sfântul Disc și ajunse apoi în Sfântul Potir și credincioșii vii sau adormiți, aflați în biserică sau pomeniți. Sfântul Potir conține pe toți cei pomeniți de preot la săvârșirea Euharistiei: „Biserica universală din toate timpurile și locurile, atât cea de pe pământ (luptătoare) cât și cea din ceruri (triumfătoare)”¹⁰. Așadar Sfântul Potir iconizează în timpul Sfintei Liturghii Biserica cosmică, întreaga Biserică, care se întâlnește în același timp și spațiu, trupul Lui Hristos (fig. 11). Dacă ținem seama și de premisa pe care am așezat-o la începutul acestui material, conform căreia *credinciosul privitor și sfântul iconizat împart în biserică același timp și spațiu*, putem extrage o foarte importantă idee: *icoanele sfinților din zona inferioară a pereților bisericii alcătuiesc / realizează împreună cu credincioșii prezenți la Sfânta Liturghie, icoana Sfântului Potir, a trupului Lui Hristos*¹¹. Această „icoană” este fundamentată dogmatic pe imaginea Bisericii, așa cum este văzută aceasta în rugăciunile de pomenire din timpul Sfintei Euharistii, imediat după epicleză, când preotul pomeneste pe toți membrii comunității bisericești:

„Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh și pe niciunul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau spre osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bine-plăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul cel drept ce s-a săvârșit întru credință”¹².

Sfinții, care se află în Sfântul Potir alături de Trupul Lui Hristos și de credincioșii pomeniți, sunt *iconizați* alături de credincioși, în imediata vecinătate a acestora, în același timp și spațiu, pentru a se arăta prezența lor reală, duhovnicească, în spațiul liturgic al Bisericii alături de credincioși. Această erminie ar

⁹ Vezi : *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, pp. 100-104 (slujba Sfintei Procomidii).

¹⁰ Ene BRANIȘTE, *Liturgica Specială*, s.n., București, 2005, pp. 247-248.

¹¹ Icoana este formată din sfinți și credincioși împreună. Icoana vie, care se continuă de pe perete incluzând pe credincioșii prezenți, este identificată de cercetătorii apuseni fiind prezentată ca atare, fără a fi menționat sensul liturgic al alăturării celor două realități: „Programul (iconografic) este, într-un anumit fel, completat de oamenii prezenți, care umplu spațiul real din fața imaginilor. Imaginile (oamenilor sfinți) și oamenii prezenți se contemplă reciproc, confirmând în acest fel prezența icoanei de a reprezenta realitatea” (H. BELTING, *Likeness...*, p. 171).

¹² *Liturghier*, p. 155 (Liturghia Sf. Ioan Hrisostomul) și p. 222 (Liturghia Sf. Vasile cel Mare).

oferi un motiv în plus, impresionant, care să explice dorința ctitorilor de-a fi prezenți în numitul registru. Intenția celor care au alcătuit programele iconografice moldovenești a fost de-a adăuga în potirul *văzut*, dacă putem spune așa, familia ctitorului fiecărei biserici care de altfel este veșnic pomenită și la proscomidie, adică prin miridele ce sunt puse (și pentru ei) în Sfântul Potir. Partea mediană a iconografiei naosului istorisește, în toate monumentele medievale moldovenești, ciclul patimilor Mântuitorului. Prezența acestui registru are, credem, un dublu sens. Pe de o parte, așază pe credincios ca participant în mijlocul evenimentelor mântuitoare ale jertfei Lui Hristos, datorită identificării spațiului iconic cu spațiul ecclesial. Îl transformă pe credincios din privitor în participant la evenimentele jertfei mântuitoare, care culminează cu Învierea Cuvântului și cu împărtășirea directă de Dumnezeu prin cuminecarea euharistică. Pe de altă parte, ciclul patimilor cheamă pe credincios să participe la Jertfă în mod personal, urmând lui Hristos, ca singură modalitate de a se mântui, de a avea acces la Împărăție, la Hristos Cel ce Se află așezat deasupra, în spațiul turlei.

Zona superioară a bolților naosului întregește sau mai bine spus încununează sensul registrului patimilor. Anumite sărbători mari sunt extrase din ciclul iconizat în zona mediană, spre a fi subliniate, prin redimensionarea lor, în spații foarte importante ale discursului teologic și iconografic. Acestea indică momentele de mare importanță ale parcursului istoric al Mântuitorului Hristos. Sunt accente care împreună cu restul ciclului patimilor deschid istoria prezentului spre viitorul eshatologic, deoarece, conform credinței Bisericii și mărturisirii teologilor, Sfânta Euharistie nu constituie doar o trăire a unor evenimente trecute, ci și participarea la cele viitoare. Între monumentele artei ecclesiale moldovenești medievale întâlnim însă o excepție surprinzătoare. Este vorba de o biserică unde structura programului iconografic se schimbă fundamental, dacă avem în vedere tradiția de peste două secole pe care tocmai am trecut-o în revistă. Această excepție apare și se constituie într-un ultim stadiu al evoluției programelor iconografice moldovenești din perioada medievală (fig. 12). Ansamblul mural din catholiconul mănăstirii Sucevița prezintă, cu precădere în naos, un discurs iconografic / teologic modificat fundamental. Nu este vorba doar de înlocuirea unor icoane a căror poziție este consacrată în tradiția celor două secole precedente, ci de înlocuirea tuturor celor trei registre îndătinat. Ne aflăm în fața unei *structuri complet diferite*. Programul iconografic al naosului Suceviței este diferit din toate punctele de vedere, prin raportare la ce se pictase în Moldova și în tot spațiul răsăritean până în acel moment.

În zona inferioară a pereților observăm la Sucevița (fig. 13) dispariția registrului de sfinți mucenici militari. Conținutul principal al acestui registru este *ciclul Genezei*, al facerii lumii. La Sucevița nu întâlnim pentru prima dată apariția acestui ciclu iconografic în naosul unei biserici. Ciclul Genezei îmbracă pereții naosului unei biserici din Rusia pictată cu aproximativ 30 de ani mai devreme.

Biserica se află în localitatea Sviiajsk, pe malul Volgăi, la est de Novgorod, iar pictura este atribuită școlii de la Pskov, fiind executată pe la 1560¹³. Ciclul genezei numără la Sucevița 17 metope și ocupă complet ambele abside, cea de sud și cea de nord, dar și glaful ușii ce desparte naosul de gropniță. O particularitate interesantă a iconografiei de la Sucevița este faptul că ciclul Genezei este pictat de două ori, odată în interiorul bisericii, în naos și a doua oară în exteriorul ei, pe peretele de nord. Deși cele două cicluri ale Genezei descriu același eveniment, notăm diferențe importante între cele două variante. Ciclul iconizat în naos prezintă crearea lumii și a omului, în vreme ce ciclul pictat în exterior se axează pe reprezentarea căderii omului și a consecințelor acestui act.

Registrul iconografic inferior este întregit către vest cu icoana Sfinților Împărați Constantin și Elena (pe sud) și Sf.M.Mc. Gheorghe și Sf.Mc. Ioan cel Nou de la Suceava (pe nord). La aceste metope, ce amintesc de registrul sfinților militari consacrat anterior în Moldova, se adaugă încă câteva icoane: *Rugul aprins*; *portretul votiv al familiei Movilă*, oferind biserica Mântuitorului, pe partea de sud; *icoana Sfintei Liturghii*, la care iau parte ctitorii, mitropolitul Gheorghe și Ieremia Vodă Movilă, către nord vest, și *compoziția Hristos vița*. În zona mediană a pereților naosului, înlocuind registrul dedicat patimilor la monumentele anterioare, programul iconografic face loc unui ciclu, foarte amplu, al vieții pământești a Mântuitorului Hristos.

Numărând 63 de metope, ciclul hristologic din naosul Suceviței (fig. 14) este probabil una dintre variantele cele mai extinse ale acestui ciclu întâlnite în istoria artei bizantine. Notez faptul că ciclul hristologic nu își are începutul în acest dublu registru din zona mediană a pereților naosului (fig. 15). Partea de început a vieții Mântuitorului pe pământ își găsește spațiu de reprezentare în cilindrul inferior al turlei naosului, unde se desfășoară primele patru episoade ale sale: *Buna vestire*, *Nașterea Mântuitorului*, *Botezul Domnului* și *Prezentarea la templu*. Iconizarea ciclului nașterii Mântuitorului în cilindrul inferior al turlei este o soluție clasică în iconografia moldovenească. Apare prima dată la Biserica Sf. Cruce din Pătrăuți și este întâlnită la majoritatea ctitoriilor de mai apoi, dintre care amintim *catholiconul Moldoviței*, *Sf. Ioan din Suceava*, *biserica Probotei* sau *cea de la Voroneț*.

Socotim important de menționat încă un amănunt de compunere a acestui ciclu: foarte bogat în pilde, minuni și parabole, ciclul include și *segmentul Patimilor Mântuitorului*. Spre deosebire de celelalte monumente moldovenești, unde registrul Patimilor iconizează doar câteva dintre episoadele centrale (ex.: doar 11 metope la Pătrăuți) și se află în centrul atenției datorită modului în care este poziționat pe pereții naosului, la Sucevița Ciclul Patimilor ocupă un rol secundar în iconomia Ciclului hristologic. Această concluzie reiese din modul în care pictorii poziționează episoadele Patimilor pe întinderea celor două registre ale Ciclului mare. Istorisirea episoadelor Patimilor începe în registrul de jos, pe perete-

¹³ Vezi C. COSTEA, *Naosul...*, p. 109.

le de vest al naosului, și se încheie la capătul acestuia dinspre catapeteasmă. Foarte interesant este și faptul că pictorul așază în spații greu accesibile privirii episoade foarte importante ale Patimilor, cum ar fi *Răstignirea Domnului*, care se află într-unul din glafurile ferestrelor absidei de nord. Pictarea unui episod care ocupa unul din cele mai importante momente ale discursului iconografic prin dimensiune și poziție (conca absidei de sud), în glaful unui geam unde nu este vizibil decât din imediata apropiere, arată *intenția conștientă a pictorului de a opera o schimbare*, dacă nu a modului de interpretare, cel puțin a accentului pe care îl reprezintă această icoană în iconomia ansamblului. Toate aceste particularități, la care putem adăuga dimensiunea foarte mică a metopelor (aprox. 1 m²) evidențiază intenția pictorului de a forța perceperea ciclului ca întreg. Episoadele componente ale registrului nu sunt accentuate pentru a se indica privitorului că *ciclul iconografic trebuie interpretat ca întreg*. Acest mod de dispunere a elementelor componente ale ciclului subliniază o perspectivă holistică pe care pictorul dorește să impună cu privire la viața Mântuitorului pe pământ. Fără să fie redus la iconizarea *Patimilor Mântuitorului*, ciclul hristologic este prezentat ca iconizare a Noului Testament.

În bolțile naosului poate fi observată cea mai interesantă noutate introdusă de pictorii Suceviței în iconografia acestui spațiu. Modificarea zonei superioare a *discursului iconografic*, comparativ cu opțiunea clasică a programelor moldovenești dar și bizantine, este observată și cartografiată de toți istoricii care se ocupă de monument. Modificarea constă în înlocuirea icoanelor marilor sărbători: *Răstignirea* (sud), *Cincizecimea* (nord) și *Adormirea Maicii Domnului* (vest), cu icoanele *Unule Născut*¹⁴ (sud), *Ce Te vom numi*¹⁵ (nord) și *De Tine Se bucură*¹⁶ (vest) (fig. 16 și 17).

Cele trei noi icoane provin din iconografia rusească, unde le întâlnim în cea de-a doua jumătate a sec. al XVI-lea sub formă de *icoane portabile*. Este foarte interesant faptul că pictorii de la Sucevița preiau cu multă fidelitate modelul rusesc, reușind totuși să păstreze unitatea stilistică a ansamblului (fig. 18 și 19). Înaintea Suceviței, icoanele rusești, care constituie modelul frescelor, au existat distinct, independent una de cealaltă, nefiind așezate într-o relație directă de către autorii lor. Socotim acest amănunt ca foarte important deoarece arată

¹⁴ Identificarea și descrierea scenei este publicată prima dată de W. Podlacha. Fresca are ca model o icoană rusească de secol XVI, atribuită școlii din Pskov-Novgorod. Vezi: Wladislaw PODLACHA, Grigorie NANDRIȘ, *Umanismul picturii murale postbizantine*, vol. I, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 341. Pentru aceeași imagine vezi și O. TAFRALI, *Le monastère...*, pp. 12-13; M.A. MUSICESCU, *Mănăstire...*, pp. 149-151; A. GRABAR, *L'art de la fin...*, p. 960; S. ULEA, *Arta în Moldova...*, p. 136; P. HENRY, *Monumentele...*, p. 236; C. COSTEA, *Naosul...*, pp. 106-108.

¹⁵ Pentru identificarea și descrierea icoanei vezi: O. TAFRALI, *Le monastère...*, pp. 12-13; M. MUSICESCU, *Mănăstirea...*, pp. 151; A. GRABAR, *L'art de la fin...*, p. 960; S. ULEA, *Arta în Moldova...*, p. 136; P. HENRY, *Monumentele...*, p. 236; C. COSTEA, *Naosul...*, p. 108.

¹⁶ Pentru identificarea acestei icoane vezi: O. TAFRALI, *Le monastère...*, p. 14; M.A. MUSICESCU, *Mănăstirea...*, p. 152; P. HENRY, *Monumentele...*, pp. 236-237.

că *dispunerea relaționată a celor trei imagini* are la bază geniul artistic și teologic al pictorilor de la Sucevița. Ea este fundamentată aici pe *sursa iconografic-liturgică* care stă la baza celor trei reprezentări iconografice:

– Icoana *Unule Născut* istorisește cel de-al doilea Antifon al Sfintei Liturghii:

«Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu, Cea ce ești fără de moarte. Și ai primit pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria; Care neschimbat Te-ai întrupat. Și răstignindu-Te, Hristoase Dumnezeule, cu moartea pe moarte ai călcat. Unul fiind din Sfânta Treime, împreună mărit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, mântuiește-ne pe noi!»¹⁷.

– Icoana *Ce Te vom numi* istorisește canonul Maicii Domnului de la Ceasul I:

«Cum Te vom numi ceea ce ești plină de har? Cer, că ai răsărit pe soarele dreptății; rai, că ai odrăslit floarea nesticăciunii; Maică curată, că ai avut în sfintele Tale brațe Fiu, pe Dumnezeul tuturor. Pe Acela roagă-L să mântuiască sufletele noastre»¹⁸.

– Icoana *De Tine Se bucură* istorisește axionul dedicat Maicii Domnului de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare:

«De Tine Se bucură, ceea ce ești plină de har, toată făptura. Soborul îngeresc și neamul omenesc; ceea ce ești biserică sfințită și rai cuvântător, lauda fecioriei, din care Dumnezeu S-a întrupat și prunc S-a făcut, Cel ce este mai înainte de veci. Că mitrasul tău scaun l-a făcut și pânțelele tău mai desfătat decât cerurile l-a lucrat. De Tine Se bucură, ceea ce ești plină de har, toată făptura, mărire Ție!»¹⁹.

Sfânta Liturghie este momentul central al vieții bisericești care întemeiază și dă sens comunității bisericești. Alegerea unor icoane fundamentate pe imnele Sfintei Liturghii, în pofida sărbătorilor consacrate în aceste poziții, arată intenția clară a pictorului de a crea o legătură limpede între zona superioară a programului iconografic al naosului și ceea ce definește existența comunității liturgice. În sine, slujba de mulțumire, a Euharistiei, are un pronunțat *rol anamnetic*, de aducere-aminte, cu referire la întreaga iconomie dumnezeiască. Fundamentul slujirii Sfintei Liturghii este anamneza, cu un sens foarte special, pe care teologii îl caracterizează ca fiind o *re-prezentare a istoriei*. Nu este vorba doar de o aducere-aminte a evenimentelor care s-au întâmplat în trecut, ci de o *re-prezentare tainic-dramatică* a acestor evenimente²⁰. În inima Sfintei Liturghii se

¹⁷ Vezi *Liturghier*, p. 185.

¹⁸ Vezi *Ceaslov*, București, 1945, p. 75.

¹⁹ Axionul de la Liturghia Sf. Vasile cel Mare, glas 8.

²⁰ Cu privire la *dimensiunea timpului liturgic*, vezi poziția lui G. Kordis: „Biserica, având în centru taina Sfintei Euharistii, trăiește recapitularea timpului în prezentul Sfintei Liturghii. Întregul timp se unește în timpul celebrării Sfintei liturghii și astfel cele trecute și cele viitoare sunt aduse în prezent” (Γεώργιος ΚΟΡΔΗΣ *Αυγοτέμπερα με υποζωγράφιση. Το χρώμα*

află rugăciunea anamnezei, care recapitulează într-o dimensiune euharistică, de mulțumire, întreaga istorie mântuitoare a dialogului dintre om și Dumnezeu. Referindu-ne la Liturgia Sf. Vasile cel Mare, mai dezvoltată ca dimensiune a textului, putem distinge ușor curgerea fazelor importante ale acestei istorii:

– facerea lumii și a omului:

«...că zidind pe om (...) și cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i, întru paza poruncilor Tale, viața fără de moarte și moștenirea veșnicilor bunătăți».

– căderea omului:

«Dar neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul, și amăgirii șarpelui supunându-se și dat fiind morții pentru păcatele sale, l-ai izgonit pe dânsul (...) din rai în lumea aceasta și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea cea din a doua naștere, cea prin Însuși Hristosul Tău».

– istoria vechiului Israel, sau istoria vechi-testamentară:

«Că nu Te-ai întors până la sfârșit de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o Bunule, nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale, ci în multe chipuri le-ai cercetat (...) prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, (...) grăitune-ai nouă prin gura proorocilor, sluitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori».

– istoria lui Iisus cu evenimentele mântuitoare, sau istoria nou-testamentară:

«Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuși Fiul Tău, prin Care și veacurile le-ai făcut. (...) ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut; și din Sfânta Fecioară intrupându-se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale (...) Și viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoțându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu și Tată, agonisindu-ne pe noi Sieși popor ales, preoție împărătească, neam sfânt (...) și pogorându-Se prin Cruce în iad, (...) a nimicit durerile morții. Și înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți (...) și, suindu-Se la ceruri, a șezut de-a dreapta slavei Tale întru înălțime».

– momentul fiecărei Sfinte Liturghii, momentul anamnezei, ca timp al Bisericii:

ως φως στη βυζαντινή ζωγραφική, Εκ. Αρμός, Αθήνα, 2009, p. 133. Pentru aceeași temă vezi și: Γεωργίου ΜΕΤΑΛΛΗΝΟΥ, *Η θεολογική μαρτυρία της Εκκλησιαστικής λατρείας*, εκδ. Αρμός, Αθήνα, 1996, pp. 116-117.

«Și ne-a lăsat nouă aduceri-aminte de patima Sa cea mântuitoare (...) Pe acestea, pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui (...) pomenind și noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea cea făcătoare de viață, îngroparea cea de trei zile, învierea cea din morți, înălțarea la ceruri, șederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl și slăvita și înfricoșătoarea Lui a doua Venire»²¹.

Dacă parcurgem, pe verticală, curgerea registrelor iconografice din naosul Suceviței (fig. 20) vom observa că *pictorul transpune aceste părți ale rugăciunii euharistice în icoane*. Iconizează rugăciunea în ansamblul ei. Începe în partea de jos cu *Ciclul iconografic al Facerii lumii*, care corespunde primei părți a rugăciunii. Continuă cu *Ciclul scenelor biblice* unde este iconizează istoria vieții pământești lui Iisus și a evenimentelor mântuitoare. În vreme ce în bolți așază în imagini *Sinaxa Bisericii*. Teologul grec I. Panagopoulos prezintă o împărțire similară a istoriei Bisericii în trei faze:

„Dumnezeiasca economie se împarte în trei perioade: perioada lui Israel, perioada lui Iisus și perioada Bisericii. Perioada lui Israel este prima fază a economiei dumnezeiești. Perioada lui Iisus, ca punct central al timpului, este specială și se caracterizează prin lipsa desăvârșită a lui satana. Perioada Bisericii începe de la Cincizecime și se continuă până la (a doua) Venire, fiind caracterizată de acțiunea Sfântului Duh”²².

Fiecare Sfântă Liturghie recapitulează întreaga dumnezeiască economie și întreaga istorie, de la facerea lumii până în prezent, conținând momentul specific dar și comunitatea specifică a oamenilor care participă la sinaxa liturgică specifică. Cursul istoriei creației are o *orientare și împlinire eshatologice*. Prin Sfânta Liturghie istoria se deschide viitorului eshatologic, de vreme ce, conform credinței Bisericii și mărturisirii Părinților și a teologilor, Sfânta Liturghie constituie nu doar trăirea trecutului, ci și participarea la cele viitoare, la eshaton.

Frescele bisericilor (fig. 21) exprimă această credință și viață a Bisericii, împlinind atât *funcția anamnetică*, cât și pe *cea eshatologică*. Acestea sunt cu atât mai vizibile în cazul Suceviței, unde, prin introducerea în spațiile centrale a unor icoane inspirate din iconografia euharistică, este accentuată clar atât dimensiunea euharistică, cât și cea eshatologică a Bisericii. Dacă programele iconografice de până atunci poziționează *Cincizecimea și Răstignirea* – care accentuează evenimentele mântuitoare ale trecutului – în spațiile respective, prin înnoirile aduse (*Unule Născut, De Tine se bucură*), în care este vizibilă sinaxa Bisericii, pictorul de la Sucevița accentuează viitorul eshatologic și participarea prezentă a comunității bisericesc-euharistice la acest viitor, la sinaxa *întregii* Biserici.

În sprijinul aceleiași erminii vine și icoana Sfintei Liturghii, din partea de jos a peretelui de vest al naosului (fig. 22). Această reprezentare este cu totul

²¹ Vezi: *Liturghier*, pp. 217-219.

²² Vezi Ιωάννης ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Αθήνα, 1994, pp. 112-113.

neobișnuită, atât din punct de vedere al conținutului, cât și al poziției în spațiu pe care o ocupă. Alături de Sfânta Treime – Care slujește Liturghia înconjurată de heruvimi, serafimi, Sf. Arhangheli Mihail și Gavriil, Maica Domnului, Sf. Pr. Ioan Botezătorul și Sf. Ier. Nicolae –, sunt iconizați mitropolitul Grigore Movilă și Voievodul Ieremia Movilă, ctitorii bisericii. Prezența lor în naos, în icoana slujbei Sfintei Liturghii, are în vedere participarea lor directă la Liturghia veșnică, de dincolo de timp, la eshaton.

În afară de diferențele notate, cele trei zone iconografice ale naosului au în comun un element foarte important: în toate icoanele care compun aceste trei fraze iconografice este iconizat chipul lui Hristos. Nu am observat nicio excepție, nicio icoană în care chipul lui Hristos să nu fie prezent nemijlocit. Persoana Mântuitorului este redată în toate metopele *Ciclului Genezei*, în toate metopele *Ciclului Noului Testament*, cât și în toate icoanele iconografice din bolțile naosului. În plus, chipul lui Hristos nu lipsește din metopele iconizate în zona inferioară a pereților (fig. 23). Spre exemplu, în naos sunt iconizați patru sfinți în picioare: *Sf. Constantin și Elena*, *Sf. Gheorghe* și *Sf. Ioan cel Nou* compuși în două metope. Chiar și în aceste icoane separate pictorul adaugă chipul lui Hristos pictat în partea de sus a imaginii. Acest amănunt iconografic ne îndreptățește să vorbim, cu referire la perspectiva teologică a pictorului, de o *lectură hristocentrică a istoriei*. Avem o iconizare absolută a adevărului biblic: «toate printr-Însul s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut» (*In* 1, 3). Marele teolog al sec. al XX-lea, Păr. Dumitru Stăniloae, propune în scrierile sale înțelegerea întregii iconomii mântuitoare în *cheia dragostei* pe care Dumnezeu o are pentru om. Potrivit lui, lumea și istoria sunt darul dragostei lui Dumnezeu pentru om, iar întruparea Fiului reprezintă cea mai înaltă expresie a acesteia. Finalitatea existenței umane este dată de *întâlnirea lui Dumnezeu*.

În sprijinul acestei erminii adăugăm aici un argument foarte important. În perioada la care ne referim, cu începere din sec. al XIV-lea și până în sec. al XVII-lea, viața bisericească din Moldova a fost caracterizată de spiritualitatea isihastă a Părinților niptici²³. De la eremiții pădurilor sălbatice din munții Carpați și până la voievozii Țărilor Române descoperim o *activă viață duhovnicească în spirit isihast*. Așa cum se cunoaște, viața niptic-isihastă este concentrată pe realizarea dialogului real, prezent, dintre om și Dumnezeu. Acest dialog este înțeles ca o comuniune, ca o împărtășire substanțială reală și directă a omului cu harul lui Dumnezeu, care merge până la unire cu Acesta. Sunt bine-cunoscute istorisirile din *Viețile Sfinților*, în care aceștia mărturisesc experiența reală, nemijlocită a harului dumnezeiesc, în special prin rugăciune. Așadar, se poate vorbi de o *eshatologie niptică*, despre o trăire a eshatonului, despre pre-gustarea Împărăției în prezentul personal, prin împărtășirea de harul Lui Dumnezeu ca rod al rugăciunii.

²³ Vezi: Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Din istoria isihasmului în ortodoxia română”, în: *Filocalia*, vol. VIII, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 553-643.

Plinind viziunea hristocentrică asupra istoriei, notată mai sus, pictorul Suceviței propune *privitorului* o înțelegere a istoriei, respectiv a iconografiei naosului, dintr-o dublă perspectivă: pe de o parte, a eshatologiei euharistice – a comuniunii dintre om și Dumnezeu prin Sfânta Euharistie și a eshatologiei niptice –, pe de altă parte, a comuniunii dintre om și Dumnezeu prin experiența reală, nemijlocită ca rod al rugăciunii isihaste (fig. 24). Pentru o evaluare corectă a ansamblului mural de la Sucevița trebuie să luăm în considerare și faptul că la realizarea acestui îndrăzneț ansamblu bisericesc au conlucrat cele mai importante figuri ale vieții bisericești și politice ale vremii: mitropolitul Gheorghe Movilă și fratele său, Ieremia Movilă, voievodul Moldovei. În această ordine de idei, dacă programul iconografic al Suceviței constituie o *înnoire îndrăzneță fundamentată pe o viață bisericească și o teologie înfloritoare*, acest fapt are loc la nivelul oficial al Bisericii și al puterii politice.

O altă mențiune importantă se referă la relația în care se așază pictorul Suceviței cu tradiția, atât cu cea locală, în mod particular, cât și cu cea răsăriteană, bizantină, în mod general. Am notat deja faptul că pictorul Suceviței preia *nenumărate elemente plastice și soluții compoziționale* din tradiția care îl precedă. Istoricii consemnează legături strânse între frescele de la Sucevița și monumente din Țara Românească (Sf. Nicolae Domnesc), Grecia (Mistra, Sf. Munte – Mănăstirea Marea Lavră) și Constantinopol (Mănăstirea Chora) (fig. 25). Cel mai elocvent exemplu în acest sens îl constituie însă legătura dintre frescele din naosul Suceviței și icoanele rusești, pe care le-au avut într-adevăr ca model. Asemănarea este atât de mare, încât am putea fi tentați să credem că pictorul Suceviței a avut modelul în fața ochilor, atunci când a *redactat* varianta sa. Putem merge până acolo încât să afirmăm că pictorul a *copiat* modelul rusesc, întrucât a adus în varianta sa prea puține modificări față de prototip.

Credem însă că aceste *împrumuturi*, mai mult sau mai puțin vizibile, au avut rolul de oferi pictorului *material iconic* capabil să exprime și să accentueze noi sensuri. Tocmai de aceea, în frescele Suceviței, modificările aduse față de modele sunt minimale și urmăresc doar să conserve *unitatea de concepție plastică a ansamblului*. Dorim să subliniem, pentru pictorii bisericești de astăzi, faptul că, deși pictorul Suceviței se prezintă ca un *strălucit mânăitor al instrumentarului plastic* și un *desăvârșit dirijor al ansamblului mural*, el își fundamentează actul artistic pe *nevoia de a plini funcționalitatea imaginii*, lucrarea ei în spațiul liturgic, și nu pe evidențierea propriei personalități artistice. Acțiunile plastice ale unui pictor bisericesc nu pot fi axate pe nevoia creării unei imagini noi, care să-i reprezinte personalitatea artistică, ci pe necesitatea realizării unei imagini sau a unui ansamblu mural cu o cât mai potrivită funcționalitate liturgică. Pe de altă parte, în acea perioadă, pictura Suceviței însemna un decisiv pas înainte, o depășire a moștenirii iconografiei bisericești locale și universale. Acest pas înainte ar fi putut reprezenta o nouă etapă în evoluția programului iconografic de tradiție bizantină, dacă condițiile istorice ar fi permis *continuarea* evoluției începute în vremea Sf. Ștefan cel Mare. Din păcate, perioada de înflorire a icono-

grafiei murale moldovenești se încheie cu ansamblul pictural de la Sucevița, minunata *așezare iconografică* din naosul acestei frumoase ctitorii fiind după aceea dată uitării.

Summary: Medieval Moldavian churches: Iconographic program and liturgical functionality

The walls of our churches are painted on the inside and at times on the outside as well, rigorously adhering to prescribed rules in the arrangement of iconographic themes. In the early Christian centuries, worship places used to be scarcely adorned. However, as the Church Fathers explained the doctrine and thus clarified the contents of liturgical life, church iconography evolved and the original few pictures turned into a complex iconographic program, covering the entire surface of the walls. The present study, focusing on the iconography within the nave and the altar apse, aims to demonstrate that the arrangement of themes along the walls goes beyond the pictorial preferences of the iconographer and serves the liturgical function of the church. Far from complying with rigid rules that allow no changes, the iconographic program is a living reality, in direct relation to the ecclesial community and its liturgical life.

Based on the common perception of the emperors' portraits in Byzantium, where the presence of an image was tantamount to the presence of the prototype, our study approaches the iconographic program from the standpoint of the faithful, who turn from mere viewers into participants in the events represented on the walls. Since the picture and, implicitly, the entire iconographic program is centered on the faithful sharing in the same space, time, and liturgical reality, the painter has to keep the viewer in mind while devising the image and indeed the whole iconographic program. This manner of composing and displaying the picture, in relation to the faithful contemplating it – present in the Byzantine art as early as the 11th century – is characteristic to the iconographic programs of all Moldavian churches dating from the 15th-16th centuries.

The study comprises two parts. The first part provides a brief overview of the iconography of medieval Moldavian monuments. It indicates the main themes and cycles that constitute the iconographic program in the nave and the holy altar, mentioning the moments when they emerge and become established. The iconographic program adorning the churches built under Stephen the Great and Petru Rareș is very clear and undergoes no significant structural alterations throughout the respective period. Metopes are placed in three areas across the walls, both in the nave and in the holy altar: standing saints are painted in the lower tier (holy martyrs in the nave, holy hierarchs in the altar); the Passions cycle occupies the middle tier; the upper tier includes liturgical themes (the Mystical Supper, the Communion of the Apostles) inside the altar and heortological themes (illustrating the great feasts of the Christological cycle) in the nave. The episodes or figures in each tier may differ slightly from one church to the next, but the contents of the theological discourse stays the same.

Alongside the inventory of iconographic themes, the first part of the study also includes a commentary on the liturgical significance of icons' arrangement on the walls. The entire iconographic ensemble conveys an image of the Church – the body of Christ. Actually, the overall Church icon integrates the images of two distinct realities that merge within the church. The saints depicted in the lower tier represent the ranks

remembered by the priest during the Proskomedie by placing the corresponding particles on the Holy Diskos. Together with the *image* of the saints, the *image* of the faithful attending the Divine Liturgy completes the *image* of Christ's Body – the Church. The icons in the upper tier are understood in the same light of the believers' participation in the events rendered iconically. The cycle of the *Passions* calls the faithful to join in the salvific events and at the same time indicates the way towards the encounter with Christ shown in the dome as Pantocrator. The medieval Moldavian iconographic program aims to transform and transfigure the faithful, making them participate in the reality of saints and the events in the history of salvation. The images turn the viewer from mere spectator, into a living component of the Eucharistic chalice.

The second part of the study starts by indicating the new iconographic themes, introduced by the founders of Sucevița Monastery into the picture adorning this medieval masterpiece. The main icons, as well as iconographic cycles, are either replaced or altered. The division into thematic iconographic areas, as we find it at Sucevița, seems to comply with the classical Byzantine formula; however, the contents of these areas is radically different from the two-century tradition of previous monuments. In the lower part, the tier of military saints is replaced with the *Genesis* cycle. In the middle tier, the *Passions* cycle is replaced by an extremely ample version of the Christological cycle. And in the upper tier, the great feasts usually represented on the vaults have been replaced with representations based on liturgical hymns: the icon of the *Crucifixion* in the southern conch of the nave was replaced with the icon *Only Begotten*, the icon of the *Pentecost* in the northern conch was replaced with the icon *What shall we call thee*, and the icon of the *Dormition of the Mother of God* on the western tympanum was replaced with the icon *All of creation rejoices in thee*. Each of the three new icons placed by the painters on the nave's vaults depict the entire synaxis of the Church triumphant. Associating the three iconographic areas with the three great stages in the history of the divine economy of salvation (as contemporary theologians divide it, into the periods of the Old Testament, the New Testament and the Church, respectively) is based on a Christocentric interpretation of history, expressed in the iconography of Sucevița. Also, both the arrangement of icons and the icon details, clearly evince a marked eschatological dimension of the mural painting at Sucevița. We believe that the presence of the Saviour in all metopes of the nave reveals the obvious influence of hesychasm, known to have existed at the time in the region. Thus, two dimensions of man's encounter with God are represented in this iconographic program. On the one hand, it renders the encounter between God and man in the Holy Eucharist; on the other hand, it attempts to express the encounter between man and God through direct experience, following the purification from vices and passions, and hesychastic prayer.

The painting of Sucevița marks a step forward in the liturgical development of the iconography of church nave and altar, endeavoring to express both Eucharistic eschatology, and neptic eschatology. The importance of such progress is emphasized by the fact that this bold iconographic choices had been authorized by the church hierarchy, in the person of metropolitan Gheorghe Movilă – the founder of the monument – and enjoyed the support of secular, political hierarchy, represented by Ieremia Movilă, a co-founder and brother of the former. Another important conclusion reached by the study, concerns the attitude of medieval painters towards the creation of a new mural painting. Obviously, being original or innovating were not goals in themselves, therefore were not pursued although they were characteristic of the painting. The quality of the



Fig. 1. Mănăstirea Sucevița.

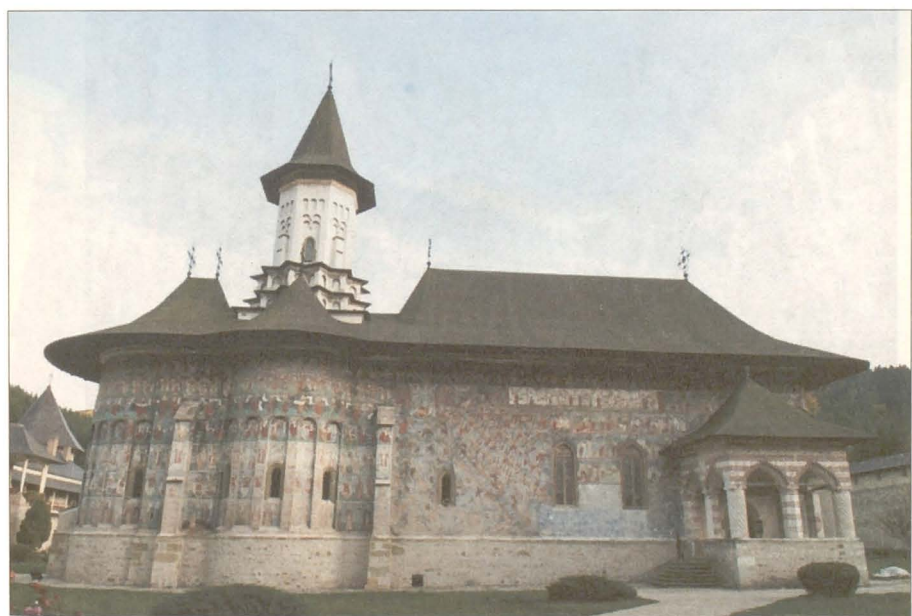


Fig. 2. Mănăstirea Sucevița, catholicon, nord.



Fig. 3. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, absida de sud.



Fig. 4. Biserica Sfânta Cruce din Pătrăuți, naos, absida de nord.



Fig. 5. Mănăstirea Sf. Ioan cel Nou de la Suceava,
catholicon, naos, absida de nord.

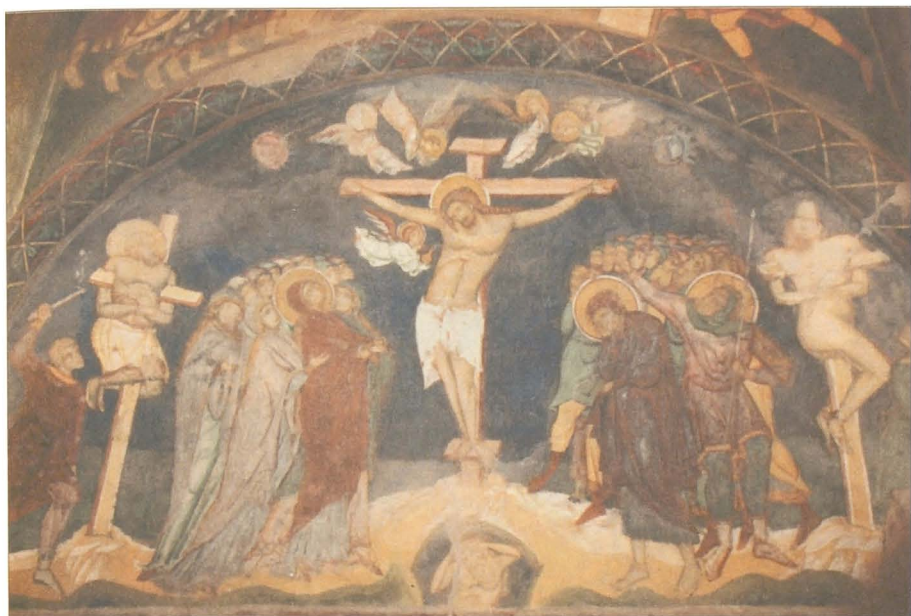


Fig. 6. Biserica din satul Arbore, naos, *Răstignirea Domnului*.



Fig. 7. Mănăstirea Proboata, catolicon, absida de nord, *Răstignirea Domnului*.



Fig. 8. Mănăstirea Sf. Ioan cel Nou de la Suceava, catholicon, naos, absida de sud, *Cincizecimea*.



Fig. 9. Mănăstirea Moldovița, catholicon, naos, absida de nord, *Cincizecimea*.



Fig. 10. Mănăstirea Moldovița, catholicon, naos, absida de nord, *Răstignirea Domnului*.



Fig. 11. Biserica Sfântului Grigorie Palama, Campusul Universității Politehnice, București.



Fig. 12. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos.



Fig. 13. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, ciclul *Genezei*.



Fig. 14. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, peretele de sud.



Fig. 15. Mănăstirea Sucevița, catholicon, turla.



Fig. 16. Mănăstirea Sucevița, catholicicon, naos, absida de sud,
Unule Născut.

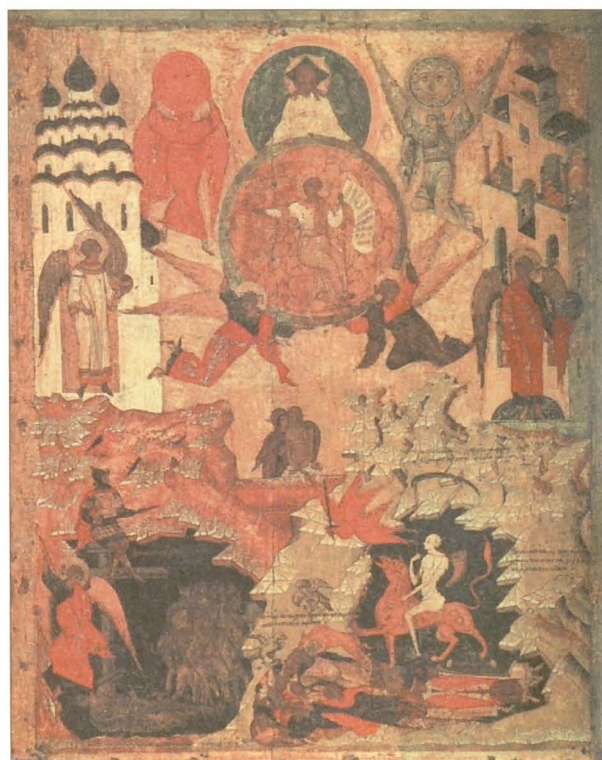


Fig. 17. *Unule Născut*, icoană rusească în patru părți, Kremlinul



Fig. 18. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, absida de nord, *Cum Te vom numi*.

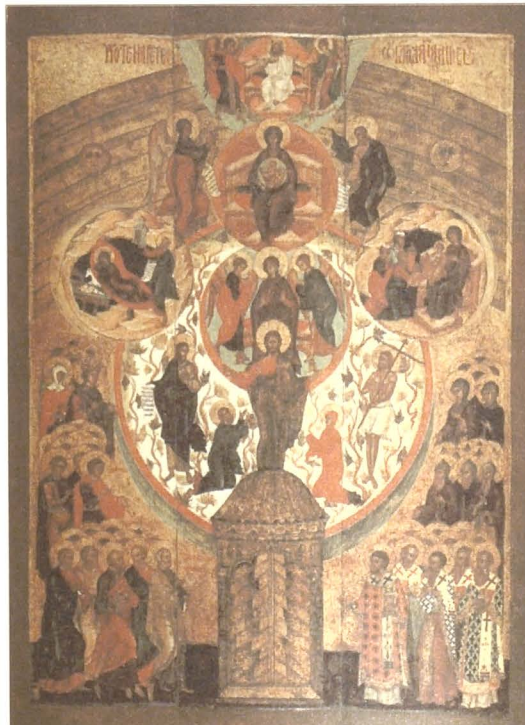


Fig. 19. *Cum Te vom numi*, icoană rusească sec. XVI.



Fig. 20. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, absida de nord.



Fig. 21. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, absida de sud.



Fig. 22. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, peretele de vest, *Sfânta Liturghie.*



Fig. 23. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, portretul votiv.



Fig. 24. Mănăstirea Sucevița, catholicon, naos, Sf. M. Mc. Gheorghe și Sf. Mc. Ioan cel Nou de la Suceava.

Fig. 25. Mănăstirea Sucevița, catholicon, exterior peretele de nord, Scara Sf. Ioan.



iconographic expression of the thematic-theological discourse, clearly derived from the collaboration and joint efforts of theologian founders and painters, while the rationale underlying the iconographic program was exclusively liturgical.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Oana-Mădălina POPESCU

Institutul de Istorie „Nicolae Iorga” din București – Academia Română

**COMPLETĂRI LA ISTORIA MĂNĂSTIRII RADU-VODĂ
DIN BUCUREȘTI. REFERATUL PR. NICULAE ȘERBĂ-
NESCU, ADRESAT PATRIARHULUI JUSTINIAN MARINA,
ÎN LEGĂTURĂ CU SĂPĂTURILE ARHEOLOGICE DIN
INTERIORUL BISERICII**

Keywords: *Radu-Vodă Monastery, Justinian Marina,
archaeological excavations.*

Abstract

În cele ce urmează redăm integral textul referatului preotului profesor Nicolae Șerbănescu adresat patriarhului Justinian Marina cu privire la săpăturile arheologice din interiorul bisericii Mănăstirii Radu-Vodă din București, cercetări întreprinse în vara anului 1954 la care, ca delegat al Patriarhiei Române, a asistat personal. Subliniem importanța documentului, care, având la bază concluziile arheologilor și prezența personală a autorului referatului la fața locului, sugerează existența, în cuprinsul actualei biserici, a unui lăcaș de cult anterior celui ridicat de Alexandru al II-lea Mircea la mijlocul veacului al XVI-lea, confirmând, așadar, izvoarele istorice scrise. Totodată, s-a adevărit și pe cale arheologică că Radu Mihnea a construit biserica sa pe vechile temelii ale bisericii lui Alexandru al II-lea Mircea, fapt cunoscut din documentele vremii.

La 31 mart. 1955, preotul profesor Nicolae Șerbănescu înainta patriarhului Justinian Marina, care îl delegase, prin ordinul 453 din 9 aug. 1954, să asiste la cercetările arheologice din interiorul bisericii Mănăstirii Radu-Vodă din București, un referat asupra săpăturilor efectuate. Acestea, așa cum aflăm din document, fuseseră inițiate în 1953 de către Academia Republicii Populare Române, prin Muzeul de Antichități, și se desfășuraseră, într-o primă fază, în afara bisericii. Ulterior, s-a cerut, prin Ministerul Cultelor, aprobarea Patriarhiei de a fi continuate cercetările și în interiorul bisericii. Pentru supravegherea lucrărilor, au fost trimiși la fața locului, din partea Patriarhiei, preotul Șerbănescu, autorul referatului, și diacon profesor Gheorghe Moisescu, responsabil de șantier fiind Vlad Zirra. În paginile de față redăm textul integral al referatului, așa cum se păstrează în formă dactilografiată la Serviciul Municipiului București al Arhivelor Naționale, în fondul Mitropolia Ungrovlahiei – Arhiepiscopia Bucureștilor,

sub cota 92/1955¹, dosarul având însă și o altă cotă, 4470, întrucât fusese anterior deținut de Arhiepiscopie.

Înainte de prezentarea textului, menționăm că unele date despre săpăturile efectuate în 1953-1954 la Mănăstirea Radu-Vodă, mai ales cele din exteriorul bisericii, precum și importante concluzii la care s-a ajuns în urma analizei informațiilor arheologice au fost publicate de-a lungul vremii în reviste de specialitate de Ion Ionașcu², Vlad Zirra³ și Panait I. Panait⁴. Contribuții substanțiale, mai ales în planul restaurării, a adus Ștefan Balș⁵ după campania de cercetări arheologice din anii 1965-1966, inițiată de patriarhul Justinian Marina în vederea restaurării bisericii. Gheorghe I. Cantacuzino⁶, pe baza sondajelor realizate în anul 1965, în locurile rămase necercetate în campania din 1953-1954, a făcut unele observații asupra pridvorului bisericii. Ca o valoroasă completare a informațiilor publicate de autorii menționați mai sus referitoare la cercetările arheologice de la Mănăstirea Radu-Vodă din București, redăm în continuare textul complet al referatului preotului Nicolae Șerbănescu asupra săpăturilor arheologice din 1954 din interiorul bisericii, la care a asistat personal, ca delegat al Patriarhiei Române. Dincolo de datele strict tehnice pe care le cuprinde, documentul este important pentru istoricul Mănăstirii Radu-Vodă, deoarece confirmă, pe cale arheologică, unele informații cuprinse în hrisoave, întregind cunoștințele despre acest așezământ monahal.

Referatul, care are pe prima pagină semnătura autografă a patriarhului, iar pe ultima, semnătura autografă a autorului, ambele în cerneală albastră, se întinde pe 18 pagini dactilografiate și este însoțit de planuri și fotografii din timpul săpăturilor, acestea având rolul de a ilustra și exemplifica cele expuse în text, unde se face trimitere la ele. Autorul și-a structurat informația în mai multe părți, prezentând, la început, un scurt istoric al Mănăstirii Radu-Vodă, cu trimitere la câteva documente de cancelarie din veacul al XVII-lea, apoi a expus succint rezultatul cercetărilor efectuate în 1953 în exteriorul bisericii, pentru ca, în final, să redea pe larg săpăturile arheologice din 1954, realizate în interiorul bisericii, la care a asistat personal. Informațiile de natură arheologică sunt preluate, așa

¹ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*.

² Ion IONAȘCU, „Săpăturile arheologice din sectorul Radu-Vodă”, în: *București. Rezultatele săpăturilor arheologice și ale cercetărilor istorice din anul 1953*, Ed. Academiei, București, 1954, pp. 132-182.

³ Ion IONAȘCU, Vlad ZIRRA, „Mănăstirea Radu-Vodă”, în: Ion IONAȘCU, *Bucureștii de odinioară în lumina săpăturilor arheologice* București, Ed. Științifică, 1959, pp. 51-78.

⁴ Panait I. PANAIT, „Dezvoltarea cercetărilor arheologice medievale la București (1953-1971)”, în: *București. Materiale de Istorie și Muzeografie*, 9 (1972), p. 102.

⁵ Ștefan BALȘ, „Restaurarea Bisericii Radu-Vodă din București”, în: *Revista Muzeelor și Monumentelor. Monumente Istorice și de Artă*, 44 (1975), 1, pp. 45-52.

⁶ Gheorghe I. CANTACUZINO, „Observații arheologice privind pridvorul bisericii Radu-Vodă din București”, în: *Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice*, 12-16 (2001-2005), pp. 55-63.

cum afirmă însuși autorul, „după mărturia responsabilului șantierului”⁷, anume V. Zirra. Acest fapt este important, deoarece concluziile la care s-a ajuns pornind de la cercetările arheologice au la bază observațiile unor specialiști, ale unei echipe de arheologi condusă de renumitul Vlad Zirra și au fost prezentate apoi de un istoric, care le-a întregit cu alte tipuri de izvoare și cu lucrări de istoriografie. Ca șef de șantier, V. Zirra a întocmit, la rândul său, un material asupra desfășurării săpăturii, pe care l-a folosit autorul referatului, citându-l pe Zirra, pentru a prezenta patriarhului date strict tehnice. Textul arheologilor se păstrează actualmente în arhiva Institutului Național al Patrimoniului⁸.

În istoricul mănăstirii, profesorul N. Șerbănescu a punctat principalele etape de construcție ale acestui sfânt lăcaș, așa cum ele erau reflectate în izvoarele scrise. A arătat, așadar, că prima biserică a fost ridicată de Alexandru al II-lea Mircea, domnul Țării Românești, probabil pe un mai vechi așezământ, căci un act din 31 dec. 1616⁹ de la Alexandru Iliăș amintea că Alexandru al II-lea a înnoit și zidit din temelie mănăstirea. Aceasta a fost finalizată și zugrăvită de Mihnea Turcitul, dar a fost distrusă la scurt timp, în 1595, de oștile lui Sinan-Pașa, care au aruncat în aer mănăstirea. Ulterior, Radu Mihnea reclădește mănăstirea pe vechile temelii, așa cum arată un act din 15 ian. 1615¹⁰, și o închină Mănăstirii Iviron din Sfântul Munte, iar Alexandru Coconul zugrăvește noua biserică. După aceste precizări, cu enumerarea ctitorilor și etapele de construcție, autorul amintește de Mihnea al III-lea și Constantin Mavrocordat, care au locuit acolo, iar, în final, sunt prezentate câteva momente din veacul al XIX-lea, importante pentru istoricul mănăstirii: cutremurele din 1802 și 1838, funcționarea Seminarului Sfintei Mitropolii (1839-1848), repararea și repictarea bisericii în 1860-1863, ridicarea clădirii Internatului Teologic. Pentru partea istorică, autorul a citit acte de cancelarie, dar și lucrări de istoriografie având ca subiect Mănăstirea Radu-Vodă, îndeosebi pe cele semnate de Ionescu-Gion¹¹ și St. Nicolaescu¹². Această parte introductivă nu a fost concepută ca un studiu în sine, care să aducă elemente de noutate față de mai vechile lucrări istoriografice, ci a avut rolul de a puncta principalele elemente din istoricul acestui lăcaș de cult, pentru a fi înțelese mai bine datele arheologice ce urmau a fi expuse. Remarcăm însă corecta selecție a datelor și evenimentelor.

⁷ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 6.

⁸ Institutul Național al Patrimoniului, fond DMI, *Dosar 2285*.

⁹ Ion IONAȘCU et al. (eds.), *Documente privind istoria României, Veacul XVII, B. Țara Românească*, vol. III (1616-1620), Ed. Academiei, București, 1951, pp. 77-80.

¹⁰ Ion IONAȘCU et al. (eds.), *Documente privind istoria României, Veacul XVII, B. Țara Românească*, vol. II (1611-1615), Ed. Academiei, București, 1951, pp. 354-356.

¹¹ Gheorghe IONNESCU-GION, *Istoria Bucureștilor*, Stabilimentul Grafic I.V. Socec, București, 1899.

¹² Stoica NICOLAESCU, *Istoricul Mănăstirii Sfânta Treime (Radul Vodă) din București*, Institutul de Arte Grafice Tirajul, București, 1939 (extras din revista *Bucureștii*, [1937], 1-2, pp. 115-128).

Tot pe scurt sunt prezentate și săpăturile din vara anului 1953 efectuate pe colina de la Radu-Vodă, în afara bisericii, lucrări care au scos la iveală mai multe suprapuneri de locuiri, cea mai veche fiind din epoca bronzului și aparținând culturii Glina III. În partea de est a bisericii, s-a descoperit un cimitir creștin din sec. al XVI-lea, precum și numeroase urme din fortificația lui Sinan-Pașa din 1595 și urmele unui incendiu, concluzia arheologilor, expusă de autor, fiind că „săpăturile de pe deal au confirmat în totul evenimentele de la sfârșitul sec. al XVI-lea cunoscute deja din izvoarele scrise”¹³, anume cele referitoare la momentul distrugerii mănăstirii în 1595. Concluziile cercetărilor din 1953 au fost, ulterior, publicate pe larg de I. Ionașcu și V. Zirra.

Mult mai detaliat, în comparație cu datele prezentate anterior, sunt redată de Pr. N. Șerbănescu săpăturile din vara anului 1954, de data aceasta din interiorul bisericii Mănăstirii, acestea fiind expuse pe 13 pagini (pp. 5-18). Aflăm că, sub supravegherea delegaților Patriarhiei – preotul N. Șerbănescu și diaconul Gh. Moiescu –, V. Zirra a condus șantierul din biserică, unde au săpat soldați care au arătat „destul respect față de sfântul lăcaș”¹⁴, de față fiind și studenți de la Facultatea de Istorie. Suprafața săpată a fost de 137,20 m², iar modalitatea de lucru a constat în efectuarea unui șanț de-a lungul bisericii, de la ușa de intrare până la ușile împărătești, iar, perpendicular pe acesta, s-au deschis alte șanțuri mai mici și casete de urmărire a complexelor apărute.

Conform datelor arheologilor, expuse de V. Zirra și preluate de profesorul N. Șerbănescu, aflăm că au fost scoase la iveală trei pavaje ale bisericii aparținând sec. al XVI-lea, al XVII-lea și al XIX-lea și – ceea ce este mai interesant – urme care arată că în interiorul bisericii actuale a existat, înainte de ctitoria lui Alexandru al II-lea Mircea, o altă construcție, lucrată din lemn și căptușită cu chirpici, cel mai probabil o biserică¹⁵, ceea ce confirmă informația din documentul din 31 dec. 1616. Totodată, din analiza temeliiilor celor două biserici succesive ale lui Alexandru al II-lea Mircea și Radu Mihnea, s-a constatat că aceasta din urmă s-a ridicat pe temeliiile lăcașului lui Alexandru al II-lea Mircea¹⁶, fapt cunoscut din izvoarele scrise și dovedit acum și pe cale arheologică. Verificarea acestei informații – ridicarea bisericii din veacul al XVII-lea pe vechile temelii ale bisericii din sec. al XVI-lea – fusese unul dintre obiectivele prioritare ale campaniei de săpături din 1954, fiind amintit de I. Ionașcu, care, publicând rezultatele săpăturilor din 1953 din exteriorul bisericii, notase că: „Rezultă că noua zidire a

¹³ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 4.

¹⁴ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 5.

¹⁵ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 9.

¹⁶ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 12.

urmat întocmai planul lăcaşului din sec. al XVI-lea, ceea ce urmează a fi verificat arheologic prin săpăturile din 1954¹⁷.

Sunt amintite apoi de autorul referatului și câteva pietre de mormânt din biserică, datând din veacurile XVI-XIX, precum și alte morminte descoperite cu prilejul noilor săpături. Cercetările au arătat că mormintele mai fuseseră deschise anterior, unele prezentând urme de înhumări suprapuse; nu s-au descoperit schelete întregi. După încheierea săpăturilor din biserică, s-a trecut la cercetarea pridvorului. Concluzia a fost că temelia bisericii se termină la peretele dintre pronaos și pridvor, iar pridvorul are temelia sa proprie, fiind datat în veacul al XVIII-lea, construcția acestuia realizându-se, probabil, după cutremurul din 1738¹⁸.

La final, profesorul N. Șerbănescu amintește de unele obiecții făcute de arhitectul I. Paraschivescu, delegatul Sfintei Arhiepiscopii, cu ocazia recepției lucrărilor de reparație în data de 10 dec. 1954, reparații survenite în urma stricăciunilor provocate bisericii cu ocazia săpăturilor¹⁹. Aceste obiecții ale arhitectului Paraschivescu, pe care autorul referatului le consideră îndreptățite, sunt completate de următoarele recomandări pentru viitoare săpături arheologice în lăcașuri de cult: acestea să fie făcute numai cu încuviințarea Sfintei Patriarhii și în prezența unor reprezentanți ai săi, să fie realizate doar în acele locuri unde se presupune că se pot descoperi urme importante, căci, altfel, se deteriorează inutil bisericile, să se impună reparații care să înlăture eventualele stricăciuni provocate de săpături²⁰. Concluzia campaniei de cercetări arheologice din 1954 este că săpăturile, deși nu au scos la iveală complexe spectaculoase, au confirmat izvoarele scrise, fapt important pentru stabilirea etapelor de construcție a mănăstirii, și au furnizat informații importante privind arhitectura monumentului de cult.

La finalul textului, autorul a anexat numeroase planuri și fotografii din timpul săpăturilor arheologice, precum: șanțul vest-est deschis pe colina Radu-Vodă și prin biserică (fig. 1a și 1b), șanțul deschis în strana dreaptă (fig. 2), plan cu suprafețele săpate în biserică în 1954 (fig. 2bis), șanțul deschis în strana dreaptă, cu observarea dalajului din sec. al XVII-lea și, sub el, a celui din sec. al XVI-lea (fig. 4), profilul șanțului principal din biserică, cu straturile de locuire și de pământ (fig. 3), dalajul din sec. al XVII-lea (fig. 5), un mormânt din prima jumătate a sec. al XVI-lea (fig. 6), o secțiune prin temelia bisericii din sec. al XVI-lea (fig. 10), planul detaliat al șantierului arheologic Radu-Vodă din 1953-1954, cel care avea să fie ulterior publicat și de I. Ionașcu.

¹⁷ Ion IONAȘCU, „Săpăturile arheologice din sectorul Radu-Vodă”, în: *București. Rezultatele săpăturilor arheologice și ale cercetărilor istorice din anul 1953*, Ed. Academiei, București, 1954, p. 152.

¹⁸ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 15.

¹⁹ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 16.

²⁰ Arhivele Naționale – Serviciul Municipiului București, Mitropolia Ungrovlahiei, *Dosar 92/1955*, p. 17.

Referatul, datat 31 mart. 1955, a fost lecturat de către patriarhul Justinian Marina, care a recomandat, la 11 mai 1955, anexarea lui la dosarul Mănăstirii Radu-Vodă de la departamentul Arhive-documente, precum arată notița de pe prima pagină, însoțită de semnătura autografă a patriarhului. Menționăm în acest context că patriarhul Justinian Marina, căruia îi era adresat acest referat, s-a implicat în restaurarea Mănăstirii Radu-Vodă, a inițiat în anii 1965-1966 noi săpături arheologice și a susținut refacerea bisericii, așa cum sublinia recent Arhimandritul Policarp Chițulescu: „Prin osărdia Fericitului Patriarh Justinian, biserica a fost restaurată arhitectural între 1968-1973, aducându-se la forma inițială”²¹. Pentru grija și dragostea arătate acestui sfânt lăcaș, patriarhul este numărat între ctitorii mănăstirii și este îngropat în partea stângă a naosului: „în nișa de vizavi de mormântul domnitorului Radu, și-a pregătit locaș de veci cel care a rectitorit mănăstirea, adormitul întru fericire Patriarh Justinian Marina. Mormântul este îmbrăcat în marmură alba, sculptată cu mult gust de arhitectul C. Joja”²².

Referat²³

31 mart. 1955

Înaltpreasfințite Stăpâne,

Potrivit ordinului Înaltpreasfințitei Voastre nr. 453 din 9 aug. 1954, am fost delegat să asist la săpăturile arheologice ce se făceau în acel moment la străvechea mănăstire Radu-Vodă din București.

Câteva date din istoria Mănăstirii Radu-Vodă. Înainte de a arăta rezultatele date la iveală de aceste săpături, voi aminti că așezământul călugăresc de la Radu-Vodă, cu hramul Sf<ânta> Treime (Sf<ânta> Troiță), a fost ridicat în a doua jumătate a sec. al XVI-lea de voievodul Țării Românești, Alexandru al II-lea, zis Oaie Seaca (1568-1577). E foarte probabil, și se pare că săpăturile confirmă aceasta, că mai înainte a fost aici o altă mănăstire, poate mai mică, al cărei început ar putea urca până în sec. al XV-lea. Că Alexandru-Vodă a preînnoit aici un mai vechi sfânt lăcaș reiese și dintr-un act din 31 dec. 1616 de la Alexandru Iliș (1616-1618), în care se

²¹ Arhim. Policarp CHIȚULESCU, *Mănăstirea Radu-Vodă*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, pp. 57-60.

²² Arhim. P. CHIȚULESCU, *Mănăstirea Radu-Vodă*, p. 48.

²³ În partea dreaptă a foii, găsim însemnarea autografă a patriarhului Justinian Marina: „11. V. 1955 – La dosarul Mănăstirii Radu-Vodă, de la Arhive-documente”, însoțită de semnătura sa. La editarea referatului, am optat pentru folosirea normelor ortografice actuale (folosirea lui *ă* în loc de *â*, de pildă *mănăstire* în loc de *mînăstire*; eliminarea lui *u* final, mai ales la verbe: *voiu* redat ca *voi*; *Înalt Prea Sfințit* a fost redat de noi ca *Inaltpreasfințit*; *voevod* a fost scris de noi *voievod*). Am intervenit față de original în redarea lunilor anului, care sunt scrise în întregime în dactiogramă, dar au fost redade prescurtat de noi pentru omogenizarea textului cu partea introductivă. Întregirile noastre au fost puse între croșete (ca în următorul exemplu: Sf<ânta> Troiță). Am redat de asemenea formele arhaice (de pildă *sondagii*, *supuind*, *e mântuit* [cu sensul terminat, finalizat]), pentru a păstra particularitățile textului.

spune că mănăstirea Radu-Vodă „a fost înnoită și zidită din temelii ei de bătrânul răposatul Alexandru Voievod”.

Data la care Alexandru-Vodă a ridicat această mănăstire nu se cunoaște cu precizie. În ultimul timp, s-au admis anii 1575-1577, adică cei din urmă ai vieții sale și de aceea, poate, el nu a putut să o termine. Lângă acest sfânt lăcaș, care era „în josul orașului București”, Alexandru Voievod a zidit și un „castel”, unde primea pe străinii cărora trebuia să le acorde audiențe.

În biserica acestei mănăstiri, încă neterminată, se îngroapă noul ctitor la 17 iun. 1577. Tot aici se înmormântează, puțin mai târziu, fiica sa, Elena, și Vlad, fiul lui Mihnea Turcitul (22 iul. 1587). Lucrul început de Alexandru Voievod e mântuit de fiul său, Mihnea Turcitul (1577-1583 și 1585-1591), care a zugrăvit biserica și i-a făcut chiliile împrejur.

Această mănăstire nu s-a păstrat însă în forma de la început, căci în anul de cumplită urgie, dar și de strălucită glorie – 1595 –, ea e ocupată de oștile lui Sinan-Pașa, care, după lupta de la Călugăreni, urmăreau pe Mihai Viteazul în retragere. Iero-diaconul Nichifor Parhasios, martor ocular, ne informează că Sinan-Pașa a fortificat această mănăstire, întărindu-o „cu palisade și cu lucrări de pământ”. Aceasta este vestita „palangă” a lui Sinan-Pașa, care a trăit multă vreme în memoria bucureștenilor.

În oct. 1595, când Sinan-Pașa, urmărit de Mihai Viteazul și Sigismund Bathory, e silit să părăsească Bucureștiul, a poruncit, înainte de plecare, „să se pună în pivnițele mănăstirii (Sf<ânta> Troiță) o mare mulțime de praf de pușcă, pe care-l acoperi cu paie, așezând un fitil lung, care să ardă cu încetul, lăsând și oameni spre a-i da foc, ca astfel, când vor intra creștinii în acel loc, mănăstirea deodată să fie zvârlită în aer cu o mare putere și dânsii să piară sub acele ruini”. Soldații împlinesc porunca vizirului și, dând foc prafului de pușcă, „au stricat și au surpat mai sus-zisa mănăstire, însă mai ales a ars de foc din cuiburile de sus până la temelii de jos. Și au ars până la temelii și toate părțile de prin-prejur, trapezăria și toate chiliile, care au fost făcute de bunicul și părintele Domniei Mele”, cum ne informează Radu Mihnea într-un hrisov din 23 febr. 1614. Și, astfel, ctitoria lui Alexandru-Vodă, căreia documente de la el și de la fiul său Mihnea îi zic și: „Sfânta și dumnezeiasca Mitropolie”, este distrusă de ostașii lui Sinan-Pașa, rămânând aici doar ruine de ziduri fumegânde și mormane de ruguri. Mihai Viteazul a voit să o refacă, însă moartea l-a surprins mai înainte de a păși la realizarea acestui plan. Mută însă pe călugării de aici la mănăstirea sa „din susul orașului București”, cu hramul Sf<ântul> Nicolae.

Vreme de peste un deceniu și jumătate, colina de la Radu-Vodă rămâne pustie. Prin anul 1613, Radu Mihnea (1611-1616), nepotul lui Alexandru-Vodă, începe a reclădi mănăstirea „pe temelii de mai întâi, cum a fost înainte vreme”, cum însuși spune într-un document din 15 ian. 1615. După noul ctitor, mănăstirea se va numi de acum înainte Radu-Vodă. În anul 1616, părăsind domnia, el întrerupe lucrul, pe care-l reluă în cea de-a doua sa domnie în Țara Românească (1620-1623). Plecând iarăși în Moldova, fiul său, Alexandru Coconul (1623-1627), mântuie de zugrăvit biserica în anul 1625.

Radu Mihnea înzestrează acest sfânt lăcaș cu multe proprietăți. La acestea, el și alții adaugă Mănăstirea Tutana din Argeș, Mănăstirea Stelea din București și Băltanii din Ilfov. Încă amintim că noul ctitor, chiar în anul 1613, o închină, cu tot avu-

tu, Mănăstirii Ivir din Sfântul Munte și că, în anul 1626, el e îngropat în partea dreaptă a bisericii, la locul rezervat ctitorilor.

În această mănăstire, în sec. al XVII-lea, erau găzduiți solii străini în trecere prin București, care, în notele lor, au lăsat uneori frumoase aprecieri asupra ei. Aceiași lucru face și diaconul Paul de Alep, care, în anul 1657, vizitându-o cu tatăl său, Patriarhul Macarie al Antiohiei, spune despre ea că „e o zidire frumoasă, cu un aspect prea plăcut. Biserica e mare și spațioasă, foarte zveltă, mult ornamentată și acoperită peste tot cu picturi”.

În anul 1658, Mihnea al III-lea Radu (1658-1659), fiul lui Radu Mihnea, face din această mănăstire reședință domnească, fortificând-o de jur-împrejur cu două ziduri de lemn, umplute la mijloc cu pământ, „ca, astfel, să se poată apăra”. Căderea acestui aventurier voievod aduce și mutarea Curții domnești de la Radu-Vodă. După opt decenii, mănăstirea este iar făcută reședință domnească, deoarece Capitala fusese pârjolită de un puternic cutremur, cel din 31 mai 1738, căruia îi urmase o groaznică ciumă. Aceste calamități silesc pe voievodul Constantin Mavrocordat (1735-1741) să se mute la „Mănăstirea Radu-Vodă, care servi, în același timp, de Palat și ca loc de adunare pentru boieri”.

Cutremurul din 14 oct. 1802 îi dăărămă turnul de la intrare, care e refăcut apoi de egumenul Ignatie în anul 1804. Celălalt mare cutremur din 24 ian. 1838 i-a pricinuit stricăciuni însemnate, mai ales la turle. Un an mai apoi – 1839 – se dăărămă zidul cel mare ce înconjură mănăstirea și care-i da înfățișare de cetate și apoi se mută în acest sfânt lăcaș Seminarul Sf<inte> Mitropolii, rămânând aici până în anul 1848. Stricăciunile cauzate de cutremurele din secolul trecut crescând, pe la anul 1860, s-a simțit nevoia unei reparații a bisericii, care s-a și făcut. Cu acest prilej, s-a dat jos fresca din sec. al XVII-lea și, în anul 1863, s-a zugrăvit din nou toată biserica în ulei de pictorul C. Lecca, în genul nou al lui Gh. Tătărescu. Din turle n-a mai rămas decât patul celeia de deasupra sânelui; s-au făcut adaosuri la pridvor și ferestre. În lăuntru s-a pus pardoseală nouă de plăci de marmoră. În anul 1875, se încuviințează dăărămarea, „prin licitație, a construcțiilor cu două etaje de la Radu-Vodă, rămânând turnul și chiliile cu un etaj”. După dăărămarea acestora, a urmat, prin anii 1893-1894, ridicarea, în partea de sud, a unei clădiri moderne în care s-a instalat Internatul Teologic.

Ca încheiere, amintim că, dintre Egumenii de la Radu-Vodă, a ieșit, în sec. al XVII-lea, un mitropolit al Țării Românești, Dionisie, și că, în lăuntru bisericii, se găsesc astăzi pietrele a 24 de morminte, cu inscripții frumos sculptate.

Săpăturile din vara anului 1953. În vara anului 1953, Academia Republicii Populare Române, prin Muzeul Național de Antichități, a început să facă săpături arheologice pe dealul de la Radu-Vodă, având menirea „să urmărească viața și dezvoltarea societății omenești în Capitala Patriei noastre din cele mai vechi timpuri până azi”. Săpăturile au scos la iveală mai multe suprapuneri de locuiri. Cea mai veche se situează în perioada de început a epocii bronzului și aparține culturii numită Glina III. A doua locuire aparține fazei de sfârșit a orânduirii comunei primitive, corespunzătoare uneori, la noi, orânduirii sclavagiste. Din această perioadă s-au surprins resturi materiale cu caracter geto-dac.

Cea de-a treia locuire aparține perioadei de trecere spre feudalism, care începe din sec. al IV-lea și merge până prin sec. X-XI d.Hr. Din acest din urmă timp și

până în sec. al XV-lea, nu s-au surprins pe deal resturi de așezare umană. Plecând din acest veac, încep să apară urme de așezări. Într-un mormânt s-a găsit o monedă din anii 1450-1451²⁴. Din sec. al XVI-lea, s-au găsit resturi de zidării și morminte, precum și bogate urme de locuire, mai ales din a doua jumătate a secolului, când Alexandru-Vodă, precum s-a arătat, a preînnoit lăcașul de cuvioșie de pe colină. În partea de răsărit a bisericii, cu orientarea spre biserica Bucur, s-a descoperit un bogat cimitir creștin. Multe din morminte „au gropile săpate din nivelul de locuire al sec. al XVI-lea și se adâncesc în pământul viu”. Unele dintre ele sunt „sigilate” de o bandă de arsură rămasă în urma incendiului din octombrie 1595, iar altele sunt acoperite de ziduri mai târzii.

În sfârșit, amintim că săpăturile de pe deal au confirmat întru totul evenimentele de la sfârșitul sec. al XVI-lea cunoscute deja din izvoarele scrise. S-au descoperit numeroase urme din fortificația făcută pe colină de Sinan-Pașa în 1595. S-a aflat, de pildă, șanțul de apărare care înconjură dealul și care se adâncea în nisipul terasei. Pe muchia dealului s-au găsit resturi din bulumacii de stejar din gardul de apărare. S-au găsit, de asemenea, resturi din parii ce îndiguiau șanțul de apărare, înfipti în terasa nivelului apei Dâmboviței. Amintim iarăși că, pe tot dealul unde s-au făcut sondaje, s-a dat de banda de arsură provocată de incendiul din 1595. Această bandă acoperă pretutindeni stratul sec. al XVI-lea. În sfârșit, menționăm că, în partea de nord a bisericii, s-a dat de conturul unei gropi imense, care a fost făcută, poate, în 1595, când s-a luat pământ de aici și s-a pus în spatele și între gardurile de apărare. În afară de aceasta, în straturile de pământ s-au găsit resturi de ceramică, monede ungurești (din sec. XVI-XVII) și turcești (sec. al XVII-lea), resturi de obiecte²⁵ casnice, iar în morminte, resturi de îmbrăcăminte, nasturi, bumbi, inele, copci etc.

Săpăturile arheologice din vara anului 1954. În vara anului 1954 s-au continuat săpăturile pe colină și s-a cerut, prin Ministerul Cultelor, încuviințarea Sf<intei> Patriarhii ca să se sape și interiorul bisericii. Dându-se această încuviințare, subsemnatul și cu Părintele Prof. Diacon Gh. Moisescu am fost însărcinați să asistăm la săpăturile din biserică. Acestea au început în ziua de 11 aug. 1954, după ce, mai întâi, toate obiectele din biserică, spre a nu dispăre, au fost închise în altar.

Amintim că responsabil pe teren al șantierului de săpături a fost dl Vlad Zirra, conferențiar la Universitatea „C.I. Parhon” din București. Sectorul din biserică a fost permanent supravegheat de studenții Facultății de Istorie: Cucu Rodica și Tican Ioan, iar săpăturile s-au executat de soldați care, cel puțin cei ce au săpat în biserică, au arătat destul respect față de sfântul lăcaș. Suprafața săpată în biserică a atins 137,20 m², iar pământul dislocat s-a cărat cu roabele afară, în fața bisericii.

²⁴ Această monedă se pare că a fost greșit identificată, după cum arată Gh. Mănucu-Adameșteanu, care, având în vedere criteriul numismatic, pune sub semnul întrebării existența unei biserici pe colina Radu-Vodă în sec. al XV-lea, dar nici nu o exclude ab initio. Vezi Gh. MĂNUCU-ADAMEȘTEANU, „Istoria Bucureștilor și argumentul numismatic”, în: Gh. MĂNUCU-ADAMEȘTEANU (ed.), *Monede medievale și moderne descoperite în București și în împrejurimi (sec. XIV-XIX)*, Ed. Muzeul Municipal București, București, 2005, pp. 37-38.

²⁵ Cuvânt precedat de *alte*, ulterior șters.

În marcarea terenului ce trebuia săpat în biserică, s-a ținut seama de ansamblul secțiunilor și suprafețelor deschise în exterior. S-a săpat mai întâi un șanț de-a lungul bisericii, începând de la ușa de intrare și până în fața ușilor împărătești, care, de fapt, reprezenta o unire între o secțiune centrală din sectorul de vest și alta în sectorul de est. Se brăzda astfel întreg dealul, prin mijloc, printr-un șanț pe direcția est-vest (fig. 1). Perpendicular pe acest șanț principal, s-au săpat alte șanțuri mai mici, astfel: două șanțuri în sânuri, spre cele două strane (fig. 2); două spre nișele sepulcrale din sânul bisericii; două în pronaos, spre morminte și, în sfârșit, alte două tot în pronaos, pe lângă pereții de dintr-o parte și alta a ușii de la intrare. În afară de acestea, pe partea dreaptă a șanțului principal, în pronaos, s-au mai adăugat câteva casete pentru urmărirea în întregime a complexelor apărute. De asemenea, s-au făcut săpături și în pridvor, deschizându-se un șanț în lung, continuarea celui principal din biserică, și un alt șanț perpendicular pe acesta, în partea stângă a pridvorului (fig. 2b).

Vom aminti, de asemenea, că pe suprafața săpată dalajul era din plăci de marmoră albă și vânătă în mijlocul bisericii și spre nișele sepulcrale, din blocuri de piatră de grosimi și dimensiuni diferite în sânuri și în pronaos; de gresie de proastă calitate pe lângă pereți, iar în pridvor de piatră. În timpul dislocării, câteva din dale s-au spart, iar unele s-au degradat atât de rău, încât a făcut imposibilă folosirea lor.

După mărturia responsabilului șantierului, săpăturile din biserică urmăreau:

- să găsească urme de clădire anterioare domniei lui Alexandru-Vodă, deoarece, precum s-a arătat, într-un act din 31 dec. 1616 se spune că el a înnoit acest sfânt lăcaș;
- să identifice în cuprinsul bisericii de acum prezența unui alt lăcaș mai vechi, zidit de Alexandru-Vodă prin anii 1575-1577;
- să cerceteze mormintele din secolele XVI și XVII, precum și pe al lui Radu Mihnea și, în sfârșit,
- să se vadă dacă pridvorul bisericii este construit de Radu Mihnea în prima jumătate a sec. al XVII-lea.

Din capul locului, vom spune că, în ceea ce privește istoria mănăstirii, aceste săpături nu au adus nicio completare la știrile despre acest sfânt lăcaș cunoscute deja din izvoarele scrise. Ele au confirmat însă pe multe din acestea din urmă, ceea ce este un bun câștigat.

Straturile de locuire din terenul de sub biserică. Înainte de a arăta acestea, să stăruim puțin asupra suprapunerilor de locuire aflate în terenul de sub biserică. Le vom indica începând din adâncime. S-a întâlnit mai întâi un sol viu, care constă dintr-un pământ argilos de stepă. Peste el, se suprapune direct locuirea dacică, determinată pretutindeni în săpăturile exterioare. Nediferențiat de acest nivel, se adaugă, la partea superioară a stratului, și elemente de cultură materială din sec. al IV-lea d.Hr., care au fost identificate iarăși prin locuințe și gropi pe toată întinderea colinei.

Deasupra acestor straturi, ce s-ar putea îngloba în civilizația tip La Tène, urmează o altă depunere de culoare castanie închisă, bogată în resturi de chirpici, cu amprente de scânduri de lemn, carbune, cenușă și rare fragmente ceramice. Acest strat aparține unei locuiri feudale anterioare construcției lui Alexandru-Vodă (a). Peste acest nivel se întâlnește o bandă de lut steril, așezată, pe cât posibil, orizontal (b).

Deasupra acestei bande de lut, urmează succesiv umpluturile și nivelările refacerilor bisericii din sec. al XVII-lea și până azi, căci biserica lui Radu Mihnea a avut un nivel de călcare mult mai înalt decât a lui Alexandru-Vodă²⁶. La aceasta s-a ajuns azvârlindu-se peste pardoseala distrusă a vechii biserici o apreciabilă cantitate de moloz cu resturi de cărămidă, care provenea, în mod sigur, chiar din zidurile bisericii lui Alexandru-Vodă distruse în oct. 1595. Peste acest moloz s-a depus un strat gros de nisip, pentru nivelare, care are deasupra o bandă îngustă de pământ negru, bine bătut. În sfârșit, ultimul strat constă iarăși dintr-un pat de moloz, în care s-au găsit și resturi de tencuială cu frescă (V. fig. 3, 3bis și 1a).

Pardoselile bisericii. Un lucru pozitiv dat la iveală de săpături sunt pavajele bisericii începând din sec. al XVI-lea și până azi. Ele au fost în număr de trei.

Primul este din sec. al XVI-lea și a aparținut bisericii lui Alexandru-Vodă. Era așezat pe banda de lut steril amintită mai sus (b), care servea de pat. Acest pavaj constă din<tr>> armătură foarte subțire de nisip și pietriș mărunț, legat cu o slabă zeamă de mortar, deasupra căreia erau fixate lespezi de piatră. Din nefericire, din această armătură nu s-au găsit decât foarte puține resturi. Ele s-au întâlnit în nișa sepulcrală nordică și în abside. Cât privește lespezile de piatră așezate peste armătură, n-au fost identificate decât într-un singur punct, în șanțul dinspre strana stângă. Se poate ca plăcile de piatră ale acestui dalaj să fi fost degradate de foc și cele ce au mai rămas să se fi folosit la noile construcții din sec. al XVII-lea (fig. 4).

Cel de-al doilea pavaj se află așezat peste o dungă de pământ negru compact, așternută pe stratul de nivelare de nisip de deasupra molozului provenit de la dărâ-marea clădirilor din sec. al XVI-lea. Acest pavaj este din sec. al XVII-lea și a aparținut dintru început bisericii reclădite de Radu Mihnea. Ea nu era de piatră, ci din cărămizi pătrate cu latura de 28 cm. Aceste cărămizi erau legate între ele cu zeamă de mortar.

Resturi din această pardoseală s-au surprins numai în nișele sepulcrale, în să-nurile stranelor și lângă solee, în fața ușilor împărătești (fig. 4). În acest din urmă loc, pavajul, precum și o piatră pusă deasupra lui erau stricate, fiind împinse în adâncime, iar cărămizile și piatra, crăpate, în mod sigur din pricina dărâmării peste ele a turlei Pantocratorului cu prilejul unuia din marile cutremure ce s-au abătut asupra Capitalei noastre (fig. 5).

Al treilea pavaj este din a doua jumătate a sec. trecut. El este așezat pe un pat de moloz și nisip. E făcut, în mijlocul bisericii, din plăci de marmoră de culoare, grosime și forme diferite, legate între ele cu zeamă de var; pe laturi și în sănurile stranelor, din blocuri diferite de piatră, dar pe lângă pereții pronaosului, din bucăți de gresie puțin rezistentă.

În legătură cu urmele unei *vechi clădiri anterioare ctitoriei lui Alexandru Voievod de la 1575-1577*, adăugăm următoarele: s-a vorbit mai sus de un strat de pământ de culoare castanie, bogat în resturi de chirpici (a), care ar putea aparține vremii feudale, pentru că este posterior așezării La Tène din sec. al IV-lea d.Hr. În același timp, el este posterior pavajului bisericii din sec. al XVI-lea. Deci, urmele de locuire din acest strat pot fi dintre secolele IV și XVI d.Hr. Acest lung spațiu de timp poate fi mai exact precizat prin cele câteva fragmente ceramice găsite în stratul în

²⁶ Ceea ce este redat cu italice a fost adăugat ulterior, peste rând.

cauză, care pot fi mult apropiate, ca factură și chip, de unele resturi de olărie descoperite, în mod destul de frecvent, în șanțurile din exterior. Cu alte cuvinte, ele pot fi datate, prin asemănare, primei jumătăți a sec. al XVI-lea și poate chiar perioadei de sfârșit a sec. precedent.

În acest strat de pământ de culoare neagră-castanie se găsesc, precum deja s-a amintit, resturi de cărbune, cenușă și uneori lostopene de chirpici bine ars. E mai mult ca sigur că acest chirpici provine de la pereții unei clădiri de lemn, acoperiți cu lut. Aceste resturi de chirpici nu s-au găsit compacte la un loc. Mai abundent apar în nișa sepulcrală nordică și în absida stranei stângi, unde el s-a păstrat în condițiuni mai clare. Chirpiciul din aceste locuri ne lasă să înțelegem că pereții clădirii se prăbușiseră în interior, poate în urma unui incendiu puternic, deoarece amprentele bănelor de lemn zăceau cu fața îmbrăcată cu lut în sus. Pe temeiul a ceea ce s-a găsit în biserică, nu se poate preciza conturul acestei clădiri (poate biserică). Menționăm că resturi de chirpici asemănător s-au găsit, în anul 1953, și într-o groapă din apropierea bisericii, care groapă, în mod sigur, era anterioară bisericii lui Alexandru-Vodă.

Acestea ne fac să conchidem că în cuprinsul bisericii actuale, cel puțin în sânul său, a existat înainte de ctitoria lui Alexandru-Vodă o altă construcție din lemn și căptușită cu chirpici. Alte indicii pentru existența acestei vechi clădiri sunt: moneda de la jumătatea sec. al XV-lea găsită într-un mormânt din partea de sud-est a colinei, precum și mormântul de lângă biserică, tăiat de un contrafort, făcut în a doua jumătate a sec. al XVI-lea (fig. 6). Aceste noi indicii ne fac să credem că presupusa clădire era o biserică, căci numai astfel se puteau îngropa lângă ea oameni. La această biserică, care poate fi de la sfârșitul sec. al XV-lea sau începutul sec. al XVI-lea, se referea poate Alexandru Iliș când, precum deja s-a arătat mai sus, la 31 dec. 1616, spunea că Alexandru-Vodă (la 1575-1577) a preînnoit mănăstirea.

Temeliile bisericii lui Alexandru-Vodă. S-a menționat mai sus că izvoarele scrise atestă că Radu Mihnea, la începutul sec. al XVII-lea, a reclădit biserica Mănăstirii Radu-Vodă pe temeliile vechii biserici a lui Alexandru-Vodă din sec. al XVI-lea. Săpăturile de acum din biserică confirmă spusa documentelor. Iată cum s-a descoperit aceasta: cupolele bisericii sunt sprijinite pe stâlpi puternici, patru din ei sunt în sân, prinși în zid, iar patru sunt în pronaos, doi încadrați în zid și doi liberi, de sine stătători. Acești stâlpi, s-a constatat, sunt legați între ei, sub pavajul bisericii, prin ziduri „de centură”, conturând câte un patruleter regulat în pronaos, neregulat în sân (fig. 7). Întrucât săpăturile au fost mai extinse în pronaos, vom arăta ce s-a găsit aici, căci aceasta este valabil și pentru zidurile de susținere a stâlpilor din sân. Incontestabil, acești stâlpi sunt din sec. al XVII-lea, căci de atunci biserica n-a mai suferit nicio refacere radicală în ceea ce privește zidurile sale. În timpul săpăturilor, s-a constatat că aceste ziduri de legătură erau fixate pe o temelie solidă, lucrată din bolovani de râu și cărămizi sparte, care erau legate cu mortar. Această temelie era mult mai lată (1,64 m) decât zidul ce susținea, care era doar de 0,90 m.

S-a observat mai apoi că, pe profilul șanțului, apar unele lentile ablongi și neregulate de pământ negru-castaniu (fig. 8). Ele erau legate direct de pragul superior al temeliilor și erau mereu pe laturile estice ale acestora. S-a văzut apoi că ele erau așezate orizontal pe pavajul din sec. al XVI-lea. S-a conchis că ele trebuiesc puse neapărat în legătură cu refacerea bisericii din sec. al XVII-lea și aceasta cu atât mai

mult cu cât ele se situau în stratul de moloz amintit mai sus (e vorba de primul strat *de moloz*²⁷, plecând din adâncime).

Însă această presupunere nu se sprijinea pe ceva sigur. Pentru aceasta, s-a întreprins săparea pe latura de est a zidurilor de legătură sub temeliiile lor, unde s-a constatat că aceste ziduri nu se sprijineau pe o singură fundație, ci pe două alăturate. Și apoi, în timp ce temelia dinspre vest se adâncea până în pământul viu, cea estică nici nu atingea stratul steril de lut, ci se oprea în cuprinsul stratului La Tène (sec. al IV-lea d.Hr.). Că nu putea fi vorba de o temelie cu trepte era evident, deoarece, la limita interioară a fundației mai puțin adânci, se putea urmări, cu ajutorul unei lame de cuțit sau cazma, că era lucrată cu totul independent de aceea alăturată, fapt de altfel confirmat și prin prezența a câtorva tiranți care se aflau în amândouă temeliiile, dar care nu aveau joncțiune între ele nici pe axul longitudinal, nici pe acela transversal.

Încă un element care face ca deosebirea între cele două temelii să apară mai distinctă este acela că, în timp ce fundația dinspre pridvor a fost așezată într-un șanț lat de 1 m, cu pereții drepți și fundul plat, săpat în pământul viu, fundația dinspre altar a fost adâncită, cum s-a spus, doar până în stratul de cultură La Tène, prin săparea unui tranșeu mult mai îngust (0,64 m), iar turnarea bolovanilor de râu și a cărămizilor sparte, legate cu mortar, s-a făcut la partea mai îngustă după ce, în prealabil, se bătuseră pe fundul tranșeului două rânduri de țaruși de lemn la distanțe egale și destul de reduse. Acești țaruși aveau menirea să ajute la rezistența temeliei, dar, în același timp, să permită ca întărirea liantului cu pietrele și cărămizile să se facă încetul cu încetul, dar durabil. Acești țaruși nu se întâlnesc sub temelia vestică. Pământul scos din tranșeul de est s-a aruncat alături, spre altar, făcând lentilele de pământ negru amintite mai sus. Peste ele s-a pus apoi, pentru ridicarea nivelului pavajului, moloz din dărâmăturile din oct. 1595.

Din analiza situației, care se repetă analog în ambele zone ale zidurilor dintre perechile de stâlpi, se poate, așadar, constata că zidurile de legătură nu stau pe o singură fundație, ci pe două și ceea ce era mai semnificativ e faptul că ele se sprijineau mai mult pe temeliiile mici decât pe cele mari. Acest fapt arată implicit că nu fundația cea mai adâncă a fost construită special pentru a suporta zidul, ci cea mai mică și mai puțin adâncă. Orice logică ne face să înțelegem că, dacă zidurile dintre stâlpi aparțineau sec. al XVII-lea, așa cum era constatat, și temeliiile care le suportau direct aparțineau implicit aceleiași epoci de construcție.

Cât privește fundațiile alăturate, nu mai rămânea nicio îndoială că nu puteau fi decât ale bisericii anterioare din sec. al XVI-lea, pentru că, de la nivelul superior al lor, se desfăcea, tot mereu spre vest, pavajul sec. al XVI-lea, care spre est, în regiunea fundațiilor din sec. al XVII-lea, era acoperit cu pământul azvârlit din groapa temeliiilor (lentilele de pământ negru, fig. 8 și 9).

Se impun următoarele constatări: în biserica din sec. al XVI-lea exista un sistem de construcție similar cu acela al stâlpilor de cupolă ai lăcașului de la 1614-1615, dar plasat cu 0,40 m mai spre vest decât acela actual (din sec. al XVII-lea).

Cupola pronaosului din sec. al XVII-lea a fost deopotrivă deplasată mai spre est cu aceeași <distanță de> 0,40 m, poate dintr-un motiv dictat de rezistența celor

²⁷ Ceea ce este redat cu italice a fost adăugat ulterior.

două cupole, așezate pe ambele unități principale ale monumentului. Din planul bisericii reiese că turla Pantocratorului nu se încadrează într-un pătrat, ci într-un trapez cu baza mare spre vest. Se poate presupune că tocmai această neregularitate de construcție a necesitat o apropiere a stâlpilor din pronaos spre naos (sân), pentru a reduce, în acest fel, defectul de construcție.

Temeliile din sec. al XVI-lea găsite în pronaos au ajutat la identificarea aceluiași tip de fundație și în sănuri²⁸, la baza zidurilor de la abside, unde, în afară de adâncimea aproximativ la fel a fundațiilor, s-a observat aceeași desfacere a pavajului sec. al XVI-lea din foaia superioară a temeliilor, precum și locurile goale ale tiranților. Or, această constatare oferea implicit conturul naosului bisericii lui Alexandru-Vodă, care a servit, așa cum era, și de temelie pentru ctitoria lui Radu Mihnea. Acest lucru s-a întâmplat, desigur, și cu temelia pronaosului. Deci, biserica lui Alexandru-Vodă stă la temelia bisericii lui Radu-Vodă. Se presupune, dar, că biserica sec. al XVI-lea avea o turlă, în timp ce a lui Radu Mihnea avea trei sau patru turle.

Să amintim că din săpăturile anului 1953 s-a văzut că zidul bisericii se sprijină pe o temelie tot de bolovani legați cu mortar, dar care temelie ieșea afară cu cca. 1,10 m față de zid (fig. 10). Acest brâu-temelie care urmărea absida altarului se prelungea spre absidele laterale, unde, la punctul de joncțiune cu acestea, se desfăcea în câte un contrafort subpământean. Descoperirile din acest an arată că <tocmai> contrafortul este tot din sec. al XVI-lea. La capătul acestor considerente, putem spune că săpăturile din biserică efectuate în acest an au confirmat știrile izvoarelor scrise că biserica lui Radu Mihnea s-a ridicat pe temeliile bisericii lui Alexandru-Vodă.

Mormintele din biserică. Se știe că în biserica fostei mănăstiri Radu-Vodă se găsesc 24 de pietre de mormânt; cele mai vechi fiind din sec. al XVI-lea, iar cea mai nouă din anul 1852. Cu excepția mormântului lui Radu Mihnea, toate celelalte pietre sunt înghemuite lângă pereții laterali ai pronaosului. Inscricțiunile pietrelor mormântale sunt uneori în limba slavă, ale altora în limba greacă, iar ale altora în limba română. În timpul săpăturilor au mai apărut și alte morminte, fără pietre însă. S-a dat și de cripte nefolosite, iar între stâlpii sudici din pronaos s-a descoperit peretele unei cripte, a cărei tencuială avea patină de vechime, care se asemăna cu cea de pe temelia sec. al XVI-lea. Se poate ca acest perete, dacă într-adevăr provine de la o criptă, să fi aparținut cândva mormântului lui Alexandru-Vodă, al cărui loc nu se știe azi în ce parte din biserică a fost.

Dintre aceste morminte, în mod deosebit atrăgeau atenția cele două din sec. al XVI-lea: al lui Vlad, fiul lui Mihnea, și al Elenei, fiica lui Alexandru-Vodă (fig. 11 și 12), precum și al lui Radu Mihnea din sec. al XVII-lea. Și toate trei au fost deschise, însă rezultatele sunt dezamăgitoare. Sub toate aceste trei pietre s-au găsit doar urme de mormânt, care constau în câteva resturi de oseminte răvășite. În alte morminte s-au găsit urme de înhumări suprapuse. Mormântul acoperit cu piatra Elenei din sec. al XVI-lea a avut boltă de cărămidă, care însă a fost spartă și mormântul răvășit și jefuit.

Amintim că piatra de mormânt a Elenei consta într-o lespede de marmoră destul de groasă care, pe muchii, avea sculptați pomi cu coroană piramidală, arbuști cu ramuri întinse și flori ca de nufăr, rozete, iar pe muchia îngustă, și două sfeșnice

²⁸ *la strană*, tăiat ulterior.

cu câte un braț (fig. 12b). Într-un singur mormânt, așezat spre stâlpul de sud-est al pronaosului, s-au găsit resturi de îmbrăcăminte brodate cu fir aurit, câțiva bumbi și un inel de aur. Nasturii hainei purtau pe ei pajura Țării Românești din vremea Regulamentului Organic. Sub osemintele sale se aflau alte două schelete etajate. Acest mormânt nu a avut deasupra piatră. Constatându-se acestea în mormintele deschise, s-a renunțat a se căuta sub celelalte pietre din pronaos. Se conchide că sub niciuna nu se află mormânt întreg și, totodată, se bănuiește că pietrele au fost așezate în aceste locuri la 1863-1864, când s-ă refăcut dalajul. Se poate ca o asemenea aranjare a pietrelor să fi fost necesităată de noile lucrări de pardosire a bisericii.

Să revenim la mormântul lui Radu-Vodă. Acesta consta dintr-un sarcofag, la exterior tencuit și închis deasupra de o piatră funerară lungă de 2,10 m, lată de 0,70 m și groasă de 0,60 m. Pe partea superioară a pietrei se află o lungă inscripție în limba română, cu litere chirilice, amintind²⁹, *printre altele*, anul morții Voievodului: 1626. Întrucât piatra de o grosime atât de mare era greu de ridicat, s-a hotărât să se deschidă peretele din față al mormântului, care era de cărămidă. Deschizându-se, s-a văzut că aci avem de-a face cu o reînhumare, nu cu o înhumare. Piatra funerară era susținută într-o parte de un sfeșnic de piatră cu trei locuri de lumânare, iar în alta, de un vas de piatră, frumos lucrat și de un bloc de piatră simplă. Înlăuntru, sub nivelul pavajului, s-a dat de o criptă împărțită în două părți neegale. Cea din stânga, care era și cea mai spațioasă, era goală. Pe fundul ei s-a găsit moloz cu resturi de tencuială cu frescă. Cea mai mică despărțitură, spre vest, era acoperită cu o piatră spartă sub care se găseau: fragmente dintr-un craniu, resturi dintr-o calotă craniană, trei humerus-uri, un femur, coaste și câteva vertebre. E deci o reînhumare, nu o îngropare.

Capacul de piatră de deasupra acestei despărțituri a criptei era, precum am amintit, spart și așchiile de piatră aruncate la întâmplare. Aceasta arată că mormântul a mai fost deschis, deci a fost profanat și după reînhumare. Acest lucru s-a putut întâmpla pe la începutul sec. al XIX-lea, deoarece în moloz s-au găsit câteva monede de aramă a căror putere circulatorie era în floare în acel timp. Întrucât pe peretele din fund al criptei apar resturi de frescă, se presupune că piatra de mormânt a fost ridicată la nivelul de azi la 1863-1864, când s-a refăcut dalajul. Deci, nici în acest mormânt, pe care mulți îl socoteau neprofanat, nu s-a găsit nimic care să arate că cele câteva oase sunt într-adevăr din scheletul lui Radu Mihnea.

Așadar, nimic din ceea ce s-a găsit sub pietrele de morminte dislocate nu ajută la stabilirea vreunei date precise și nici la identificarea persoanelor amintite în inscripțiile lor. Tot conținutul de preț al mormintelor a fost jefuit între timp, iar osemintele răvășite, făcând astfel, sub pavajul mănăstirii Radu-Vodă, un fel de groapă comună, inscripțiile pietrelor amintind doar de câțiva din cei ce așteaptă aici trâmbița Arhanghelului la Învierea de Apoi.

Pridvorul bisericii. După ce s-au terminat săpăturile din biserică, s-au trasat și două șanțuri în pridvor: unul pe centru, în continuarea celui principal din biserică, și altul, perpendicular pe acesta, în partea de nord a pronaosului. Cu acest prilej, s-a constatat că temelia bisericii din sec. al XVI-lea și deci și a bisericii lui Radu Mihnea se termină la peretele dintre pronaos și pridvor, unde s-a pus și pisania din 1614-

²⁹ Ceea ce este redat cu italice apare suprascris.

1615. Pridvorul are temelia sa proprie, care se oprește la o distanță de cca 2 cm de cea a bisericii. Fundația acestui adaos, lucrată tot din bolovani de râu legați cu mortar, se deosebește de amândouă tipurile de temelie a bisericii amintite mai sus, deoarece folosește un liant mult mai grăunțos și mai puțin rezistent. Lipsesc în această temelie fărâmiturile de cărămidă.

Un element curios de construcție întâlnit aici constă în faptul că, în timp ce centrul pridvorului, care continuă, cum s-a arătat, pe axul central al bisericii, e umplut cu pământ, în părțile laterale ale pridvorului s-a așezat direct pe temelie o masă compactă de cărămizi, legate neglijent cu mortar până la nivelul de călcare. Acest pat imens de cărămidă, a cărui grosime până la unirea cu temelia atinge înălțimea de 1,2 m (vezi fig. 13a,b)³⁰, nu poate avea cred alt rost decât să ofere o rezistență mai mare la construirea a două turle pe extremitățile laterale ale pridvorului. Aceste turle se pot observa în desenele mănăstirii Radu-Vodă făcute în secolul trecut.

Epoca de zidire a pridvorului se poate așeza în sec. al XVIII-lea, când s-au făcut reparații bisericii după cutremurul din anul 1738, care dărâmasese turlele. Cu acest prilej poate, s-a făcut și pridvorul și, desființându-se turlele mici de pe pronaos, s-au ridicat altele pe pridvor, punându-se o temelie solidă de cărămidă. Această presupunere trebuie însă întărită și de mărturii serioase, deoarece se poate ca turlele pronaosului să se fi prăbușit și la cutremurul mare din anul 1802, când s-a dărâmat și partea superioară a turnului de la intrare. În acest caz, zidirea pridvorului s-ar putea data în prima jumătate a sec. al XIX-lea. Pentru limpezirea situației, sunt necesare, repet, mărturii scrise.

Măntuindu-se și săpăturile din pridvor, în ziua de 29 sept. 1954 a început astuparea șanțurilor din biserică deschise cu prilejul săpăturilor, cărându-se pământul din curte. Această nouă lucrare a durat până la 15 oct. 1954, când, terminându-se, s-a curățit pardoseala bisericii nedislocată și pietrele de mormânt.

După aceasta, timp de aproape o lună, am cerut celor ce săpaseră în biserică să repare dalajul și să aranjeze lucrurile la locul lor, așa cum le găsiseră când începuseră lucrul. Nu știu ce se va fi întâmplat, căci, spre începutul lunii noiembrie, s-a anunțat Sf<inte> Patriarhii că reparațiile din biserică se vor face de Ministerul Cultelor. În acest scop a și fost trimis dl arhit<ect> Eutropiu Salos să întocmească devizul necesar. Până să înceapă lucrul însă, Academia Republicii Populare Române, prin Muzeul Național de Antichități, a și purces la închiderea stricăciunilor pricinuite bisericii de săpături. Acestea au fost începute în ziua de 9 nov. 1954. Acum s-a refăcut dalajul, așezându-se plăcile de marmoră și de piatră pe un pat de nisip, legându-le apoi cu zeamă de ciment. În timpul acestor lucrări, a fost delegat de Sf<ânta> Arhiepiscopie a Bucureștilor, la cererea noastră, dl ing<iner> Chr. Voiculescu, de la Serv<iciul> Tehnic, ca să vadă cum se execută lucrarea și, la nevoie, să dea îndrumările necesare.

Întrucât, precum s-a arătat, parte din dalele de marmoră se stricaseră foarte rău, cu incuviințarea Înaltpreasfinției Voastre, s-a completat lipsa cu plăci noi de marmoră albă. Din acestea s-a făcut cu romb cu laturi egale sub policandrul din pronaos. Pe lângă pereții de lângă ușa de la intrare, în locul bucăților de gresie, s-a pus ciment sclivisit. În pridvor s-au așezat la loc blocurile de piatră.

³⁰ Paranteza este adăugată ulterior.

Cu acest prilej, s-au completat geamurile lipsă, s-a refăcut, din ciment sclivisit, bordura exterioară de lângă biserică pe o întindere cât jumătate din lungimea ei, s-a reparat gardul din jurul bisericii, scos cu ocazia săpăturilor din exterior, s-a îndreptat crucea de pe mormântul Profesorului Pr. H. Roventă și s-au curățit pereții bisericii în exterior, degajându-se petele de pământ. Apoi s-au scos lucrurile din altar și s-au așezat la locul lor în biserică. Întrucât refacerea dalajului s-a făcut mai mult noaptea, petele de zeamă de ciment turnată între dale au rămas necurățite, ceea ce dă o impresie neplăcută cercetătorului sfântului lăcaș. De asemenea, gardul din jurul bisericii a fost reparat în grabă și pe un timp ploios, iar bordura din jurul bisericii se și denivelase, în scurt timp, pe locul unde se făcuseră săpături proaspete.

Pentru aceasta, la recepția lucrărilor de reparație, care a avut loc în ziua de 10 dec. 1954, dl arhitect I. Paraschivescu, delegatul Sf<intei> Arhiepiscopii, a făcut îndreptățite obiecții. Reprezentantul Academiei R<epublicii> P<opulare> R<omâne>, dl ing<iner> Verzan și al Muzeului de Antichități, dl prof. Dorin Popescu, director adjunct, au promis că vor ține seama de ele în campania de reparații, în urma săpăturilor ce vor începe în primăvara acestui an pe dealul mănăstirii Radu-Vodă. Aceste obiecțiuni ale dlui arhitect I. Paraschivescu au și fost comunicate în scris conducerii Muzeului de Antichități și, pe cât știu, până acum, nu s-a primit nici un răspuns.

De curând am vizitat biserica și am constatat că înlăuntru nivelul dalajului se menține, însă trebuiesc curățite urmele de zeamă de ciment de pe unele dale. În schimb, bordura de afară s-a lăsat puțin sub nivelul cărămizilor din jurul ei pe aproape toată lungimea.

Ar fi de dorit ca familiile sau Institutul Teologic să se îngrijească de mormintele celor doi foști profesori ai Facultății de Teologie: V. Gh. Ispir și Pr. H. Roventă, îngropați lângă biserică, căci în starea de acum produc urată impresie celor ce le văd. Ar fi iarăși de dorit ca, în viitor, săpăturile arheologice dinlăuntru și chiar din jurul sfințelor lăcașe să se facă numai cu incuviințarea Sf<intei> Patriarhii.

La astfel de săpături să ia parte fie lucrând, fie numai asistând, și cineva din partea Bisericii, care să observe cum se fac săpăturile, spre a nu aduce prejudicii monumentului, și să noteze rezultatele descoperirilor. Și aceasta cu atât mai mult cu cât mulți din cei ce conduc astfel de săpături nu cunosc o mulțime de lucruri legate de sfințele locașuri și de cultul Bisericii noastre. Să se îngăduie săparea interioarelor bisericilor numai acolo unde s-ar presupune că se pot descoperi, cu siguranță, lucruri pline de interes pentru trecutul Patriei și al Bisericii noastre, căci, altfel, se slăbește inutil rezistența monumentului și se fac stricăciuni care cu greu se pot repara. Să nu se mai îngăduie săpături în biserici și chiar în curțile lor decât după ce cei ce la fac se obligă în mod solemn să repare, în condițiunile cele mai bune, stricăciunile provocate, lăsând astfel sfințele lăcașe și terenul din jurul lor în starea în care le-au găsit.

Încheind acest referat, vom aminti încă o dată că săpăturile din interiorul bisericii Radu-Vodă n-au adus vreo completare la cele cunoscute deja din istoria mănăstirii, însă au confirmat multe din știrile date la iveală de izvoarele scrise.

Supunând acestea la cunoștința Înaltpreasfinției Voastre, Vă rog smerit a dispune.

Al Înaltpreasfinției Voastre prea plecat și supus,

Preotul Nicolae Șerbănescu³¹

P.S.

Dintr-un desen al mănăstirii Radu-Vodă din 1 apr. 1794, publicat de Stoica Nicolaescu în lucrarea sa *Istoricul Mănăstirii Sfânta Treime (Radu Vodă) din București*, tipărită în anul 1939, reiese că în acel an, deci în sec. al XVIII-lea, Mănăstirea avea deja pridvor și patru turle, una pe altar, alta pe naos (Pantocratorul) și două mai mici pe părțile laterale ale pronaosului. Prin urmare, pridvorul bisericii exista sigur în sec. al XVIII-lea. El a putut fi făcut: fie după cutremurul din anul 1738, fie ceva mai devreme, poate în vremea lui Ștefan Cantacuzino, către începutul sec. al XVIII-lea. În acest din urmă caz, s-ar putea explica prezența chipului acestui Voievod între ctitorii mănăstirii zugrăviți pe pereții bisericii înainte de 1863-1864.

Între timp, poate după cutremurul din 1802, bisericii i s-au făcut unele modificări la turle. Dintr-un desen din anul 1830, publicat de Gh. Ionescu-Gion în lucrarea sa: *Istoria Bucureștilor*, București, 1899, p. 235, se vede că biserica Mănăstirii Radu-Vodă avea tot patru turle: Pantocratorul, alta pe pronaos, mai mică, și alte două mai mici spre intrare, poate pe pridvor. Reiese deci că, înainte de anul 1830, i s-au făcut turle pe pridvor și, cu acest prilej, pentru rezistență, s-a pus probabil acea masă compactă de cărămizi din cele două laturi ale pridvorului amintite mai sus. Desenul lui Preziosi din anul 1868 este neclar în ceea ce privește turlele. După 14 ani – în iarna anului 1882 –, pictorul Schmitt desenează biserica mănăstirii Radu-Vodă fără turla de pe pronaos. Se constată însă din desenul său că turlele mai mici dinspre intrare sunt, într-adevăr, deasupra pridvorului. Se poate ca marele cutremur care a avut loc curând după aceasta să fi degradat atât de rău turlele bisericii, încât a făcut imposibilă refacerea lor. De aceea ele au fost înlăturate complet, păstrându-se doar patul Pantocratorului.

Din cele de mai sus reiese că pridvorul bisericii Mănăstirii Radu-Vodă s-a făcut în mod sigur în sec. al XVIII-lea și că, în primele decenii ale sec. al XIX-lea, i s-au adăugat două turle mai mici deasupra și, pentru rezistență, i s-a pus, în părțile laterale, o solidă temelie de cărămidă. Turlele de aici durează până către sfârșitul secolului, când sunt complet dărâmate, poate în urma unor deteriorări însemnate provocate de cutremur.

³¹ Semnătură autografă.

4470

11. V. 955

La dosarul Manastirii
Radu Voda - de la arhiva
doce munte
+ Just

R E F E R A T

31 martie 1955

INALT PREA SPINTITE STAPINE,

Potrivit ordinului Inalt Prea Sfinției Voastre nr. 453 din 9 august 1954, am fost delegat să asist la săpăturile arheologice, ce se făceau, în acel moment, la străvechea minăstire "Radu Vodă" din București.

CITEVA DATE DIN ISTORIA MINASTIRII "RADU VODA". Înainte de a arăta rezultatele date la iveală de aceste săpături, vom aminti că așezământul călugăresc dela "Radu Vodă", cu hramul Sf. Treime (Sf. Troiță) a fost ridicat în a doua jumătate a sec. al XVI-lea de Voevodul Țării Românești, Alexandru al II-lea, zis Caie Seacă (1568-1577). E foarte probabil și se pare că săpăturile confirmă aceasta, că mai înainte a fost aici o altă minăstire, poate mai mică, al cărei început ar putea urca pînă în sec. al XV-lea. Că Alexandru Vodă a preînnoit aici un mai vechi sfînt lăcaș reese și dintr-un act din 31 decembrie 1616 dela Alexandru Iliăș (1616 - 1618), în care se spune că minăstirea "Radu Vodă" a fost înnoită și zidită din temelii ei de bătrînul răposatul Alexandru Voevod".

Data la care Alexandru Vodă a ridicat această minăstire nu se cunoaște cu precizie. În ultimul timp s-au admis anii 1575-1577, adică cei din urmă ai vieții sale și de aceea, poate, el nu a putut să o termine. Lîngă acest sfînt lăcaș, care era "în josul orașului București", Alexandru Voevod a zidit și un "castel", unde primea pe străinii, cărora trebuia să le acorde audiențe.

În biserica acestei minăstiri, încă neterminată, se în-groapă noul otitor, la 17 iunie 1577. Tot aici se înmormîntează puțin mai tîrziu fiica sa Elena și Vlad, fiul lui Mihnea Turci -tul (22 iulie 1587). Lucrul început de Alexandru Voevod e mîntuit de fiul său Mihnea Turci-tul (1577-1583 și 1585-1591) care a su-grăvit biserica și i-a făcut chilii împrejur.

Această minăstire nu s-a păstrat însă în forma dela în-cepăt, oăci în anul de cumpănită urgie, dar și de strălucită glo-

Prima pagină a raportului Pr. Prof. Dr. N. Șerbănescu, cu avizul și semnătura PF Justinian Marina

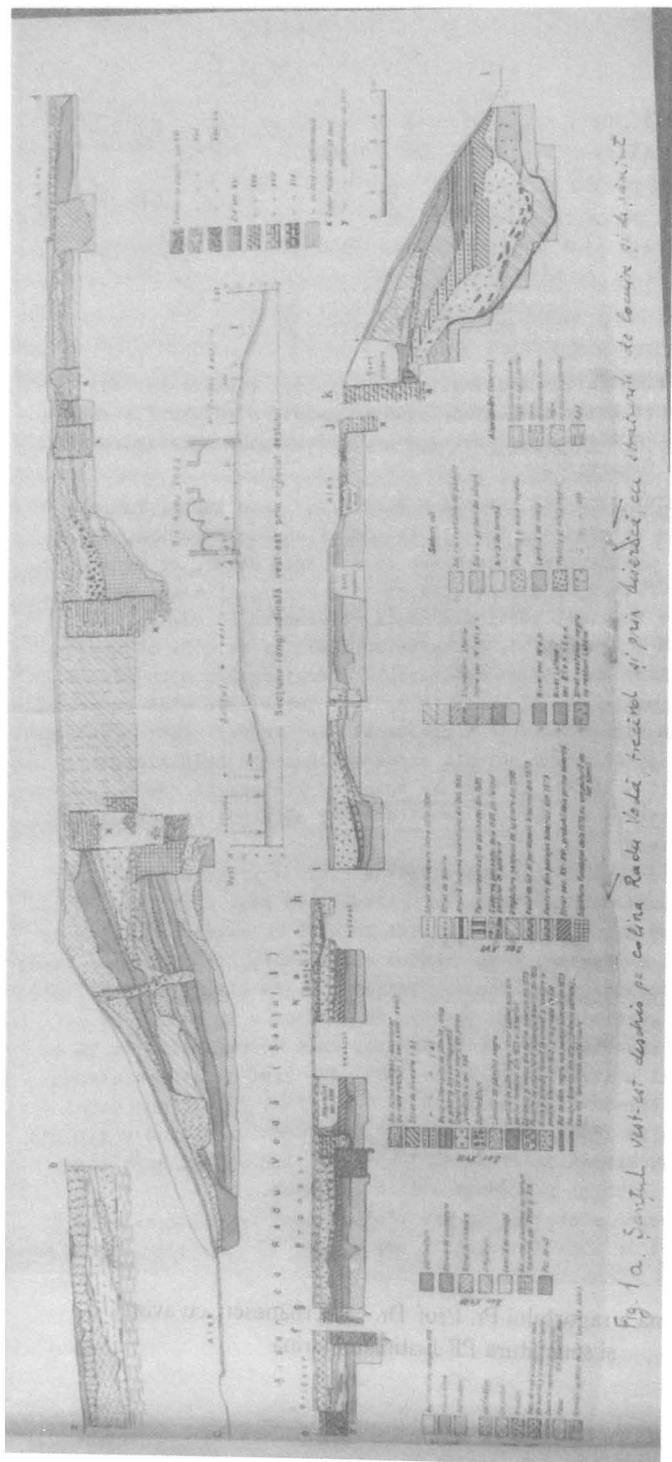


Fig. 1 a. Șanțul vest-est deschis pe colina Radu Vodă, trecând și prin biserică, cu straturile de locuire și de pământ

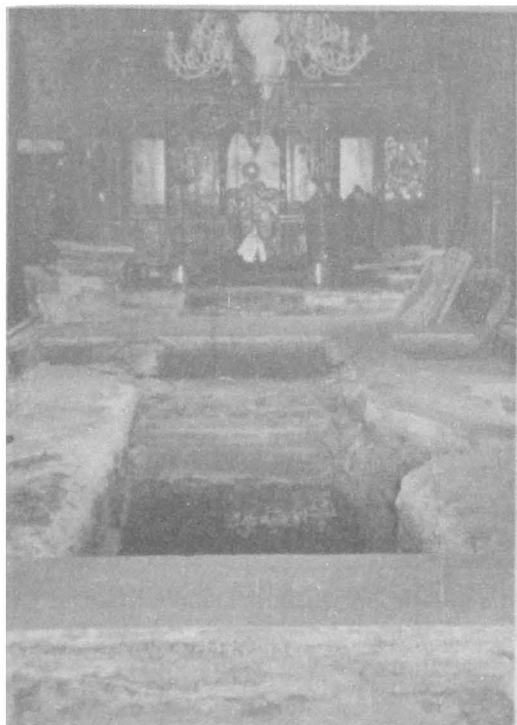
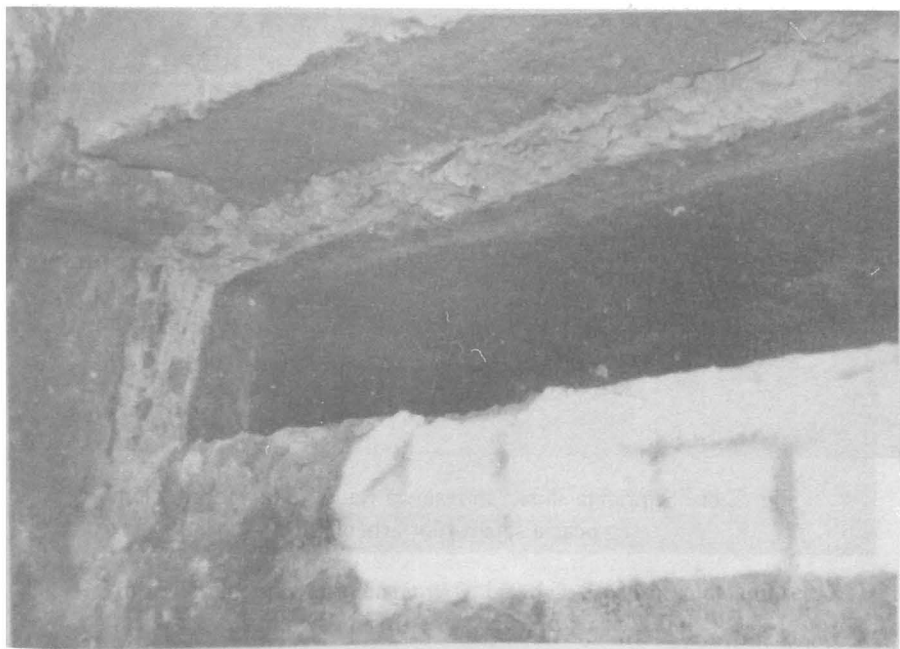


Fig. 1 b. Același șanț în interiorul bisericii, în timpul săpăturilor

Fig. 2. Șanțul deschis spre strana dreaptă din biserică, cu straturile de pământ.



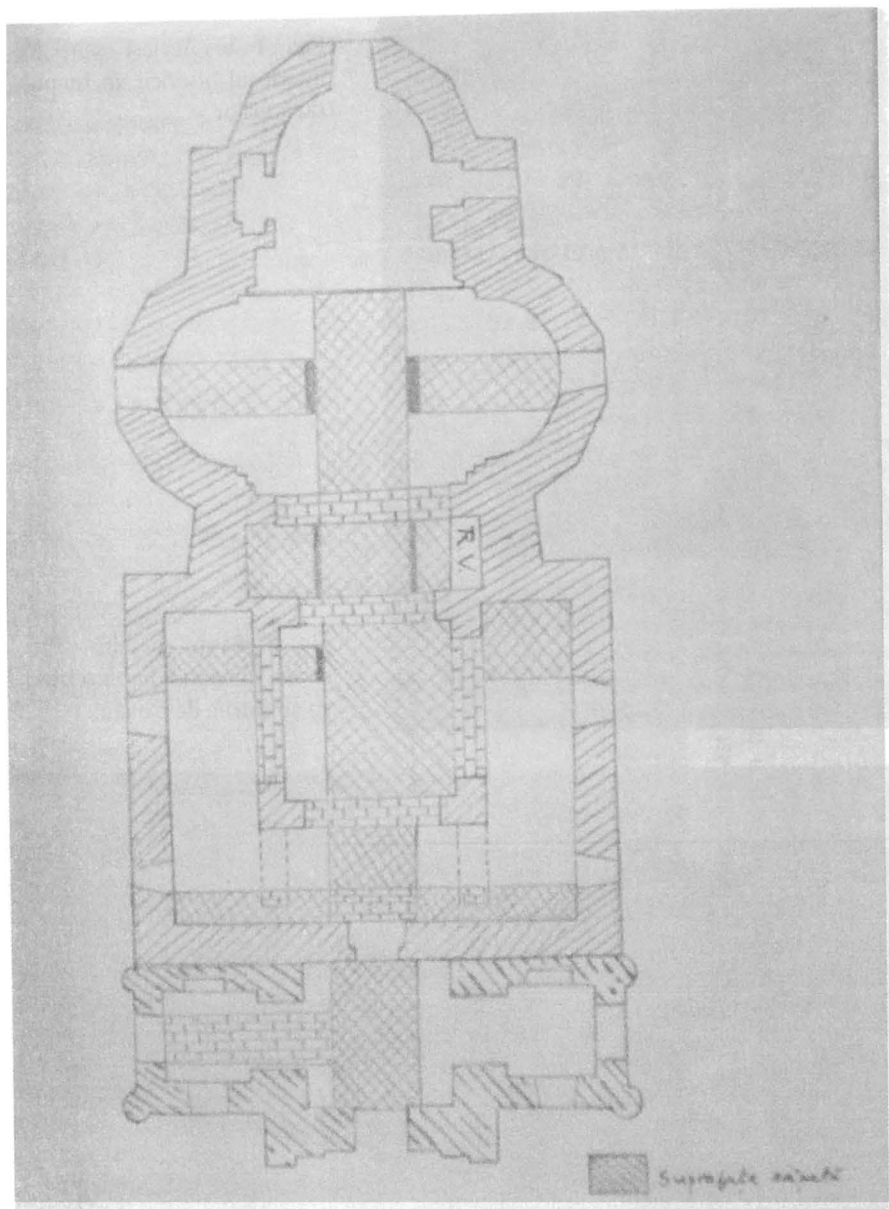


Fig. 2. bis. Suprafața săpată în biserica Radu Vodă în anul 1954, cu ocazia săpăturilor arheologice.

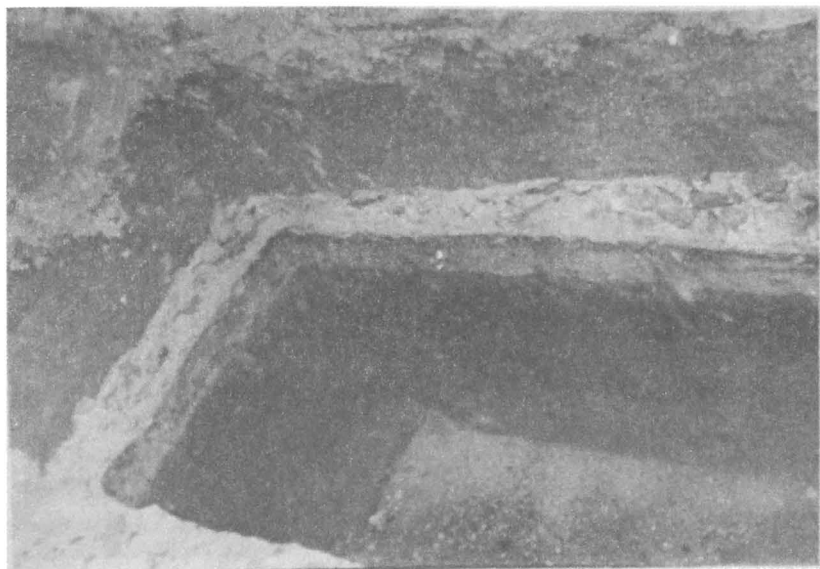


Fig. 3. Profilul șanțului principal din biserică, în care se văd straturile de locuire și de pământ.



Fig. 4. Șanțul deschis spre strana stângă în biserică. Se observă dalajul sec. XVII și sub nivelul său „patul” dalajului sec. XVI.



Fig. 5. Dalajul din sec. XVII și o piatră aflată lângă „solea”, la capătul estic al șanțului principal din biserică, stricate de prăbușirea turlei Pantocratorului.

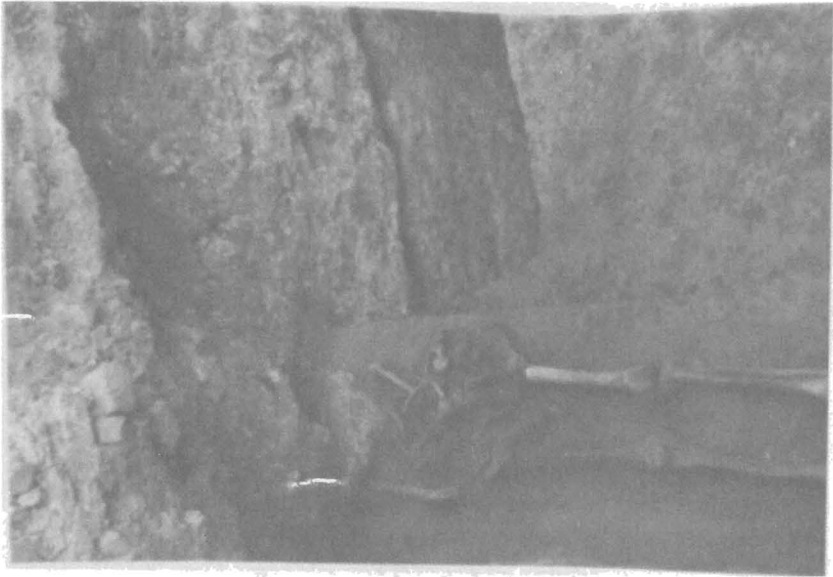


Fig. 6. Mormânt din prima jumătate a sec. XVI tăiat de contrafortul subpământean al temeliei din anii 1575-1577.

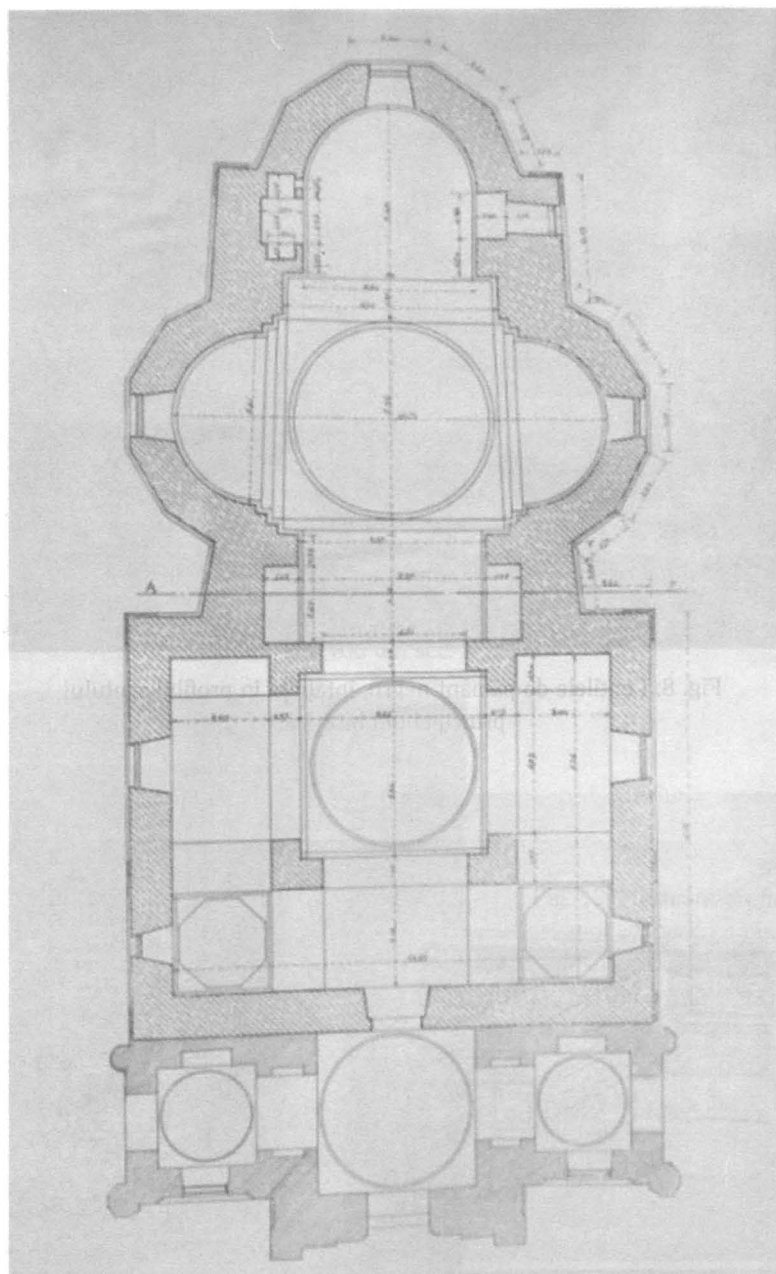


Fig. 7. Planul bisericii din care se poate vedea că patrulaterul dintre stâlpii naosului nu este un pătrat, ci un trapez cu baza mare spre vest.



Fig. 8. Lentilele de pământ negru, întâlnite în profilul șanțului principal din biserică.

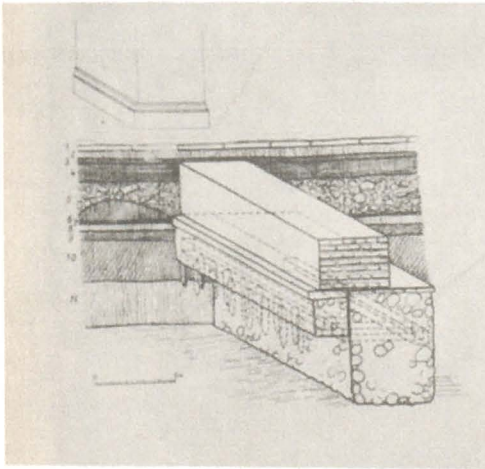


Fig. 9. Secțiunea ideală prin temelia sec. XVI și XVII și a zidului dintre stâlpii dinspre altar și bolții pronaosului.

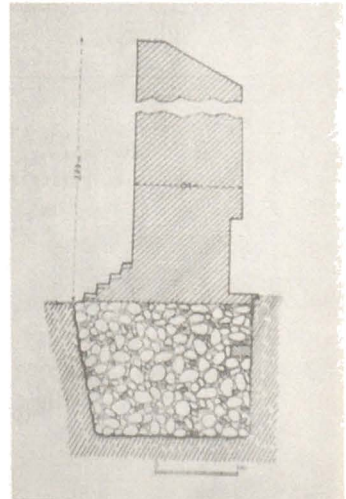


Fig. 10. Secțiune prin temelia bisericii din sec. XVI (la strana stângă).



Fig. 11. Resturile din mormânt acoperit de piatra sepulcrală a lui Vlad Voievod din sec. XVI.



Fig. 12. Mormânt profanat și apoi acoperit cu piatra tombală a Domniței Elena din sec. XVI.



Fig. 12 b. Piatra tombală a Domniței Elena din sec. XVI.

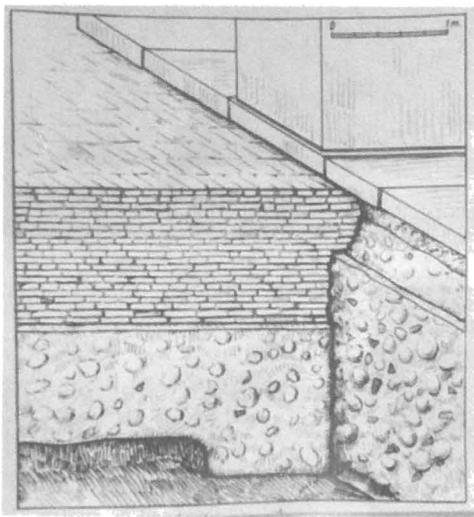


Fig. 13 a. Secțiunea transversală prin pridvor. Temelia și dalajul sunt alăturate la temelia bisericii din sec. XVI-XVII.

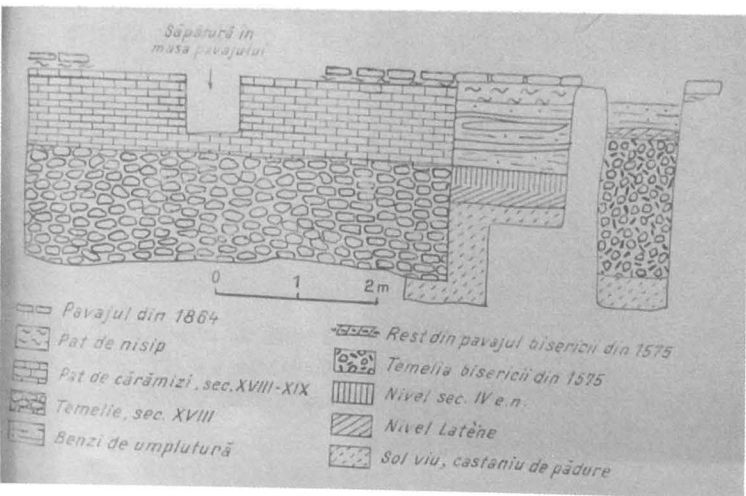


Fig. 13 b. Straturile de pământ și temelia de cărămidă și cea mai veche din pridvor.

Summary: Additional data about the history of Radu-Vodă Monastery in Bucharest: A report upon the archaeological excavations inside the church

In August 1954, the Patriarch Justinian Marina deputed N. Șerbănescu to be present, as the official of the Romanian Patriarchate, at the archaeological excavations, carried inside the church of Radu-Vodă Monastery in Bucharest. The excavations had started in 1953, at the initiative of the Romanian Academy, in close cooperation with the Museum of Antiquities. But, in 1953, the works had been carried out only in the exterior of the church, inside the courtyard of the monastery and in neighbourhood, on the hill, but not inside the church building. Soon after, the Ministry of the Culture obtained the approval to continue and extend the excavations inside the church. And, for the purpose of attending the archaeological investigations, the Patriarch commissioned N. Șerbănescu, together with Gh. Moisescu, to take part at the works, to be on the spot. On March 31, 1955, N. Șerbănescu wrote his official paper upon the archaeological excavations and addressed it to the Patriarch, who read it, as confirmed a note on the first page. The report is based on the observations and competent conclusions drawn by the team of archaeologists, under the direction of V. Zirra.

The aim of this study is to present, in full text, this important document, held nowadays, by the Romanian Archives-Bucharest Department, as it reveals valuable data on this subject. The document offers more details on the excavations inside the church and it completes therefore other important studies, which give information on the investigations outside the building, as are the studies of I. Ionescu, V. Zirra, P.I. Panait and Gh.I. Cantacuzino. The text is not a hand-writing, it is typed and displayed on 18 pages and it has some valuable and unpublished photos and drawings, annexed at the end. The text is organized in three distinct parts. The first one shortly presents the history of Radu-Vodă Monastery, its founders and several historical data. The second part, briefly presents the excavations carried out in 1953, outside the church and the most important archaeological discoveries. But, the most valuable part of the paper is the third one, which describes, in detail, the excavations organized in 1954.

So, on the basis of this document, we can determine several important aspects, steps and methods followed in the archaeological works. The method of excavation consisted in digging a main ditch along the church, in the direction West-East, from the entrance door to the altar. This principal ditch was perpendicularly cut by other secondary, smaller trenches and several cassettes, cut in the narthex, for a better supervision of the archaeological complexes revealed. Based on the statements of the archaeologist V. Zirra, the chief of the site, N. Șerbănescu presented in his report the main targets of the excavations, namely: to identify some vestiges of a previous building inside the church erected by Alexander II Voivode; to determine the period of construction of the porch and to dig the graves inside the church. The excavations also revealed several different periods of human habitations on the space where the actual church was built. The conclusion was drawn by the examination of all the layers of clay inside the building. The investigation finally proved that the place was inhabited from the ancient times.

The archaeologists also investigated all the strata of earth in the interior of the church, in order to discover an older building, previous than the construction built by Alexander II Voivode. The results conducted to the conclusion that, indeed, there was a previous building inside of the actual church, older the one built at the middle of the 16th

century. It was located mainly in the central part of the actual church and it was made of wood and clay. So, one important task of the excavations was attained. Other important conclusion drawn by the investigations was that the actual church was built in two different stages of construction: at the middle of the 16th century, then at the beginning of the 17th century.

Thus, the archaeological excavations confirmed the written historical sources and proved that the church erected by Alexander II Voivode was destroyed by fire and then it was rebuilt, on its previous foundations, by Radu-Mihnea Voivode, at the beginning of the 17th century, as the charters and chronicles showed. So, the excavations clearly showed that Radu Mihnea Voivode constructed his church on the ancient foundations of the older church. That was another important conclusion of the investigations. But there was a difference in the architectural plan between the two constructions: the church built by Radu Mihnea had 3 or 4 spires, while the ancient one had probably only one spire.

The tombs inside the church were also excavated. The archaeologists discovered that the graves had been opened before, in the past; some of them presented traces of consecutive burials. Then, the works were extended in the church porch and they proved that it was constructed later than the rest of the building, in the 18th century. Its spires were added later on, in the 19th century. In other words, the porch was not built in the same period of time with the church itself. So, the archaeological investigations completely confirmed the written sources. They elucidated the stages of construction of the church, its original architectural plan and they also testified its violent destruction, by fire, at the end of the 16th century, in the historical context of the Turkish invasion, during the reign of Michael the Brave.

In the end of his report, N. Şerbănescu suggested that further excavations should be done, in the future, only in the needed and determined parts of the church and only if required, in order not to destroy in vain the historical building. Similar recommendations for possible investigations were done by the architect I. Paraschivescu, who was named by the Patriarch to assist at the excavations. He also made the checking of the reparations works, which were necessary, as, during the archaeological excavations, several slabs of marble were completely destroyed and they had been replaced by new ones. The Patriarch Justinian Marina, whom the report was addresses to, strongly encouraged the architectural restoration of the religious monument, in 1968-1973. In 1977, on his death, he was buried inside the church, in the left side of the nave, in an elegant marble sarcophagus. And, for his activity and constant support of revival the Radu-Vodă Monastery, he was considered one of its founders.

Andrei MACAR

STRUCTURI DE ÎNVĂȚĂMÂNT RELIGIOS ÎN EDESSA. „ȘCOALA PERȘILOR”¹

Keywords: *Edessa, „the school of Persians”, antiochian christology, Syriac Christianity, Ephrem the Syrian.*

Abstract

Studiul începe cu un scurt istoric al cetății Edessa în care sunt evidențiate atât specificul cultural și religios al locuitorilor ei, cât și modul în care creștinismul a pătruns în cetate și dificultățile care au stat în calea cristalizării unei comunități creștine omogene din punct de vedere doctrinar la Edessa. În partea a doua, am încercat să schițăm începuturile, organizarea și activitatea școlii teologice a perșilor din metropola nord-mesopotamiană. Mai întâi, am prezentat opinia clasică a literaturii secundare cu privire la „Școala perșilor”, pentru ca apoi să arătăm că unele dintre afirmațiile cele mai cunoscute despre ea nu au la bază o privire critică a surselor disponibile. În abordarea izvoarelor vom pleca de la teza de doctorat dedicată formelor de învățământ din creștinismul siro-oriental a cercetătorului american Adam H. Becker, susținută în anul 2004 la Universitatea Princeton și publicată ulterior, într-o formă revizuită, în anul 2006. Pe baza acestei lucrări, vom arăta și modul în care trebuie să înțelegem termenul „școală” atunci când ne referim la „Școala perșilor” de la Edessa. În final, va fi prezentată importanța școlii și circumstanțele care au determinat închiderea ei.

Preliminarii

Cetatea Edessa, situată în nordul Mesopotamiei, este binecunoscută cercetătorilor creștinismului antic, fie ei preocupați de studiul biblic, de literatura creștină sau de istoria Bisericii. Dacă, pentru bibliști, numele *Peshitta* sau *Diatessaron* sunt asociate imediat cu Edessa, pentru patrologi și istoricii creștinismului, scrieri precum *Legenda lui Abgar și a lui Iisus* și persoane precum Bardesanes, Sf. Efreem Sirul sau Ibas aduc și ele în prim-plan numele cetății. La acestea putem adăuga și interesul sirologilor pentru metropola nord-mesopotamiană, fascinați de faptul că aici, la contactul dintre cultura elenistică și cea aramaică, s-a născut siriaca, vehiculul lingvistic al celei de-a treia mari ramuri a tradiției creștine – cea siriacă.

¹ Studiul de față constituie un extras din lucrarea noastră de dizertație cu titlul *Școlile teologice de la Edessa și Nisibis – studiu istoric*, realizată sub coordonarea Pr. Prof. Daniel Benga și susținută la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Justinian Patriarhul* din București în febr. 2016.

Deși primele mărturii cu privire la existența unei așezări în zona Edessei sunt considerate de arheologi ca provenind din mileniul al II-lea î.Hr., abia de la începutul sec. al III-lea î.Hr. cetatea este menționată constant în sursele istorice. Aceasta se datorează atenției sporite pe care i-au acordat-o stăpânitorii seleucizi, care au profitat de poziționarea ei în apropierea fluviului Eufrat și pe traseul *Drumului mătășii*, pentru a o transforma într-o fortăreață cu importanță strategică pentru consolidarea influenței regionale. Astfel, Edessa avea să devină punctul principal de atracție din nordul Mesopotamiei și locul de întâlnire dintre mari culturi, civilizații și religii ale lumii antice, unde urma să se dezvolte o atmosferă multiculturală ce avea ca liant elenismul. Această diversitate a dat naștere unui climat favorabil culturii, artelor și învățământului, determinându-i pe unii cercetători să acorde Edessei numele de „Atena Orientului”.

Având în vedere importanța cetății Edessa în lumea antică și și numărul semnificativ de evrei care locuiau acolo, era firesc ca primii misionari creștini să-și îndrepte încă de timpuriu atenția spre ea. Cu toate acestea, primele dovezi clare ale prezenței creștinismului în cetate provin abia de la începutul sec. al III-lea, fără însă a atesta o comunitate creștină omogenă. Până târziu în sec. al IV-lea, la Edessa existau mai multe forme locale de creștinism, între care unele aveau ca figuri centrale „personaje” precum *Marcion*, *Bardesanes* sau *Mani*. Este foarte probabil ca aceste forme de creștinism să fi organizat anumite *structuri de instruire în credință* a propriilor membri. Una dintre acestea a dobândit, începând cu sec. al V-lea, o anumită organizare internă și s-a remarcat în cadrul dezbaterilor teologice ale epocii, devenind cunoscută sub numele de „Școala perșilor de la Edessa”. Această școală reprezenta grupul ortodox, alături de alte două școli, una a sirienilor și alta a armenilor.

Însă niciuna dintre aceste școli creștine din Edessa nu a dobândit renumele și importanța avută de „Școala perșilor”. Aici erau studiate intens scrierile Sf. Efrem Sirul, fapt ce i-a determinat pe unii să îl considere chiar fondatorul ei, și erau instruiți cei care urmau să facă parte din ierarhia Bisericii. În plus, în a doua jumătate a sec. al V-lea, se pun bazele operei de traducere a scrierilor lui Teodor de Mopsuestia în limba siriacă, iar scrierile teologului antiohian devin din ce în ce mai apreciate în cadrul școlii. Această apropiere de *teologia diofizită antiohiană*, în cadrul disputelor hristologice câștigate de partea alexandrină, avea să determine închiderea „Școlii perșilor”. Tot mai mulți teologi acuză școala de nestorianism și legături cu Imperiul Persan și, prin urmare, episcopul Qiyore (Cyrus) al Edessei se adresează împăratului Zenon, rugându-l să aprobe închiderea școlii și expulzarea membrilor ei din imperiu. Așadar, în anul 489, împăratul Zenon, sesizând și un potențial pericol politic în legăturile creștinilor apropiați școlii cu cei din Imperiul Persan, emite un decret prin care interzice orice activitate în cadrul ei. Drept urmare, membrii și simpatizanții acesteia vor trece granița în Imperiul Persan și se vor stabili în cetatea Nisibis, unde se vor atașa unui alt cerc de studiu teologic numit *Școala teologică de la Nisibis*.

În cele ce urmează, după schițarea unui scurt istoric al cetății Edessa, vom prezenta, pe baza izvoarelor, înființarea, organizarea și evenimentele care au dus la închiderea „Școlii perșilor”.

Edessa – istorie, cultură, religie

Scurt istoric

Preluând o legendă foarte răspândită în vestul Asiei, Sf. Efreem Sirul leagă numele orașului Edessa de un strănepot al lui Noe, regele Nimrod, fiul lui Cuș², care «a stăpănit în Erekh, ce se numește Orhay (Edessa)»³. Mai târziu, Isidor de Sevilla afirmă chiar că Nimrod, «după ce s-a mutat din Babilon, a construit Edessa, un oraș în Mesopotamia, și a condus din acest oraș care odinioară se numea Erekh»⁴. Un alt nume biblic cu rezonanță asociat Edessei este cel al patriarhului Avraam, care ar fi locuit o perioadă în această cetate, ce se afla la numai 40 de km distanță de Harran, unde prezența lui Avraam este atestată în Vechiul Testament. Chiar și astăzi câteva locuri din orașul Urfa (fostul Edessa), din sud-estul Turciei, amintesc de cele două personaje biblice: muntele pe care se afla fortăreața este numit „Tronul lui Nimrod”, dealurile pe care se află ruinele faimoasei mănăstiri Deyr Yakup sunt numite „Dealurile lui Nimrod”, iar două moschei și un lac poartă numele lui Avraam⁵.

Deși vestigiile arheologice din zonă pot data chiar din mileniul al II-lea î.Hr.⁶, iar cetatea se bucura de existența multor izvoare, care o făceau un punct

² După unele tradiții extra-biblice, *Nimrod* este cel care a dispus construirea Turnului Babel. Vezi: Haïm Z'ew HIRSCHBERG, „Nimrod”, în: Fred SKOLNIK et al. (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. XV, Thomson Gale, New York, 2007, p. 269.

³ Având ca punct de plecare textul de la *Fc* 10,10 («Împărăția lui [Nimrod], la început, o alcătuiă: Babilonul, apoi Ereh, Acad și Calne din ținutul Senaar»), Sf. Efreem Sirul identifică cetatea Orhay cu Erekh. Semitologul J.B. Segal atrage atenția asupra acestei identificări, considerând-o eronată, întrucât astăzi se cunoaște cu certitudine faptul că Erekh (Uruk) se afla în sud-estul Mesopotamiei, la peste 800 de km de Orhay. Vezi: Judah Benzion SEGAL, *Edessa: „The Blessed City”*, Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 2. O amplă dezbateră se poartă încă între cercetători cu privire la originea numelui semitic Orhay (sau Urhay). Pentru unii, acesta este o formă derivată de la Osrhoene, denumire a provinciei în care se afla cetatea Orhay; pentru alții, numele constituie o derivare de la rădăcina semitică *whr* (apă). Unii cercetători, dar mai ales anumite personalități ale orașului Urfa (fostul Edessa) pretind că Orhay este, de fapt, Urul Caldeii, orașul de origine al lui Avraam. Pentru o prezentare mai extinsă a acestor ipoteze, vezi: Rubens DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Imprimerie Nationale, Paris, 1892, pp. 20-22; J.-B. SEGAL, *Edessa...*, pp. 2-3; Steven K. ROSS, *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, Routledge, London, 2001, p. 5; Amir HARRAK, „The Ancient Name of Edessa”, în: *Journal of Near Eastern Studies*, 51 (1992), 3, pp. 209-214.

⁴ J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 1.

⁵ J.-B. SEGAL, *Edessa...*, pp. 1-2.

⁶ Isaiah GAFNI, Shimon GIBSON, „Edessa”, în: F. SKOLNIK et al. (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. VI, p. 146.

de oprire binevenit pentru cei care traversau locurile aride ale Mesopotamiei de mijloc, Edessa apare în sursele istorice abia în perioada elenistică⁷. Se pare că, în jurul anilor 303 / 302 î.Hr., Seleucus I Nicator, profitând de poziția strategică a vechii așezări aflate pe *Drumul mătășii*, dispune reconstruirea și fortificarea ei, oferind noii cetăți numele „Edessa”, un nume cu rezonanță, întrucât acesta fuse-se chiar numele primei capitale a regatului macedonean⁸.

Informațiile lapidare din izvoarele cu privire la stăpânirea seleucidă asupra Edessei arată că, din cauza luptelor interne și a intrigilor romanilor, Imperiul Seleucid avea să dispară, iar Edessa avea să-și câștige o autonomie tolerată de către părți, care deveniseră noua putere a Orientului⁹. Astfel, în anul 132 î.Hr., Edessa devine capitala nou înființatei provincii Osrhoene – nume care se pare că derivă de la Orhay –, care a fost condusă timp de 380 de ani (până în 248 d.Hr.) de o dinastie cu descendență arabă¹⁰. Deși regatul Osrhoene a încercat printr-o politică abilă să-și conserve fragila autonomie în fața amenințărilor venite din partea părților și romanilor, în jurul anului 50 î.Hr., părții l-au detronat pe regele Abgar al II-lea și au intensificat dominația asupra regatului. Acest fapt i-a determinat pe unii scriitori ai timpului să acorde capitalei Edessa denumirea de «fiica părților»¹¹, dar, în decursul sec. I d.Hr. și la începutul sec. al II-lea, conducătorii revin la o atitudine duplicitară față de cele două mari puteri rivale, ceea ce va duce la distrugerea de către romani a cetății Edessa în timpul împăratului Traian (98-117), urmată de reconstruirea ei de către Adrian (117-138)¹².

⁷ S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, p. 5. Este foarte probabil ca cetatea să nu fi fost fortificată, neavând astfel o importanță prea mare din punct de vedere politic și militar, sau ca ea să fi fost menționată cu o altă denumire care nu a fost încă identificată. Vezi: J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 5.

⁸ Hendrik J.W. DRIJVERS, *Cults and Beliefs at Edessa*, Brill, Leiden, 1980, p. 9. Probabil că existența a numeroase izvoare și lacuri atât în orașul macedonean, cât și în cel mesopotamian și situarea lor într-o zonă deluroasă i-a determinat pe unii aristocrați seleucizi nostalgici să preia numele „Edessa” pentru noua cetate. Vezi: J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 6. În privința numelui acordat cetății de stăpânirea seleucidă, două izvoare antice ne mai oferă o opțiune. Plinius cel Bătrân (sec. I d.Hr.) spune că cetatea ar fi primit, mai întâi, numele regal seleucid – Antiohia –, în timp ce cronicarul *Ioan Malalas* (sec. al VI-lea d.Hr.) amintește o tradiție conform căreia Seleucus I ar fi făcut referire la noua cetate, numind-o «*Ἀντιόχεια ἡ Μυσοβαρβαρος*» («Antiohia pe jumătate barbară»). O posibilă rezolvare a acestei dileme ne-o oferă cercetătorul american Steven K. Ross, conform căruia este puțin probabil ca orașul să fi purtat mai întâi numele „Antiohia”, deoarece „un nume dinastic precum acesta, oferit unui oraș regal, era ceva onorabil și nu ar fi fost abandonat în favoarea numelui «Edessa»”. Vezi: S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, p. 8.

⁹ H.-J.W. DRIJVERS, *Cults and Beliefs...*, p. 10.

¹⁰ H.-J.W. DRIJVERS, „Edessa”, în: Horst Robert BALZ et al. (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. IX, Walter de Gruyter, Berlin, 1982, p. 277.

¹¹ William CURETON, *Ancient Syriac Documents relative to the earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries*, Williams and Norgate, London, 1864, pp. 41, 97, 106, apud: H.-J.W. DRIJVERS, *Cults and Beliefs...*, p. 11.

¹² J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 13.

După încă un secol de oscilare între romani și parți, în anul 214¹³, în timpul împăratului Caracalla (198-217), Edessa avea să fie proclamată colonie romană, statut pierdut doar pentru o scurtă perioadă în urma cuceririi de către sasanizii lui Shapur I (240 / 242-270 / 272) a cetăților Nisibis și Haran și a unei întinse părți din Siria¹⁴. Acest fapt a determinat intervenția militară a trupelor conduse de împăratul Valerian (253-260 / 264), care, după recucerirea Antiohiei și a Siriei, aveau să fie învinse de către Shapur I, la Edessa, în anul 259, Valerian devenind primul și singurul împărat roman care este luat prizonier de o forță străină¹⁵. Orașul va rămâne câțiva ani și în stăpânirea regatului Palmyrei, până când Aurelian (270-275) va reîncorpora regiunea în granițele Imperiului Roman, iar Dioclețian (286-305), în urma unei reforme administrative a imperiului, va împărți nordul Mesopotamiei în două provincii, *Osrhoene* și *Mesopotamia*, cea dintâi având capitala la Edessa. De acum înainte Edessa va avea rolul unui stat-tampon între Imperiul Roman și cel Sasanid, asigurând pentru aproape încă două sute de ani securitatea frontierei răsăritene a romanilor¹⁶.

În această perioadă, orașul s-a aflat mereu în atenția împăraților romani. Dintre aceștia, Constanțiu (337-361) a locuit aici pentru un an în vederea pregătirii unei campanii împotriva perșilor, care, sub conducerea lui Shapur al II-lea (309-379), asediaseră cetatea Nisibis în anii 338, 346 și 350. Succesorul lui Constanțiu, Iulian Apostatul (361-363), aflându-se și el în Orient pentru organizarea unei campanii militare împotriva perșilor, a primit din partea unor oficialități ale Edessei invitația de a zăbovi în cetatea lor, pentru ca, după un vechi obicei, să-i fie oferită o coroană (*aurum coronarium*) în cadrul unei ceremonii festive. Tânărul împărat păgân a refuzat invitația, deoarece știa că Edessa are o însemnată comunitate creștină și a preferat să rămână pentru scurt timp în Harran, unde păgânismul era încă înfloritor¹⁷.

În urma unui tratat de pace încheiat de Iovian în 363, prin care cetățile Singara și Nisibis treceau în stăpânirea sasanizilor, Edessa a devenit cea mai importantă fortăreață romană din nordul Mesopotamiei, fiind permanent expusă pericolului persan. Cu toate acestea, abia în sec. al VI-lea perșii reiau asalturile

¹³ Deși provincia Osrhoene a fost transformată în colonie romană în anul 214, totuși dinastia de origine arabă aflată la conducerea ei și-a continuat discret existența, având chiar să fie repusă în drepturi, pentru scurt timp, de către împăratul roman Gordian al III-lea (238-244). Din acest motiv, se consideră că dinastia arabă a condus Edessa timp de aproximativ 380 de ani. Vezi: R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse...*, pp. 69-71; S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, pp. 69-82.

¹⁴ J.-B. SEGAL, *Edessa...*, pp. 14-15.

¹⁵ S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, p. 21.

¹⁶ H.-J.W. DRIEVERS, *Cults and Beliefs...*, p. 16. Cu privire la conflictele dintre romani și perși din zona frontierei răsăritene a Imperiului Roman între anii 226-363, vezi: Michael H. DODGEON, Samuel N.C. LIEU (eds.), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226±363): a Documentary History*, Routledge, New York, 1994, 376pp.

¹⁷ J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 111.

asupra Edessei (asediată în 503 și 544), dar nu reușesc să o cucerească decât în anul 609. Chosroes al II-lea avea mare nevoie de poziția ei strategică în realizarea planurilor sale de extindere a stăpânirii asupra Siriei și Palestinei, pe care le va ocupa în 613, respectiv 614¹⁸. Cetatea Edessei nu va rămâne prea mult timp sub ocupație sasanidă, întrucât împăratul Heraclius (610-641) a lansat o serie de campanii rapide împotriva perșilor, redobândind Edessa în anul 628. În ciuda acestor eforturi, bizantinii nu au reușit să mențină teritoriile cucerite, pierzând, rând pe rând, în urma incursiunilor musulmanilor, *Siria* (636), *Palestina* (638), *Mesopotamia* (639) și, în final, *Egiptul* (642)¹⁹.

Odată cu încetarea conflictelor mesopotamiene dintre cele două mari puteri de la Răsărit și Apus, importanța Edessei începe să scadă treptat, ea nemaifiind de acum înainte o fortăreață esențială pentru controlul nord-vestului Mesopotamiei²⁰. Orașul va reveni în atenția lumii creștine de la vest de Eufrat abia în timpul Primei Cruciade²¹, când este cucerit de Balduin de Flandra (1098), dar nu va rămâne sub conducerea creștinilor nici măcar jumătate de secol. Turcii selgiucizi îl vor lua în posesie în anul 1144, iar la scurt timp, în 1182, Edessa va ajunge sub dominația Egiptului condus de Saladin. În anul 1391, mongolii vor distruge cetatea, turcii reconstruindu-o abia în anul 1673²².

Climatul socio-cultural și religios

În Antichitate, întreg ținutul Mesopotamiei se caracteriza printr-un amestec de popoare, limbi și culturi. Așa cum precizează *Jacob Neusner* (1932-2016), renumit istoric al iudaismului, puteau fi întâlnite acolo, pe lângă mari grupuri de evrei rămase după încetarea robiei babiloniene, „numeroși babilonieni, care vorbeau aramaica și, de asemenea, (prin preoții lor) urmași ai akkadienilor, macedoneni și greci, sirieni, arabi și alte popoare semite, armeni și iranieni și, uneori, indieni și chinezi”²³. Influența elenistică accentuată din Mesopotamia era resimțită chiar și în cele câteva orașe unde se întâlnea un grup etnic compact. În celelalte orașe, dar mai ales în Seleucia, Charax-Spasinu (port la Golful Persic) și Artemita (situat undeva în estul Irakului de astăzi), existau grupuri mari de babi-

¹⁸ H.-J.W. DRIJVERS, „Edessa”, p. 277; J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 114. Pentru o prezentare detaliată a conflictelor din această perioadă dintre romani și perși cu privire la Edessa și despre cucerirea cetății de către Chosroes al II-lea, vezi: J.-B. SEGAL, *Edessa...*, pp. 111-116; Geoffrey GREATREX, Samuel N.C. LIEU (eds.), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 363-630): a Narrative Source Book*, Routledge, New York, 2002, 373pp.

¹⁹ J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 114.

²⁰ J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 192.

²¹ Despre Edessa sub stăpânirea arabilor musulmani și cucerirea cetății de către cruciați, vezi: R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse...*, pp. 252-280; J.-B. SEGAL, *Edessa...*, pp. 192-254.

²² Giuseppe ORLANDI, „Edessa”, în: Thomas CARSON, Joann CERRITO (eds.), *The New Catholic Encyclopedia*, vol. V, Thomson-Gale, New York, 2003, p. 95.

²³ Jacob NEUSNER, *A History of the Jews in Babylonia*, Part I: *The Parthian Period*, Wipf and Stock Publishers, Eugène, 2008 (reprint al ediției tipărite la Leiden: E.J. Brill, 1969), p. 3.

lonieni, sirieni, evrei și greci pe care le unea apartenența la valorile elenistice. Alte orașe, precum Babilon și Uruk, erau centre ale vechii civilizații cuneiforme babiloniene, în timp ce Ctesifonul era populat de un număr mare de oficiali, militari și negustori din neamul parților²⁴.

Acest *mozaic de popoare, limbi și culturi* caracteriza și orașul Edessa. Prin urmare, substratului aramaic, compus din cultură, limbă și religie autohtonă, i s-au suprapus de-a lungul timpului administrația, unele tradiții religioase și idei elenistice aduse de stăpânirea seleucidă, influențe arabe de la grupuri ce au părăsit ținuturile deșertice și s-au stabilit la Edessa și elemente parto-iraniene. Acestea din urmă se observau mai ales în privința îmbrăcămintii, artei, dar și la nivel lingvistic, prin unele împrumuturi de cuvinte și expresii. Nu trebuie ignorată nici prezența evreilor în cetate, care a marcat cu siguranță viața culturală și economică a orașului. Prin urmare, putem afirma, fără exagerare, că orice persoană care ajunge la Edessa, fie din Grecia, fie din orice alt oraș din Palestina, Siria sau Mesopotamia, resimțea viața și religia locuitorilor ca fiind ceva familiar²⁵. O altă caracteristică a metropolei nord-mesopotamiene este faptul că limbile folosite în cetate nu oglindeau statutul social al unor anumite grupe de populație. Astfel, forma dialectală a limbii aramaice vorbită aici, din care avea să se cristalizeze limba siriacă, era folosită atât în vorbirea curentă, cât și în administrație alături de limba greacă. Aceasta din urmă a îmbogățit conceptual dialectul aramaic în așa măsură încât putea fi întrebuițat pentru redarea celor mai subtile idei filozofice²⁶.

Edessa era și orașul care aduna laolaltă păgânismul, iudaismul și creștinismul. În privința păgânismului, este de la sine înțeles faptul că fiecare popor reprezentat în cetate și-a lăsat amprenta asupra panteonului venerat, care era, în mare măsură, similar celor din alte orașe siriene și mesopotamiene. Primul loc era ocupat de zeitățile babiloniene Bel și Nebo, alături de care o mare cinstitură îi era acordată divinității siriene Atargatis și partenerului acesteia, Hadad²⁷. Alte zeiți, între care cele uraniene Azizos și Monimos, și venerarea soarelui erau moștenite din panteonul locuitorilor deșerturilor arabice stabiliți în cetate. La acestea se adaugă practicarea astrologiei, menționată explicit în *Doctrina Addai* și în scrierile polemice ale Sf. Efreim Sirul, dovadă a influențelor din practica religioasă zoroastriană²⁸. În perioada seleucidă vor fi fost cu siguranțăenerate și zeiți ale panteonului grecesc, însă ele au fost treptat înlocuite cu divinități din spațiul semitic care corespundeau aceluiași funcții. Este interesant de menționat faptul că, la Edessa, închiderea templelor păgâne, ordonată de împăratul *Teodosie cel Mare* (379-395) pentru întreg teritoriul imperiului, a fost oprită

²⁴ J. NEUSNER, *A History of the Jews...*, p. 3.

²⁵ H.-J.W. DRUVERS, *Cults and Beliefs...*, p. 17.

²⁶ H.-J.W. DRUVERS, „Edessa”, p. 278.

²⁷ S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, pp. 100-101.

²⁸ H.-J.W. DRUVERS, *Cults and Beliefs...*, p. 176.

printr-un rescript din anul 382 care permitea locuitorilor păgâni ai orașului să-și păstreze templele și statuile zeilor și să-și desfășoare în continuare practicile religioase, cu condiția renunțării la ritualurile sacrificiale²⁹.

Comunitatea iudaică de la Edessa cuprindea mai bine de o zecime din populație. Ea nu era una conservatoare, precum cea de orientare tanaitică de la Nisibis, ci era bine adaptată mediului în care își desfășura existența, fiind elenizată și având tendințe sincretiste³⁰. Acest fapt este arătat și prin mormintele multor evrei descoperite într-unul dintre cimitirele comunității păgâne din Edessa, care conțin trei inscripții comemorative în ebraică și una în greacă. Ele mai arată și că evreii de aici preluaseră chiar și nume de la locuitorii greci și parți³¹. Evreii se ocupau mai ales de comerț și își desfășurau viața religioasă în sinagogile din oraș, între care cea mai importantă a fost transformată de episcopul Rabbula, în sec. al V-lea, în biserica Sfântul Ștefan. Ca și în cazul altor orașe ale Imperiului Roman, la Edessa, primii misionari creștini s-au adresat cu precădere evreilor și tocmai din rândul lor s-a format prima comunitate creștină a metropolei nord-mesopotamiene³².

Răspândirea creștinismului în Edessa

Cea mai cunoscută relatare despre începuturile creștinismului la Edessa este *Legenda regelui Abgar și a lui Iisus*. Ea a făcut celebră metropola nord-mesopotamiană și i-a fascinat pe creștini într-atât încât a cunoscut o largă răspândire, fiind tradusă nu doar în greacă și latină, ci și în limbile armeană, georgiană, coptă, etiopiană și slavonă³³. Legenda relatează despre un schimb de scrisori între regele *Abgar al V-lea* (4 î.Hr.-7 d.Hr. și 13-50 d.Hr.) și Iisus Hristos. Ea este menționată pentru prima dată la Eusebiu de Cezareea în *Istoria bisericească*, scrisă în anul 324 sau 325, care pretinde că a luat textul în limba siriacă din arhivele de la Edessa și l-a redat în greacă în scrierea sa³⁴. Conform legendei,

²⁹ S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, p. 100.

³⁰ Claudia RAMMELT, *Ibas von Edessa – Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten*, Walter de Gruyter, Berlin, 2008, p. 25.

³¹ H.-J.W. DRIEVERS, „Jews and Christians at Edessa”, în: *Journal of Jewish Studies*, 36 (1985), 1, p. 90.

³² C. RAMMELT, *Ibas von Edessa...*, p. 26.

³³ Charalambos G. ATMATZIDIS, „Legenda regelui Avgar și a lui Iisus” (trad. din limba greacă de Nicolae N. Burăș), în: *Teologie și Viață*, 23 (2013), 9-12, p. 176; Timothy S. WARDLE, „Addai, Teaching of”, în: Sebastian P. BROCK et al. (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway, 2011, p. 10.

³⁴ Cu privire la sursa din care redă corespondența regelui Abgar cu Iisus, Eusebiu de Cezareea afirmă următoarele: «Există în această privință și o mărturie scrisă scoasă din arhivele de la Edessa, care era atunci oraș împărătesc... Cel mai bun lucru este să ascultăm glasul ei, așa cum am luat-o din arhivă și cum a fost tradusă textual din limba siriacă» (EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 60).

regele Abgar, care suferea de o boală foarte gravă, auzise de minunile și vindecările lui Iisus, dar și de ura evreilor față de El. Prin urmare, îi scrie Acestuia o scrisoare, pe care o trimite la Ierusalim prin ucenicul Anania, și îl roagă să vină la Edessa pentru a-l vindeca și pentru a Se adăposti din calea evreilor zeuloși. Iisus îi răspunde printr-o scrisoare în care îl felicită, mai întâi, pentru credința arătată, dar îl anunță că trebuie să-și împlinească misiunea pe pământ, după care se va întoarce la Tatăl cel Ceresc. Cu toate acestea, îi promite că îl va trimite pe unul dintre ucenicii Săi pentru a-l vindeca și învăța, ceea ce avea să se întâmple după Înălțarea Sa la Ceruri, când Toma l-a trimis la Edessa pe Addai³⁵. Acesta îl vindecă pe rege și predică Evanghelia printre supuși³⁶.

Trebuie însă să știm că textul transmis de Eusebiu de Cezareea nu este singurul existent și că cel puțin alte două variante s-au mai păstrat până astăzi. Prima dintre acestea face parte din grupul de texte adunate sub numele *Doctrina Addai* și, spre deosebire de versiunea eusebiană, este mai bogată în informații, iar pe alocuri chiar diferită, deși nu în aspectele esențiale³⁷. Cea de-a doua este întâlnită în câteva fragmente ale unor papirusuri grecești datând din sec. al VI-lea, care au fost și ele inserate în *Doctrina Addai*, dar care, cu toate că sunt în limba greacă, seamănă puțin cu textul lui Eusebiu de Cezareea și par să aibă la bază textul siriatic completat, fără să fie însă o traducere exactă a acestuia³⁸. Referitor la această tradiție, am putea adăuga faptul că ea este menționată și de pelerina Egeria, care vizitează și Edessa cu ocazia pelerinajului ei la Locurile Sfinte, fiindu-i povestită legenda de către episcopul cetății, în timp ce Sf. Efrem

³⁵ În scrierea sa, Eusebiu de Cezareea îl numește pe Apostolul Addai cu numele Tadeu, deși cunoaștem din Evanghelii faptul că acesta din urmă era unul dintre cei 12 apostoli, iar nu unul dintre cei 70 de ucenici ai lui Iisus. El e numit Tadeu în *Mt* 10, 3 și *Mc* 3, 18, în timp ce în *Lc* 6, 16 și *FA* 1, 13 este numit Iuda, fratele lui Iacov. J.B. Segal rezolvă această dilemă afirmând că, întrucât Addai era necunoscut Bisericii grecești, Eusebiu recurge la un compromis și îl numește pe cel care a încreștinat Edessa „Tadeu..., unul din cei șaptezeci de ucenici”. Pentru o prezentare mai detaliată, vezi: J.-B. SEGAL, *Edessa...*, pp. 65-66.

³⁶ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, pp. 59-63.

³⁷ Textele din această lucrare au fost scrise în siriatic probabil la sfârșitul sec. al IV-lea, dar cel mai vechi manuscris al textului siriatic datează abia din sec. al VI-lea. Vezi: George PHILLIPS, *The Doctrine of Addai, the Apostle*, first edited in a complete form in the original syriac, with an English translation and notes, Trübner & Co, London, 1876, p. III. Relatarea din *Doctrina Addai* diferă de cea eusebiană în aceea că îl numește pe ucenicul Anania ca fiind cel ce a consemnat spusele lui Iisus către Abgar și cel ce a schițat chipul lui Iisus pe o pânză, pe care a oferit-o regelui alături de cuvintele lui Hristos (celebra Sfântă Mahramă a Domnului de la Edessa). Între informațiile noi pe care textul siriatic le aduce amintim: Iisus binecuvintează cetatea Edessei și spune că nu va fi vreodată distrusă de dușmani; este descris momentul descoperirii Sfinte Cruci de către Protoniki, soția împăratului Claudiu; este relatat momentul în care regele Abgar îl roagă pe împăratul Tiberiu să îi pedepsească pe evrei pentru că L-au răstignit pe Iisus. Vezi: C.-G. ATMATZIDIS, „Legenda regelui Avgar...”, pp. 174-175; H.-J.W. DRUVERS, „Edessa”, pp. 278-281.

³⁸ C.-G. ATMATZIDIS, „Legenda regelui Avgar...”, p. 175.

Sirul reține doar încreștinarea locuitorilor de către apostolul Addai, lăsând la o parte în scrierile sale corespondența regelui Abgar cu Iisus³⁹.

Cercetătorii nu sunt de acord cu istoricitatea evenimentelor prezentate în aceste relatări. În timp ce unii dintre ei consideră că legenda provine cel mai devreme de la sfârșitul sec. al II-lea și începutul celui de-al III-lea, alții avansează sfârșitul sec. al III-lea ca perioadă posibilă pentru prima redactare⁴⁰. Este însă general acceptat faptul că legenda convertirii regelui Abgar la creștinism a fost scrisă în cadrul grupului de creștini din Edessa care păstra cel mai fidel tradiția apostolică, în vederea combaterii unor curente de gândire concurente, mult îndepărtate de mesajul evanghelic. Acestea îmbinau Evanghelia cu învățături provenite din scrierile lui *Marcion*, *Valentin*, *Bardesanes* sau *Mani*, fiind foarte atractive în peisajul complex de credințe din metropola nord-mesopotamiană și constituind adevărate alternative la comunitatea creștină în care „Școala perșilor” avea să apară. Prin urmare, această comunitate a simțit nevoia de a se legitima și de a adăuga prestigiu Bisericii lor, arătând apostolicitatea ei prin legătura propriilor episcopi cu Apostolii Toma și Addai. Astfel, Bisericii din Edessa îi era consacrată „calitatea de reprezentantă oficială și exponentă a drepte credințe”⁴¹.

Așadar, pe baza *Legendei lui Abgar și a lui Iisus*, nu putem afirma ceva cu certitudine despre începuturile creștinismului la Edessa. Mai mult decât atât, alte referiri la viața creștină de aici în primele două secole lipsesc cu desăvârșire. Primele informații certe despre prezența creștină se găsesc în *Cronica de la Edessa*⁴², care menționează că, în urma inundațiilor din anul 201, a fost afectată și o biserică a creștinilor, și în inscripția lui Abercius. Aceasta din urmă datează tot de la începutul sec. al III-lea și precizează că episcopul Abercius a traversat nordul Mesopotamiei, trecând prin Nisibis, așadar, și prin Edessa, și a găsit creștini peste tot în drumul său⁴³. Probabil că primii creștini au ajuns la Edessa la sfârșitul sec. I și începutul sec. al II-lea, dar în cursul secolelor II-III nu reprezentanții creștinismului ortodox au fost figurile marcante în cetate, ci grupările gnostico-maniheice ale „personajelor” menționate mai sus⁴⁴.

Abia începând cu sfârșitul sec. al III-lea putem urmări și succesiunea episcopilor Edessei. Ea începe cu episcopul *Qune* (cca. 289-313), primul a cărui existență poate fi confirmată istoric, cu toate că în *Doctrina Addai* era prezentată o

³⁹ C.-G. ATMATZIDIS, „Legenda regelui Avgar...”, pp. 173-174.

⁴⁰ Pentru argumentele pe care le aduc reprezentanții celor două ipoteze, vezi: C.-G. ATMATZIDIS, „Legenda regelui Avgar...”, pp. 177-178.

⁴¹ C.-G. ATMATZIDIS, „Legenda regelui Avgar...”, pp. 179-180.

⁴² *Cronica de la Edessa* este o colecție realizată pe la jumătatea sec. al VI-lea, ce cuprinde 106 paragrafe referitoare mai ales la istoria Edessei, acoperind perioada anilor 133 î.Hr.-540 d.Hr. Întrucât informațiile conținute au fost redactate fidel, fiind preluate probabil din arhiva orașului, cercetarea modernă a făcut adesea referire la ea. Vezi: Lucas Van ROMPAY, „Chronicle of Edessa”, în: S.P. BROCK et al. (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary...*, pp. 97-99.

⁴³ S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, p. 117.

⁴⁴ S.-K. ROSS, *Roman Edessa...*, pp. 127-131; H.-J.W. DRIJVERS, „Edessa”, pp. 281-284.

listă a succesorilor lui Addai care începea cu numele episcopului Palut. Deși neconfirmată de surse credibile, existența acestuia între primii episcopi ai Edessei ar fi totuși posibilă, întrucât știm că în timpul Sf. Efreem Sirul creștinii ortodocși din cetate erau numiți *palutieni*. Situația creștinismului din Edessa nu se va schimba radical nici în sec. al IV-lea, dar se pare că numărul ortodocșilor a început să crească, în ciuda apariției în cetate a unor noi grupări eretice sau schismatice precum *arienii*, *audienii* și *mesalienii*⁴⁵. Ca argument, putem aminti și refuzul împăratului Iulian Apostatul de a zăbovi în cetate din cauza numărului ridicat de creștini. După anul 363, în urma cedării către perși a cetății Nisibis, la Edessa se va stabili Sf. Efreem Sirul, care se va implica insistent în combaterea grupărilor eretice și, după cum afirmă unii autori, va înființa aici celebra școală a perșilor⁴⁶.

În sec. al V-lea, ajung la Edessa și diferitele învățături hristologice ale epocii, care aveau să îngreueze și mai mult consolidarea creștinismului autentic. Un rol important în combaterea curentelor eretice l-a avut episcopul *Rabbula* (412-435), provenit din mediul monahal, care, alături de susținerea direcției teologice a Sf. Efreem Sirul, s-a implicat mult și în înființarea de instituții caritative. Lui i-a urmat mult mai celebrul *Ibas* (435-457), care a fost, potrivit unor cercetători, conducător al „Școlii perșilor” din cetate și traducător în siriacă al unor lucrări ale lui Aristotel și Porfir, și a cărui scrisoare către Maris a fost condamnată la Sinodul al V-lea Ecumenic. În sec. al VI-lea, la Edessa se intensifică disputele între calcedonieni și miafizii⁴⁷ deveniți majoritari. Ele au generat, în cele din urmă, împărțirea comunității creștine și numirea propriului episcop de către fiecare partidă. Astfel, la conducerea grupului miafizit va ajunge Iacob Baradeul (541-578), cel care nu a rezidat în Edessa, ci a întreprins călătorii misionare în mai toată Mesopotamia, reușind să o apropie de hristologia sa⁴⁸.

Cucerirea Edessei în anul 609 de către perși a determinat, mai întâi, instalarea unui episcop nestorian în cetate, însă numai pentru scurt timp. Dată fiind majoritatea de care dispunea partida miafizită, perșii au hotărât că un episcop din rândul acestora ar putea ajuta mai mult la marginalizarea celor care încă mai erau simpatizanți ai bizantinilor. Din acest motiv, după ce musulmanii au cucerit Edessa în anul 641, comunitatea creștină de aici a rămas în mare măsură miafizită⁴⁹. Această supunere nu a rămas în memoria populației ca un eveniment

⁴⁵ C. RAMMELT, *Ibas von Edessa...*, pp. 29-30.

⁴⁶ H.-J.W. DRUIVERS, „Edessa”, pp. 284-285.

⁴⁷ Pentru a-i desemna pe creștinii necalcedoneni, este de preferat să folosim denumirea *creștini miafiziti* în locul celei de *creștini monofiziți*, care are sens peiorativ și apare pentru prima dată abia în jurul anului 690, la Sf. Anastasie Sinaitul. Termenul *miafizit* provine din formula hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei – «μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη» (*o singură fire intrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul*) – și arată mai bine originea hristologiei Bisericii necalcedoniene. Vezi: Pauline ALLEN, „Monophysiten”, în: H.-R. BALZ et al. (Hgg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXIII, Walter de Gruyter, Berlin, 1994, p. 219.

⁴⁸ H.-J.W. DRUIVERS, „Edessa”, pp. 286-287.

⁴⁹ H.-J.W. DRUIVERS, „Edessa”, p. 287.

negativ. Având în vedere că miafizii deveniseră majoritari în cetate, iar guvernatorii trimiși de la Constantinopol reprezentau credința calcedoniană, relațiile dintre cele două grupări au fost mereu încordate și, nu de puține ori, s-a ajuns la persecuții îndreptate împotriva miafizitilor. Prin urmare, pentru locuitorii Edesei, venirea musulmanilor însemna, de fapt, sfârșitul tiraniei bizantine și șansa practicării neîngrădite a propriei credințe⁵⁰.

„Școala perșilor” din Edessa

Având în vedere importanța Edesei în peisajul nord-mesopotamian și dezvoltarea culturală ce o caracteriza, putem afirma că în cetate existau cu certitudine forme de învățământ și învățători încă din perioada precreștină, în pofida faptului că izvoarele menționează prezența unor școli doar în sec. al IV-lea. Probabil că formele de învățământ precreștine se adresau mai ales aristocrației și negustorilor care zăboveau periodic în cetate, iar în cadrul lor s-a născut chiar o *tradiție literară cuprinzătoare*, despre care avem referințe în câteva scrieri siriace din sec. al II-lea, dar care nu s-a transmis până astăzi. Școlile menționate în izvoare ca existând în sec. al IV-lea la Edessa aparțineau comunității creștine și stăteau, cel mai probabil, în strânsă legătură cu viața liturgică a Bisericii⁵¹.

Opinia clasică a literaturii secundare prezintă mai multe școli creștine organizate pe criterii etnice, între care cea mai bine atestată de izvoare este „Școala perșilor”. Ea ar fi fost înființată de Sf. Efrem Sirul, după ce acesta a părăsit cetatea Nisibis și s-a stabilit la Edessa. Școala avea o organizare semi-monastică și în cadrul ei erau studiate texte biblice, teologice și filozofice, o atenție deosebită fiind acordată scrierilor de logică ale lui Aristotel. Aici a fost profesor și chiar director Ibas, episcopul Edesei (435-457), care a început opera de traducere în limba siriacă a scrierilor lui Teodor de Mopsuestia, reprezentant al hristologiei antiohiene, și a unor scrieri filozofice grecești. Ca urmare a interesului arătat teologului antiohian, tot mai mulți au început să asocieze școala cu nestorianismul. Pe fondul acestor acuzații, „Școala perșilor” a fost închisă în anul 489 din porunca împăratului Zenon, iar directorul școlii, Narsai, discipolii săi și alți profesori au trecut în Imperiul Persan, stabilindu-se la Nisibis, unde au înființat celebra școală teologică de acolo.

Însă această reprezentare a școlii din literatura secundară nu este întru totul fidelă izvoarelor disponibile și trădează unele deficiențe în interpretarea lor. Acestea au fost semnalate pentru prima dată de Adam H. Becker⁵² în teza sa de

⁵⁰ J.-B. SEGAL, *Edessa...*, p. 192.

⁵¹ Han J.W. DRIJVERS, „The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture”, în: H.-J.W. DRIJVERS, A.-A. MACDONALD (eds.), *Center of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Brill, Leiden, 1995, p. 50.

⁵² Adam H. Becker este profesor asociat la Departamentul de Studii Clasice și Religioase din cadrul Universității New York, doctor al Universității Princeton (2004), cu o teză despre formele de învățământ din creștinismul siro-oriental, în care reevaluează și izvoarele cu privire la

doctorat dedicată formelor de învățământ din creștinismul siro-oriental. El consideră că, în abordarea surselor, multe dintre cercetările de până acum nu iau în calcul cel puțin trei aspecte:

- informațiile existente nu sunt așezate într-un cadru istoric adecvat cu ceea ce însemna învățământul în Antichitate;
- este pierdut din vedere faptul că multe surse fac referire la „Școala perșilor de la Edessa”, iar nu la „Școala de la Edessa”, așa cum denumesc mulți acest loc de studiu;
- s-a uitat adesea faptul că mai toate izvoarele existente au fost scrise în contextul controverselor hristologice din sec. V-VI și că perspectiva lor este pozitivă, când sursele provin din spațiul nestorian, și negativă, când ele au fost scrise de autori miafiziți⁵³.

În cele ce urmează, înaintea schițării unui *scurt istoric al școlii*, vom încerca să răspundem la următoarele două întrebări: ce înțelegem prin termenul „școală” atunci când ne referim la „Școala perșilor” și care este perspectiva din care izvoarele relatează cele cu privire la existența școlii?

Σχολή, schola, eskolē – câteva lămuriri necesare

Atunci când auzim denumirea „Școala perșilor din Edessa”, am putea avea tendința de a transpune în realitățile sec. IV-V d.Hr. ceea ce astăzi înțelegem prin termenul *școală*. Prin urmare, ne-am dori, probabil, să știm cine este fondatorul, ce cuprindea *curriculum*-ul școlar, cine ocupa postul de director sau administrator, care era cifra de școlarizare anuală și cât dura un ciclu de studiu. Această eroare este întâlnită și într-o mare parte a studiilor scrise până acum despre acest subiect⁵⁴ și are la bază înrudirea cuvântului *școală* din limbile moderne (*school* – engleză, *école* – franceză și *Schule* – germană) cu termenul

„Școala perșilor” din Edessa. Vezi: Adam H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2006, 298 pp.

⁵³ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 42-43.

⁵⁴ Vezi, între altele: C. ALLEMAND-LAVIGERIL, *Essai historique sur l'École chrétienne d'Édesse*, Librairie Catholique de Perisse Frères, Paris, 1850, 140pp.; Hermann R. NELZ, „Der theologische Unterricht in Edessa”, în: H.-R. NELZ, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen*, Rehnania Druckerei, Bonn, 1916, pp. 53-76; Ernest R. HAYES, *L'école d'Édesse*, Les Presses modernes, Paris, 1930, 326pp.; Arthur VÖÖBUS, „Pre-history of the School of Nisibis”, în: Arthur VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, coll. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266, Secrétariat du CorpusSCO, Louvain, 1965, pp. 7-32; J.-B. SEGAL, *Edessa...*, pp. 149-151; † Abraham MATTAM, „The School of Nisibis-Edessa: First Theological University in Christendom”, în: *Christian Orient*, 6 (1985), pp. 30-39; H.-J.W. DRUIVERS, „The School of Edessa...”, pp. 49-59; Erica C.D. HUNTER, „The Transmission of Greek Philosophy via the «School of Edessa»”, în: Catherine HOLMES, Judith WARNIG (eds.), *Literacy, Education and Manuscript Transmission in Byzantium and Beyond*, Brill, Leiden, 2002, pp. 225-241.

grecesc σχολή, cu variantele *schola* (latină) și *eskolē* (siriacă), folosit în izvoare în expresia „Școala perșilor”⁵⁵.

În ciuda legăturii etimologice a termenilor din limbile moderne cu grecescul σχολή, trebuie avut în vedere faptul că acesta din urmă nu cuprinde întreg sensul pe care astăzi îl are cuvântul *școală*. Dacă la origine σχολή însemna *răgaz, timp liber* sau *tihnă*, el a ajuns ca în Antichitatea târzie să desemneze, în materie de învățământ, *activitatea de învățare și ambianța* în care aceasta se desfășura, un *grup de ucenici* cărora le erau ținute *prelegeri* sau o *discuție savantă*⁵⁶. Așadar, nu putem asocia direct ceea ce în sec. IV-V d.Hr. se înțelegea prin σχολή cu o instituție de învățământ având un plan de studiu cuprinzător și cursuri regulate, asemeni instituțiilor de astăzi⁵⁷, dar nici nu putem exclude existența unor forme organizate de instruire a tinerilor în metropola nord-mesopotamiană.

Dată fiind dezvoltarea culturală ce caracteriza cetatea Edessa și influența elenistică pronunțată, este foarte probabil să fi existat aici un învățământ clasic organizat, adus de elenism din spațiul mediteranean și transmis mai departe către epoca romană⁵⁸. Nu știm însă ce a supraviețuit la Edessa din aceste forme de studiu până în perioada „Școlii perșilor”, dar avem certitudinea că, în alte orașe imperiale, *importante forme de studiu organizat* erau prezente încă în a doua jumătate a sec. al IV-lea. Există indicii în scrierile lui Bardesanes care arată că, încă de la sfârșitul sec. al II-lea, creștinii din Edessa au intrat în contact cu literatura clasică, cu filozofia și cu retorica⁵⁹. Probabil că aceasta s-a realizat prin formele de studiu organizat existente în cetate, întrucât știm că Biserica recunoștea importanța educației clasice pentru creștini și permitea acestora studiul în medii păgâne, după cum credem că s-a petrecut și în cadrul comunității ortodoxe din Edessa. În sprijinul acestui argument, este interesant de menționat că împăratul Iulian Apostatul a emis un edict care interzicea primirea copiilor și tinerilor creștini în aceste școli oficiale imperiale⁶⁰, ceea ce arată limpede că ele erau frecventate și de către creștini.

Întrucât la Edessa exista o mare *diversitate de curente filozofico-religioase de inspirație iudeo-creștină și păgână* care împiedicau cristalizarea unei comunități ortodoxe, este foarte posibil să fi existat în cetate și *forme neconvenționale de educație*. Acestea se adresau unor cercuri mai restrânse și aveau în vedere transmiterea unor învățături filozofice și religioase de la învăță-

⁵⁵ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 42.

⁵⁶ Vezi: Henry G. LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek – English Lexicon*, with a revised supplement, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 1747-1748.

⁵⁷ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 42.

⁵⁸ Henri-Irénée MARROU, *Istoria educației în antichitate*, vol I. *Lumea greacă*, trad. de Stella Petecel, Ed. Meridiane, București, 1997, pp. 158-159.

⁵⁹ E.-C.D. HUNTER, „The Transmission of Greek Philosophy...”, p. 227.

⁶⁰ Gustave BARDY, „L'Église et l'enseignement au IV^e siècle”, în: *Revue des Sciences Religieuses*, 14 (1934), 4, p. 546.

tor la ucenici. Probabil că în sec. al IV-lea și comunitatea ortodoxă folosea o metodă asemănătoare pentru a-și instrui membrii în dreapta credință, cu mențiunea că acest proces era realizat cu păstrarea unei legături strânse cu viața liturgică și era asumat mai ales de ierarhia bisericească⁶¹. O asemenea formă neinstituționalizată de instruire teologică, conectată la cultul creștin, dar având ca prim scop formarea unor slujitori de elită ai Bisericii, care să ghideze comunitatea creștină edessiană în peisajul dificil din acea perioadă, credem că a stat la baza a ceea ce izvoarele denumesc drept „Școala perșilor”.

Izvoarele care privesc „Școala perșilor” și caracterul lor

În prezentarea izvoarelor cu referire la „Școala perșilor”, îi vom urma lui A. Becker, singurul cercetător de până acum care, înainte de a scrie istoricul școlii, a realizat și o firească *prezentare critică a surselor*. El le așează în ordine cronologică, în funcție de mediul de proveniență: siro-iacobite, *constantinopolitane* și *diofizite* – „nestoriene”. În timp ce izvoarele miafizite ne oferă relatări tendențioase cu privire la „Școala perșilor”, iar sursele care provin din mediul constantinopolitan (calcedonian) arată un interes scăzut pentru școală, cele mai multe informații credibile ne sunt oferite de scrierile de proveniență siro-orientală⁶².

Izvoarele siro-iacobite. Pentru a înțelege corect ceea ce sursele siro-iacobite ne transmit despre „Școala perșilor”, trebuie să avem în vedere încercările grupării miafizite de a determina anularea deciziilor luate în anul 451 la Calcedon, în care vedeau o formă de nestorianism din cauza doctrinei celor „două naturi”. În plus, nu trebuie uitat că miafizii luptau și împotriva „nestorienilor”, susținătorii unei *formule hristologice diofizite*, deși aceștia, ca urmare a situației lor majoritare în afara Imperiului Roman, nu reprezentau o amenințare pe măsura celei constituite de gruparea calcedoniană. Prin urmare, grupurile miafizite lansau atacuri împotriva „nestorienilor”, însă prin acestea îi aveau, mai degrabă, în vedere pe calcedonieni⁶³. În acest cadru polemic se încadrează și sursele despre care vom vorbi.

Primele informații despre existența școlii le avem din actele sinodului „tâlhăresc” de la Efes din anul 449⁶⁴, într-o secțiune a acestora transmisă doar într-un manuscris siriac⁶⁵ datând din anul 535⁶⁶. La acest sinod, un grup de

⁶¹ H.-J.W. DRIJVERS, „Edessa”, p. 285.

⁶² Vezi: A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 46-65.

⁶³ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 47.

⁶⁴ Sinodul „tâlhăresc” a fost convocat în anul 449 de împăratul Teodosie al II-lea, un susținător al cauzei miafizite, fiind prezidat de către Dioscor, succesorul lui Chiril în scaunul patriarhal al Alexandriei. La sinod este reabilitat Eutihie, fiind condamnat, printre alții, Flavian al Constantinopolului, cel care la un alt sinod, în anul 448, îl condamnase pe Eutihie ca eretic. Pentru o abordare recentă a sinodului de la Efes din anul 449, vezi: Mark S. SMITH, „A «Robber's Den?»: A Fresh Look at the Second Council of Ephesus, AD 449”, în: *Studia Patristica*, 52 (2012), pp. 295-304.

⁶⁵ Pentru textul original siriac al acestei secțiuni din actele sinodului „tâlhăresc”, însoțit de o

monahi din Edessa, probabil simpatizanți ai miafiziților, a adus acuze episcopului orașului, Ibas, reproșându-i, printre altele, că nu se ridică la înălțimea episcopului Rabbula, predecesorul său, un aprig luptător împotriva diofizitismului antiohian, care era foarte prețuit la Edessa⁶⁷. Actele precizează că una dintre acuzațiile aduse lui Ibas era semnată de cetățeni din toate sectoarele orașului, printre care se numărau și reprezentanți din «școala armenilor, din cea a perșilor și din cea a sirienilor»⁶⁸. Această menționare a „Școlii perșilor” nu doar că este cea mai veche, dar este și singura care provine din perioada premergătoare închiderii ei în anul 489. Ea arată că în cetate mai existau două „școli”, toate trei fiind organizate pe criterii etnice. Totodată, aflăm și că „Școala perșilor” nu era cunoscută ca fiind un bastion al diofizitismului și că Ibas nu trebuie să fi avut neapărat legături cu aceasta, ceea ce contrazice multe dintre studiile de până acum asupra acestui subiect⁶⁹.

O altă sursă miafizită mult citată în literatura secundară este o scrisoare a lui Simeon⁷⁰, episcop siro-iacobit de Bēt Aršam⁷¹, în Imperiul Persan, la începutul sec. al VI-lea. Acest episcop a luptat tenace împotriva Bisericii siro-orientale, fapt pentru care a fost numit „polemistul” și ne-a lăsat un text, scris probabil cândva între anii 505-540, despre răspândirea ereziei nestoriene în Orient, care face parte dintr-un corpus miafizit folosit împotriva „nestorienilor” în scopuri propagandistice⁷². Simeon începe relatarea arătând că nestorianismul își are izvorul în iudaism, prin faptul că marii preoți ai lui Israel din timpul vieții lui Iisus, care și-au pus problema naturii Lui, au căzut de acord că El este un simplu om. Simeon continuă menționând un lung șir de persoane care au transmis această concluzie a marilor preoți, care începe cu *Simon Magul*, *Ebion* și alții, ajungând la *Diodor de Tars*, *Teodor de Mopsuestia*, *Nestorie*, *Teodoreț de Cir* și *Ibas de Edessa*. Acesta din urmă i-o transmite printr-o scrisoare persanului

traducere în limba germană, vezi: Johannes FLEMMING (Hg.), *Akten der ephesensischen Synode vom Jahre 449 – syrisch*, mit Georg Hoffmanns Deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1917, 207pp. Volumul este disponibil online la adresa: <<https://archive.org/details/aktenderephesini00flemuoft>>, 26 ian. 2016.

⁶⁶ Fergus MILLAR, „The Syriac Acts of the Second Council of Ephesus (449)”, în: Richard PRICE, Mary WHITBY (eds.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400-700*, Liverpool, Liverpool University Press, 2011, p. 46.

⁶⁷ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 24.

⁶⁸ J. FLEMMING (Hg.), *Akten der ephesensischen Synode...*, p. 25:31-33.

⁶⁹ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 64.

⁷⁰ Pentru textul original siriac și traducerea lui în limba latină, vezi: J.S. ASSEMANI (ed.), *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, vol 1: *De scriptoribus syris orthodoxis*, typis Sacrae Congregationis di Propaganda Fide, Roma, 1719, pp. 346-358. Volumul este disponibil online la adresa: <<http://digitale-sammlungen.ulb.uni-bonn.de/content/pageview/32290>>, 26 ian. 2016. Textul a fost tradus și în limba franceză de Nina Garsoian, vezi: Nina GARSOIAN, *L'église arménienne et le grande schisme d'Orient*, Peeters, Leuven, 1999, pp. 450-456.

⁷¹ Oraș situat lângă Tigru, în apropiere de Seleucia-Ctesiphon.

⁷² A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 47-48, 50.

Maris, de la care va începe instalarea ereziei nestoriene în Biserica Persiei⁷³. În continuare, se afirmă în scrisoare că această învățătură despre Iisus o va primi de la Maris un prezbiter din Edessa care era scrib la „Școala perșilor”⁷⁴.

Această succesiune fictivă este cea mai veche punere în legătură a lui Ibas de Edessa cu „Școala perșilor” disponibilă până acum și, în ciuda șubrezeniei ei, a fost folosită pe scară largă în literatura secundară pentru a argumenta prezența și activitatea lui Ibas în cadrul „Școlii perșilor”⁷⁵. Episcopul Simeon afirmă în continuare că perșii de la Edessa și restul scriitorilor care li se asociau au fost alungați din cetate după moartea lui Ibas, imediat după care și școala în care perșii studiau a fost desființată la porunca împăratului Zenon, în locul ei fiind ridicată o biserică închinată «Fecioarei Maria, Născătoarea de Dumnezeu»⁷⁶. Pe baza asocierii morții lui Ibas, petrecută în anul 457, cu închiderea școlii și cu împăratul Zenon, unii cercetători au concluzionat chiar că „Școala perșilor” a fost închisă de două ori, o dată imediat după moartea lui Ibas, iar a doua oară în anul 489, din porunca împăratului Zenon⁷⁷.

Încă o mărturie despre „Școala perșilor” poate fi găsită în scrisoarea a XIV-a lui Iacob de Sarug⁷⁸ către «sfinții din Bêt Mâr Abbas», compusă în jurul anului 515. Iacob fusese întrebat dacă i-a anatematizat pe Diodor de Tars și Teodor de Mopsuestia și răspunde că, în urmă cu 45 de ani⁷⁹, se afla la Edessa pentru a învăța interpretarea Sfințelor Scripturi, perioadă în care se traduceau acolo în limba siriacă scrieri ale lui Diodor. Atunci «exista în oraș o școală a perșilor» care prețuia învățăturile nesăbuite ale lui Diodor și care producea mult rău întregului Răsărit creștin, ce a fost închisă prin sânguința episcopului Qiyore (Cyrus), la porunca împăratului Zenon. În final, Iacob se scuză pentru nesăbuiința de a fi citit pe atunci din cărțile lui Diodor, care i s-au părut pline de ambiguități, motivând că a făcut asta copil fiind și având nevoie de învățătură⁸⁰. Această declarație ne sugerează că Iacob de Sarug fusese acuzat de diofizitism și dovedește caracterul apologetic al scrisorii. Merită observat și faptul că episcopul nu se referă aici la „Școala perșilor”, ci la „o școală a perșilor”, care, din cauza caracterului ei „nestorian”, dăuna creștinismului răsăritean⁸¹. Pe baza acestui izvor, unii

⁷³ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 48-49.

⁷⁴ J.S. ASSEMANI (ed.), *Bibliotheca Orientalis...*, p. 351.

⁷⁵ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 49.

⁷⁶ J.S. ASSEMANI (ed.), *Bibliotheca Orientalis...*, p. 353.

⁷⁷ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 50. Despre aceste ipoteze, vezi: A. VÖÖBUS, *History of the School...*, pp. 33-39.

⁷⁸ Pentru textul original siriac, vezi: IACOBI SARUGENSIS, *Epistulae quotquot supersunt*, edidit Gunnar Olinder, coll. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium 110; *Scriptores Syri* 57, L. Durbecq, Louvain, 1952, pp. 58-61.

⁷⁹ Iacob moare în anul 521, așadar, evenimentele despre care relatează trebuie să se fi petrecut înainte de anul 476.

⁸⁰ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 52.

⁸¹ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 52.

cercetători, printre care și Anton Baumstark, consideră că Iacob de Sarug s-a format ca teolog în „Școala perșilor” din Edessa⁸².

Alte două surse sunt *Cronica de la Edessa*⁸³, scrisă la jumătatea sec. al VI-lea, și *Viața sfinților răsăriteni* a lui Ioan de Efes, scrisă în anul 566 / 568. Prima conține doar o referire succintă la închiderea școlii, pe care o plasează în anul 489, fără a preciza din ce motiv s-a luat această decizie. Cea de-a doua scriere are un caracter polemic, autorul ei fiind recunoscut drept un predicator redevabil al cauzei monofizite, și conține o descriere a „Școlii perșilor” în capitolul dedicat vieții lui Simeon de Bêt Arșam⁸⁴. Ioan de Efes spune că Simeon era originar din Persia, țara în care Teodor și Nestorie erau foarte prețuiți și locul în care, din cauza învățăturilor celor doi, s-au răspândit și ideile lui *Mani*, *Marcion* și *Bardesanes*. În continuare, se spune că la Edessa ar fi existat cândva o «școală a perșilor» care preluase învățăturile celor trei eretici și care îl avusese printre susținători și pe Ibas, cândva episcop al cetății, a cărui ticăloșie o depășea pe cea a lui Nestorie. Însă, odată cu episcopul Cirus, „planta amară” care se răspândise avea să fie smulsă din rădăcini și interzisă în „Școala perșilor”, moment în care aceasta se va stabili în cetatea Nisibis⁸⁵. Această relatare adaugă la profilul doctrinar al „Școlii perșilor” și învățăturile lui Marcion, Bardesanes sau Mani, „figuri eretice devenite clasice printre scriitorii siriieni”⁸⁶. În plus, Ioan al Efesului îl asociază școlii pe Ibas de Edessa, probabil pe fondul disputelor aprinse din epoca sa cu privire la diofizitism și scrisoarea către persanul Maris⁸⁷.

Ultima relatare din sursele miafizite provine dintr-un document redactat de Mărută al Takritului despre Barșaumă, episcop de Nisibis, redactat la jumătatea sec. al VII-lea⁸⁸. Mărută afirmă că, după condamnarea lui Nestorie la Efes,

⁸² Vezi: Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn, 1922, p. 148. Volumul este disponibil online la adresa: <<https://archive.org/details/geschichtedersyr00baumuoft>>, 26 ian. 2016.

⁸³ Vezi supra n. 43.

⁸⁴ Pentru textul original siriac al vieții lui Simeon de Bêt Arșam scris de Ioan de Efes și traducerea lui în limba engleză, vezi: JOHN OF EPHEBUS, *Lives of the Eastern Saints I*, syriac text edited and translated by E.W. Brooks, coll. *Patrologia Orientalis* 17/1, Firmin-Didot, Paris, 1923, pp. 137-158. Volumul este disponibil online la adresa: <<https://archive.org/details/patrologiaorient17pariuoft>>, 26 ian. 2016.

⁸⁵ JOHN OF EPHEBUS, *Lives of the Eastern Saints I*, X, pp. 138-139.

⁸⁶ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 54.

⁸⁷ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 54.

⁸⁸ Textul lui Mărută de Takrit a fost transmis în *Cronica lui Mihail*, patriarh siro-iacobit între anii 1166-1199. Pentru textul siriac și traducerea lui în limba franceză, vezi: MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, tome 4, editée pour la premier fois et traduite en français par Jean B. Chabot, Ernest Leroux, Paris, 1910, pp. 423-427 (textul siriac); tome 2, Ernest Leroux, Paris, 1901, pp. 435-440 (trad. în franceză). Volumele sunt disponibile online la adresele: <<https://archive.org/details/chroniquedemiche04mich>>, (vol. 4); <<https://archive.org/details/MichelLeSyrien2>>, (vol. 2).

episcopul Rabbula al Edessei a adus în cetate «comentariile condamnabile ale lui Teodor și ale maestrului său Diodor», după a căror citire în fața «Bisericii lui Dumnezeu» s-a trecut la anatematizarea autorilor. Autorul continuă spunând că Rabbula a găsit cărți ale lui Teodor de Mopsuestia la «Școala orientalilor», pe care le-a luat și le-a ars în mijlocul orașului, iar susținătorii ereziei s-au refugiat la Nisibis⁸⁹. Nu știm însă dacă afirmațiile lui Mărută au fost transmise fidel de *Cronica lui Mihail*. După A. Becker, elementul de noutate al acestei relatări constă în aceea că scrierile lui Teodor nu ar fi ajuns la „Școala perșilor” decât după ce au fost deja traduse în siriacă. Mai mult, acesta este singurul izvor care folosește denumirea «Școala orientalilor», denumire preferată pentru a sublinia și mai mult apropierea școlii de *teologia diofizită a Bisericii siro-orientale*⁹⁰.

Izvoarele constantinopolitane. Cea mai veche mențiune constantinopolitană o întâlnim în *Istoria bisericească* a lui Teodor Lectorul, scriere compusă după anul 518. Acesta spune că la Edessa era o «școală (διδασκαλείον) creștină de învățatură persană» prin care perșii preluau învățături nestoriene⁹¹. El afirmă că această «așa-numită Școală (διατριβήν) a perșilor din Edessa» a fost desființată întrucât «transmitea învățăturile lui Nestorie, Diodor și Teodor»⁹². Relatarea lui Teodor Lectorul confirmă că școala era cunoscută drept „Școala perșilor” și ne arată persistența ideii că aceasta era un *vehicul de transmitere a diofizitismului „nestorian”*. El nu folosește termenul σχολή, ci doi termeni intersanjabili, διατριβή și διδασκαλείον, folosiți și de Eusebiu de Cezareea când prezintă Școala din Alexandria, iar, prin faptul că desemnează școala ca fiind «a perșilor», pare să aibă în vedere caracterul ei „nestorian”, iar nu componenta etnică⁹³.

O altă mărturie găsim în *Viața lui Alexandru Achimitul*, scriere transmisă într-un manuscris din sec. al X-lea⁹⁴ care conține și o relatare despre episcopul Rabbula al Edessei. Ni se spune că Rabbula a fost ales episcop din dorința locuitorilor Edessei, devenind, în scurt timp, «poartă a înțelepciunii divine» pentru întreaga lume, și că, în cetate, Dumnezeu a fondat, încă de la început, școli (παιδευτήρια) de limbă siriacă la care liderii și cei puternici își trimiteau copiii la studiu. Însă episcopul Rabbula, asistat de Duhul Sfânt, avea în vedere să-i aducă pe toți locuitorii la aceeași credință, străduindu-se să acționeze ca un învățător, fapt pentru care, printre altele, îi invita la el pe copiii păgânilor din

⁸⁹ MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, tome 4, p. 424 (text siriac); tome 2, p. 436 (trad. în franceză).

⁹⁰ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 55.

⁹¹ THEODOROS ANAGNOSTES, *Kirchengeschichte*, hg. von Günther Christian Hansen, coll. Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Akademie-Verlag, Berlin, 1971, p. 122.

⁹² THEODOROS ANAGNOSTES, *Kirchengeschichte*, p. 155.

⁹³ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 55-56.

⁹⁴ Pentru textul original grecesc și o traducere în limba latină, vezi: Émile Gustave Marie Joseph DE STOOP (ed.), *Vie d'Alexandre l'acémète*, texte grec et traduction latine, coll. Patrologia Orientalis 6/5, Firmin-Didot, Paris, 1911, pp. 643-701 (volum disponibil online la adresa: <<https://archive.org/details/patrologiaorient06pariuoft>>, 27 ian. 2016).

școlile păgâne o dată la două luni, pentru a-i învăța cuvântul adevărului. Rezultatele au fost foarte bune, acești tineri având să transmită și ei urmașilor lor învățătura primită de la episcop⁹⁵. Autenticitatea acestei relatări este însă pusă la îndoială, întrucât există multe diferențe între ea și alte surse despre viața lui Rabbula. A. Becker crede că pasajul este o extrapolare din actele sinodului de la Efes din 449, în care sunt amintite mai multe școli ce ar fi existat la Edessa, despre care autorul auzise și pe care el le-a inclus în această povestire după cum și le imagina că vor fi fost⁹⁶.

Izvoarele siro-orientale. Cele mai importante surse siro-orientale cu privire la „Școala perșilor” sunt *Istoria bisericească* și *Cauza înființării școlilor*, ambele puse sub numele autorului sirian Barhadbeshabbā. Primul text, scris în jurul anului 569, cuprinde biografiile unor personalități bisericești și relatează despre școală în cadrul vieții poetului sirian Narsai, de al cărui nume este legată și închiderea ei⁹⁷. Textul se referă la „Școala perșilor” numind-o „Școala de la Edessa” și „adunarea”, opțiuni pe care autorul le-a ales, probabil, întrucât adăugarea specificului etnic ar fi fost redundantă, având în vedere că acesta se afla în Imperiul Persan și el însuși se înțelegea ca fiind din neamul perșilor. Prezența acestei calificări etnice în sursele miafizite se datora mai ales faptului că ea sugera că membrii școlii erau perși, deci trădători ai romanilor. Sursa nu îl menționează pe Ibas de Edessa ca având vreo legătură cu școala⁹⁸.

Cel de-al doilea document, *Cauza înființării școlilor*⁹⁹, datează din anul 600 și, spre deosebire de primul, nu leagă închiderea școlii de adversitatea față de Narsai. În plus, diferențe între această scriere și *Istoria bisericească* există și în privința celui care l-a precedat pe Narsai la conducerea școlii, prima amintindu-l pe Rabbula, iar cea de-a doua pe Qyore, ambele fiind personaje prezentate în alte surse ca adversari ai școlii. În privința asemănarilor, amintim că nici *Cauza* nu îl menționează pe Ibas ca membru al școlii, iar autorul ei se referă la școală folosind din nou și termenul „adunare”. De menționat este și faptul că începuturile școlii de la Edessa sunt puse în legătură cu Sf. Efrem Sirul. Însă, deși autorii par să fi avut

⁹⁵ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 56.

⁹⁶ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 56-57.

⁹⁷ Pentru textul original siriac referitor la „Școala perșilor”, însoțit de o traducere în limba franceză, vezi: BARHADBESHABBĀ, *Histoire de l'Église*, texte syriaque édité et traduit par F. Nau, coll. Patrologia Orientalis 9/5, Firmin-Didot, Paris, 1913, pp. 588-615. Volum disponibil online la adresa: <<https://archive.org/details/patrologiaorient09pariuoft>>, 27 ian. 2016. O traducere în limba engleză oferă A. Becker. Vezi: Adam H. BECKER, *Sources for the Study of the School of Nisibis*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008, pp. 47-72.

⁹⁸ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 58-59.

⁹⁹ Vezi: BARHADBESHABBĀ 'ARBAYA, *Cause de la foundation des l'écoles*, texte syriaque édité et traduit par Addai Scher, coll. Patrologia Orientalis 4/3, Firmin-Didot, Paris, 1908, pp. 327-404. O introducere și o traducere în limba engleză oferă A. Becker. Vezi: A.-H. BECKER, *Sources for the Study...*, pp. 86-160.

surse credibile pe baza cărora și-au redactat textele¹⁰⁰, nu putem acorda încredere deplină informațiilor din aceste două surse, întrucât autorii „s-au angajat într-un proces de narativizare, prin care fapte disparate sunt puse laolaltă într-o poveste clară, dar care nu este neapărat bazată pe fapte”¹⁰¹.

Ultimele două surse siro-orientale sunt *Cronica din Seert* și *Cronica din Arbela*. Prima este o istorie universală scrisă, în arabă, în sec. al X-lea, pe baza unor scrieri siriace¹⁰². Informațiile privitoare la „Școala perșilor” par să fie preluate din *Cauza înființării școlilor*, însă ea adaugă și faptul că aici ar fi studiat renumitul Iacob din Saruğ, care mai întâi ar fi fost ortodox, după care a devenit miafizit, văzând că împăratul susține această grupare¹⁰³. Cea de-a doua sursă – *Cronica din Arbela* – este o scriere a cărei autenticitate a fost contestată de către mulți, întrucât se pare că ar proveni abia din sec. al XIX-lea. Aceasta este singura sursă siro-orientală care îl pune pe Ibas de Edessa în legătură cu „Școala perșilor”. Ea ne spune că Ibas era «un om desăvârșit» care învăța, la Edessa, «lucruri drepte» și, din această cauză, a fost persecutat de «elevii celor păcătoși», care, după moartea sa, au scos din cetate pe toți elevii persani¹⁰⁴.

Vedem, așadar, dificultatea de a reconstrui cât se poate de fidel istoricul „Școlii perșilor” de la Edessa, întrucât, pe de o parte, izvoarele ne oferă adesea informații contradictorii, iar, pe de altă parte, atunci când ele coincid, la baza relatărilor stă o sursă comună. În plus, demersul nostru este îngreuiat și de faptul că unele surse omit să menționeze persoane și fapte din cadrul școlii, în timp ce altele tind să adune elemente disparate într-o poveste coerentă. Prin urmare, vom încerca, în final, să schițăm un profil (cât mai obiectiv) al apariției, organizării și închiderii „Școlii perșilor” de la Edessa, indicând, unde este cazul, diferențele din cadrul literaturii secundare și eventuala lipsă de concordanță a informațiilor pe care aceasta le oferă cu izvoarele disponibile.

Scurt istoric al „Școlii perșilor” de la Edessa

Sf. Efreem Sirul și începuturile școlii. Literatura mai veche, care leagă începuturile școlii creștine de la Edessa chiar de primii propovăduitori creștini și urmașii lor de acolo¹⁰⁵, vede în stabilirea Sf. Efreem Sirul în cetate intrarea școlii în „perioada cea mai glorioasă din întreaga ei existență”¹⁰⁶. Deși această afirmație este exagerată, totuși, asocierea Sfântului Efreem cu începuturile „Școlii perșilor”

¹⁰⁰ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 8.

¹⁰¹ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 60.

¹⁰² Philip WOOD, *The Chronicle of Seert – Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 3.

¹⁰³ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 60.

¹⁰⁴ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 60-61.

¹⁰⁵ Vezi: C. ALLEMAND-LAVIGERIL, *Essai historique...*, pp. 17-40; H.-R. NELZ, „Der theologische Unterricht...”, pp. 53-56.

¹⁰⁶ C. ALLEMAND-LAVIGERIL, *Essai historique...*, p. 41.

este întâlnită în *Cauza înființării școlilor*¹⁰⁷ și, de aceea, mulți cercetători au rezolvat simplu chestiunea începuturilor ei, atribuindu-le Sfântului Efrem¹⁰⁸. Dar, în pofida faptului că prezența Sfântului Efrem la Edessa, în ultimii ani de viață, este certă, nu există dovezi suficiente care să-l arate ca fiind fondatorul „Școlii perșilor”. Nici măcar istoricul Sozomen, care era bine informat cu privire la activitatea Sfântului Efrem, nu amintește acest lucru¹⁰⁹, iar, așa cum afirmă Arthur Vööbus, „nimeni nu l-ar fi privat pe el [Sf. Efrem Sirul – n.n.s.] de acest merit, dacă într-adevăr l-ar fi avut”¹¹⁰.

Luând în considerare cele discutate mai sus cu privire la modul în care trebuie să înțelegem școala creștină la Edessa, am fi mai aproape de adevăr afirmând că nu este posibilă stabilirea unui fondator și a unui termen fix de la care ar fi început activitatea didactică creștină în cetate. Cu siguranță că membrii comunității ortodoxe erau instruiți în credință atât în biserici, în cadru liturgic, cât și în locuri speciale, prin cateheze periodice ținute de marile personalități creștine ale orașului. Știm că și Sf. Efrem Sirul era implicat în catehizarea creștinilor din cetatea Nisibis și, având în vedere că a rămas în memoria edessenilor mult timp după moartea sa, este foarte probabil ca el să fi continuat activitățile catehetice și acolo¹¹¹. El a avut, la Edessa, cu siguranță și ucenici, care i-au studiat și transmis mai departe opera, câțiva dintre ei fiind menționați în scrierea *Testamentul lui Efrem*. Pe aceștia îi creditează *Cauza înființării școlilor* cu dezvoltarea și progresul studiilor în cadrul școlii¹¹², ceea ce însă nu putem accepta ca adevărat, întrucât, după cum observă Sebastian Brock, niciunul dintre aceștia „nu pare să aibă vreo legătură directă cu școala care a apărut în primele decenii ale sec. al V-lea și a ajuns să fie cunoscută drept școala «persană» din Edessa”¹¹³.

Organizarea școlii. La începuturile ei, „Școala perșilor” era, cu siguranță, mai mult *un cerc de intelectuali creștini*, organizat pe criterii etnice¹¹⁴. Alături de acesta, existau probabil alte două, unul al armenilor și altul al sirienilor, care au ajuns să reprezinte, în timp, celelalte două școli creștine existente la Edessa și menționate în actele sinodului de la Efes din anul 449. Aceste trei grupuri erau, la început, reprezentantele credinței ortodoxe, iar organizarea pe criterii etnice nu trebuie să ne surprindă, dată fiind diversitatea etnică din metropola nord-

¹⁰⁷ BARHADBESHABBĀ 'ARBAYA, *Cause de la foundation des l'écoles*, p. 381:7-10.

¹⁰⁸ Printre alții, vezi: A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen...*, p. 34; G. ORLANDI, „Edessa”, p. 82; † Abraham MATTAM, „The School of Nisibis-Edessa...”, p. 32.

¹⁰⁹ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 8.

¹¹⁰ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 9.

¹¹¹ Sebastian P. BROCK, „The Theological Schools of Antioch, Edessa and Nisibis”, în: Habib BADR et al. (eds.), *Christianity – A History in the Middle East*, Middle East Council of Churches – Studies & Research Program, Beirut, 2005, p. 151.

¹¹² BARHADBESHABBĀ 'ARBAYA, *Cause de la foundation des l'écoles*, p. 381:11-14.

¹¹³ S.-P. BROCK, „The Theological Schools...”, p. 152.

¹¹⁴ Adam H. BECKER, „Edessa, School of”, în: S.P. BROCK et al. (eds.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary...*, p. 139.

mesopotamiană. Credem că era firesc ca, bunăoară, intelectualii ori negustorii armeni sau perși veniți la Edessa să caute cu precădere comunitățile creștine în care își întâlneau confrății vorbitori ai aceleiași limbi. În plus, nu trebuie să uităm că perșii care, în anul 363, pleacă de la Nisibis și se stabilesc la Edessa vor fi încercat să se integreze, mai întâi, în rândul celor de un neam cu ei. Prin urmare, nu era ceva ieșit din comun ca sirieneii, armenii sau perșii din Edessa să fie instruiți în credință și să primească răspuns la frământările religioase tot în cadrul propriei etnii¹¹⁵. Lucrurile se schimbă în prima jumătate a sec. al V-lea, când, foarte probabil, aceste cercuri de intelectuali s-au dezvoltat în direcția unei instituții ce avea o anumită organizare internă. În această perioadă, așa cum aflăm din *Cauza înființării școlilor*, se pare că „Școala perșilor” oferea doar o pregătire elementară și era condusă de un director numit Qyore¹¹⁶. Știm despre acesta că a trăit până în anul 436 / 437 și că ar sta la baza înlocuirii textelor exegetice ale Sf. Efreem Sirul, folosite în cadrul școlii, cu cele ale lui Teodor de Mopsuestia¹¹⁷. Această pregătire preliminară ar fi cuprins deprinderea citirii corecte a textelor sacre, cu o atenție deosebită acordată acurateței pronunției, în vederea folosirii textelor liturgice, biblice și exegetice în cadrul liturgic. Într-o a doua etapă era învățată scrierea¹¹⁸.

Următoarea etapă în dezvoltarea școlii a constituit-o *aparitia unei ierarhii interne*, la inițiativa liderului școlii, care cuprindea trei trepte ocupate de profesori din cadrul ei. Existența acestei ierarhii este menționată în *Cauza înființării școlilor*, în *Istoria bisericească* a lui Barhadbeshabbā și într-o omilie a poetului Narsai. Prima treaptă – numită *mhagyānā* – era deținută de cel care preda citirea și vocalizarea textelor, folosind psalmii ca text de lucru. A doua treaptă – *maqryānā* – îi revenea celui ce preda gramatica și scrisul, iar în fruntea școlii se afla *mephašqānā* – exegetul¹¹⁹. A. Becker consideră că această dezvoltare a fost stimulată de anumite evoluții similare din mediul monastic, o dovadă în acest sens fiind și folosirea de către Narsai a termenului „rabban”, care-l desemna pe conducătorul unei mănăstiri, pentru a denumi liderul „Școlii perșilor”¹²⁰.

Direcția teologică și activitatea „Școlii perșilor”. Cu privire la direcția teologică a „Școlii perșilor”, mulți autori acordă credibilitate totală informațiilor furnizate de *Cauza înființării școlilor*. Conform acestei scrieri, sub conducerea lui Qyore, s-a renunțat la studierea operei Sf. Efreem Sirul, în cadrul școlii fiind preferate scrierile lui Teodor de Mopsuestia, după ce acestea au fost traduse la școală în limba siriacă¹²¹. Nu știm însă cu certitudine dacă în timpul lui Qyore a

¹¹⁵ Cf. A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 64-68.

¹¹⁶ BARHADBESHABBĀ 'ARBAYA, *Cause de la foundation des l'écoles*, p. 382:4-10.

¹¹⁷ BARHADBESHABBĀ 'ARBAYA, *Cause de la foundation des l'écoles*, pp. 382:11-383:4. Vezi și: A. VÖÖBUS, *History of the School...*, pp. 10-11.

¹¹⁸ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 13.

¹¹⁹ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, pp. 13-14; A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 70-72.

¹²⁰ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 72.

¹²¹ Vezi: H.-J.W. DRUIVERS, „Edessa”, p. 286; E.-C.D. HUNTER, „The Transmission of Greek

fost tradusă întreaga operă a lui Teodor și de aceea ar fi mai potrivit să considerăm că sub conducerea lui au fost puse bazele unei opere de traducere care a durat mai mult de un secol¹²². Este greu de crezut și faptul că liderul școlii din primii ani ai sec. al V-lea putea realiza o *reformă radicală*, excluzând studiul operei efremiene, având în vedere cât de prețuit era Sfântul Efreim la Edessa. În plus, cercetări recente arată că exegeza acestuia nu era străină de *metodele exegetice antiohiene*¹²³ și, de aceea, renunțarea la opera lui nu favoriza în niciun fel teologia antiohiană. Am putea adăuga și faptul că opera unor foști elevi ai școlii, precum Iacob din Sarug sau Narsai, este marcată profund de gândirea Sfântului Efreim, ceea ce ne face să credem că la „Școala perșilor” scrierile acestuia erau la fel de mult studiate ca și cele ale lui Teodor de Mopsuestia¹²⁴.

Este cert însă faptul că, în prima jumătate a sec. al V-lea, „Școala perșilor” s-a apropiat tot mai mult de hristologia antiohiană. Aproximarea s-a produs în contextul disputelor hristologice dintre alexandrinii reprezentați de Sfântul Chiril și antiohienii diofiziți, în care primii au avut câștig de cauză. Prin urmare, din cauza opțiunilor ei diofizite, școala va trece printr-o perioadă grea în timpul episcopatului lui Rabbula (412-435), care a combătut atât de viguros teologia antiohiană, încât ar fi dat foc în public scrierilor lui Teodor, așa cum aflăm de la Mărută al Takritului¹²⁵. Lui Rabbula îi este atribuită și traducerea primelor scrieri ale Sf. Chiril al Alexandriei în limba siriacă, fiind astfel cel care a pus bazele *corpusului miafizit siriac*. După moartea sa, majoritatea constituită de preoți apropiați teologiei antiohiene l-a ales episcop pe Ibas (435-457), fiind astfel recreat cadrul favorabil dezvoltării și răspândirii teologiei antiohiene în mediul vorbitor de limbă siriacă¹²⁶. Este interesant de menționat faptul că nu toți cei care au trecut pragul „Școlii perșilor” au fost reprezentanți ai diofizitismului antiohian. Între aceștia îi amintim pe Philoxen de Mabbug (440-523)¹²⁷ și Iacob

Philosophy...”, p. 230; Theresia HAINTHALER, „Die «antiochenische Schule» und theologische Schulen im Bereich des antiochenischen Patriarchats”, în: T. HAINTHALER (Hg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/3, Herder, Freiburg im Breisgau, 2002, p. 247; Remus RUS, „Edessa, școala din”, în: Remus RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, pp. 203-204.

¹²² A. VÖÖBUS, *History of the School...*, p. 14; A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 116. Scrisoarea a XIV-a a lui Iacob din Sarug, menționată mai sus (vezi n. 127), arată că în jurul anului 470, pe când Iacob studia la Edessa, încă se mai traduceau în limba siriacă scrieri ale lui Teodor de Mopsuestia.

¹²³ Sten HIDAL, *Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des heiligen Ephräms des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer Auslegungsgeschichtlichen Stellung*, Gleerup, Lund, 1974, p. 139, apud: H.-J.W. DRUVERS, „The School of Edessa...”, p. 57.

¹²⁴ S.-P. BROCK, „The Theological Schools...”, p. 153.

¹²⁵ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 55.

¹²⁶ A. VÖÖBUS, *History of the School...*, pp. 26-27.

¹²⁷ Vezi: R. RUS, „Philoxen de Mabbug”, în: R. RUS, *Dicționar enciclopedic...*, pp. 699-701.

de Sarug (451-521)¹²⁸, unii dintre cei mai apreciați teologi din Antichitatea târzie ai Bisericii siro-iacobite¹²⁹.

Despre activitatea didactică din cadrul școlii, cea mai mare parte a literaturii secundare ne informează că, după dobândirea instrucției elementare, elevii aveau posibilitatea continuării studiilor, urmând cursuri de istorie, geografie sau astronomie. Alături de acestea, ni se spune că, din a doua jumătate a sec. al V-lea, erau oferite și cursuri de filozofie, în cadrul școlii fiind începută chiar o operă de traducere în limba siriacă a unor scrieri filozofice grecești. Această activitate era realizată în paralel cu traducerea operelor teologilor antiohieni, iar ca inițiator al celor două mari „proiecte traductologice” este menționat Ibas de Edessa¹³⁰, care ar fi avut și doi asociați, Kūmī și Prōbā¹³¹. În ciuda atractivității acestei imagini a „Școlii perșilor”, ea rămâne o simplă ipoteză, insuficient atestată de izvoare. Nici A. Becker, nici S. Brock nu consideră fondate afirmațiile de mai sus, iar acesta din urmă concludă că, „în ultimă instanță, baza acestei teorii se află în interpretarea greșită a *Catalogului lui 'Abdīšō*, care determină datarea lui Probus [Prōbā], primul traducător și comentator siriac al scrierilor de logică ale lui Aristotel, în sec. al V-lea și așezarea sa la Edessa”¹³².

Închiderea școlii. Întrucât în cea de-a doua jumătate a sec. al V-lea caracterul diofizit al hristologiei transmise de „Școala perșilor” a devenit din ce în ce mai cunoscut, tot mai mulți au început să-i acuze pe cei din anturajul ei de nestorianism. Aceste acuze erau aduse din partea miafizitiților, care se răspândiseră tot mai mult în Siria și în nordul Mesopotamiei, iar, prin *Henoticonul* emis de împăratul Zenon în anul 482, câștigaseră susținerea acestuia. Acest document îi anatematiza pe Nestorie, Eutihie și pe adepții lor, afirmând că Iisus Hristos era «deoființă cu Tatăl după dumnezeire și de aceeași fire cu noi după omenitate»¹³³.

Profitând de această situație, episcopul Qiyore (Cyrus) al Edessei s-a adresat împăratului, prezentând-i pericolul reprezentat de „Școala perșilor”. Acesta nu era exclusiv religios, ci și politic, întrucât, date fiind legăturile școlii cu creștinii din Imperiul Persan care acceptaseră *hristologia diofizită antiohiană*, era

¹²⁸ Vezi: R. RUS, „Jacob de Serugh”, în: R. RUS, *Dicționar enciclopedic...*, pp. 373-374.

¹²⁹ S.-P. BROCK, „The Theological Schools...”, p. 153.

¹³⁰ Am văzut însă în capitolul referitor la izvoarele „Școlii perșilor” cât de puțin probabilă este prezența lui Ibas ca profesor și conducător al școlii.

¹³¹ Aceste ipoteze sunt întâlnite la următorii autori: R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse...*, pp. 177-183; H.-R. NELZ, „Der theologische Unterricht...”, pp. 72-74; E.-R. HAYES, *L'école d'Édesse*, pp. 144-172; A. VÖÖBUS, *History of the School...*, pp. 15-24; Nabil el-KHOURY, „Auswirkungen der Schule von Nisibis”, în: *Oriens Christianus*, 59 (1975), pp. 121-129; H.-J.W. DRUIVERS, „The School of Edessa...”, p. 51; E.-C.D. HUNTER, „The Transmission of Greek Philosophy...”, pp. 225-239; T. HAINTHALER, „Die «antiochenische Schule» und...”, pp. 249-250.

¹³² Sebastian P. BROCK, „From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes on Greek Learning”, în: Nina GARSOIAN, Thomas MATHEWS, Robert THOMPSON (eds.), *East of Byzantium Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Washington D.C., 1982, p. 26, apud: A.-H. BECKER, *Fear of God...*, p. 127.

¹³³ Aleksandr A. VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, Polirom, Iași, 2010, p. 143.

sugerată o imixtiune a puterii rivale în teritoriul roman¹³⁴. Prin urmare, în anul 489, împăratul Zenon emite un decret prin care „Școala perșilor” este închisă definitiv. Această închidere a fost urmată de un exod al membrilor școlii, care vor trece granița estică a Imperiului Roman și se vor stabili în cetatea Nisibis, unde au dus mai departe nestingheriți tradiția teologică antiohiană. Legat de acest exod este și numele poetului teolog Narsai, care va fi bine primit la Nisibis, ajungând, în scurt timp, conducătorul școlii teologice de acolo¹³⁵.

Considerații finale

Din cele arătate în scurta prezentare a specificului cetății Edessa, am observat că poziția ei strategică, pe traseul celebrului *Drum al mătăsii* și în apropierea graniței dintre două mari imperii, și evenimentele care i-au marcat existența au determinat dezvoltarea unui climat multicultural și pluri-religios care avea elenismul ca element de legătură. Astfel, lumea aramaică și persană s-a întâlnit cu lumea greco-romană, iar această întâlnire s-a dovedit fecundă pentru viața intelectuală din Edessa. Ea a contribuit, pe de o parte, la nașterea limbii siriace, folosite începând cu sec. al IV-lea de creștinii nord-mesopotamieni, iar, pe de altă parte, la dezvoltarea unor cercuri de studiu, păgâne și creștine, între care s-a remarcat cel al creștinilor persani din Edessa. De-a lungul timpului, „Școala perșilor” a fost văzută în literatura secundară ca o adevărată instituție de studiu înființată de Sf. Efreem Sirul, la care se studiau în mod organizat texte biblice, teologice și filozofice și care era cunoscută sub numele „Școala de la Edessa”. Aici s-a dezvoltat *teologia diofizită antiohiană* și ar fi fost traduse în siriacă atât scrierile lui Teodor de Mopsuestia, cât și importante opere filozofice grecești. Interesul acordat teologului antiohian și hristologiei diofizite și legăturile pe care școala le avea cu creștinii din Imperiul Persan aveau să ducă la închiderea ei.

Însă, așa cum am arătat mai sus, această descriere nu este întru totul precisă și oglindește lipsa unei abordări critice a izvoarelor disponibile. Cel care a atras atenția asupra acestui fapt pentru prima dată este cercetătorul american Adam H. Becker în teza sa de doctorat despre formele de educație creștină de tradiție siro-orientală, susținută în 2004 la Universitatea Princeton. El arată că, pe baza izvoarelor, nu putem susține faptul că Sf. Efreem Sirul s-ar afla la originea școlii și nici că în cadrul ei s-ar fi studiat și tradus în siriacă scrieri ale filozofilor greci. În plus, izvoarele ne indică faptul că această școală nu era singurul loc de studiu al creștinilor din Edessa și că ea se dezvoltase în comunitatea creș-

¹³⁴ S.-P. BROCK, „The Theological Schools...”, pp. 152-153.

¹³⁵ A.-H. BECKER, *Fear of God...*, pp. 74-75. Referitor la plecarea poetului Narsai, A. Vööbus propune anul 471. El consideră că acela a fost primul moment când o parte din membrii și simpatizanții „Școlii perșilor”, printre care și Narsai, au părăsit Edessa cu destinația Nisibis, din cauza acuzelor de nestorianism care se aduceau școlii. Acest exod a fost urmat de un altul, imediat după închiderea școlii prin decretul imperial din anul 489. Vezi: A. VÖÖBUS, *History of the School...*, pp. 33-47.

tinilor persani din cetate. Alte asemenea locuri de studiu au existat și în rândul creștinilor armeni și siriieni de la Edessa și, prin urmare, denumirea *Școala de la Edessa*, folosită adesea în literatura secundară pentru cercul de studiu al creștinilor perși, este imprecisă. Trebuie să atragem atenția și asupra faptului că o mare parte a literaturii secundare prezintă „Școala perșilor de la Edessa” ca o adevărată instituție de învățământ. Această descriere are la bază înrudirea cuvântului *școală* din limbile moderne cu termenul grecesc *σχολή*, cu variantele *schola* în latină și *eskolē* în siriacă, folosit în izvoare în expresia „Școala perșilor”. Însă nu putem asocia „Școala perșilor” cu ceea ce reprezintă astăzi o școală. Ea era, mai degrabă, un cerc de studiu al creștinilor persani, dezvoltat în strânsă legătură cu viața liturgică a comunității, prin care se urmărea instruirea viitorilor membri ai clerului.

Începând cu sec. al V-lea, acest grup de studiu s-a extins și a primit o organizare internă pe trei trepte de studiu, iar, alături de scrierile Sf. Efrem Sirul, încep să fie studiate cu interes și cele ale lui Teodor de Mopsuestia. Acum va începe și traducerea în siriacă a scrierilor teologului antiohian, această preferință teologică determinând neîncrederea grupurilor miafizite și calcedoniene care au acuzat conducerea școlii și pe membrii ei de nestorianism. Așadar, pentru a evita alte posibile tulburări religioase și politice, episcopul Qiyore (Cyrus) al Edessei a intervenit pe lângă împăratul Zenon pentru a cere închiderea „Școlii perșilor”. Prin decretul imperial din 489 școala este închisă, iar o mare parte a membrilor ei trec granița în Imperiul Persan și se stabilesc la Nisibis. Astfel, „Școala perșilor de la Edessa” își încheie rolul de propagare a teologiei antiohiene în Orientul creștin, dar rămâne în istorie prin opera de traducere realizată în cadrul ei și prin absolvenții ei care se înscriu în rândul celor mai de seamă teologi și poeți ai creștinismului siriac. Între aceștia, Philoxen de Mabbug nu a adoptat hristologia diofizită și a devenit un miafizit înflăcărat, fiind considerat principalul teolog siro-iacobit al Antichității târzii. Nici poetul Iacob din Sarug, un alt absolvent, nu a continuat linia teologică a „Școlii perșilor”, ci a încercat să stea departe de formulările controversate, preferând o teologie poetică¹³⁶. De partea cealaltă, „Școala perșilor” l-a dat teologiei diofizite „nestoriene” pe remarcabilul poet-teolog Narsai, cel care, după închiderea școlii, a avut rolul principal în reorganizarea învățământului teologic diofizit la Nisibis, în afara Imperiului Roman.

Aceste exemple ne arată că „Școala perșilor”, deși apropiată teologiei antiohiene, nu le-a impus elevilor un anumit mod de gândire, ci i-a instruit în spiritul libertății de gândire și exprimare teologică, pentru ca fiecare să contribuie cu înzestrările sale la adâncirea în taina Cuvântului lui Dumnezeu. Însă această pregătire teologică dobândită la Edessa avea ceva diferit de cea din Alexandria și Antiohia. Ea îmbina tradiția creștină greacă cu tradiția siriacă locală, care avea ca trăsătură distinctivă „folosirea amplă a poeziei, atât ca vehicul pentru teologie, cât și pentru învă-

¹³⁶ S.-P. BROCK, „The Theological Schools...”, p. 153.

țământul catehetic”¹³⁷. Tocmai prin această teologie poetică au excelat absolvenții „Școlii perșilor” și au adus astfel o contribuție unică tradiției creștine.

Summary: Structures of the religious education in Edessa: “the school of the Persians”

The city of Edessa, located in the northern part of Mesopotamia, starts to be mentioned in sources from the end of the 4th century BC. At that time, *Seleucos I Nicator* ordered the extension and fortification of an old city located on the Silk Road, which came to be called Edessa, a prestigious name, because it had been borne by the first capital of the Macedonian Kingdom. After the disappearance of the Seleucid Empire, Edessa obtained its autonomy from the Parthians in 312 BC, and became the capital of the province Osroene. This status was maintained until 214 BC, when Edessa became a Roman province, and started to act as a buffer state between the Roman and the Sassanid Empires. At that moment, the city was a mosaic of peoples, cultures, and languages, Hellenistic, Arab and Partho-Iranian elements being added to the existing Aramaic substratum, composed of autochthonous culture, language and religion. We should also mention the Judaist influences from the city, because the Jewish people influenced also the cultural and economic life of Edessa.

From the religious point of view, Edessa gathered Paganism, Judaism and Christianity. The city became famous all over the world thanks to the *Legend of King Abgar and Jesus*. This well-known writing (translated into Greek, Latin, Armenian, Copt, Ethiopian, Georgian and Slavonic) show the apostolic origin of the Edessian Christianity, but the academic world does not acknowledge the historical truth of these events. The legend would have been written at the beginning of the 3rd century by the representatives of the Orthodox Christianity from Edessa, for combating some concurrent thinking schools, and for the legitimacy and prestige of their own Church, by showing the apostolicity of the Church through the connection of their bishops to the Apostles Thomas and Addai.

As a consequence, we cannot say anything about the beginnings of Christianity in Edessa based on this legend. More than that, other references to the Christian life from here are totally missing. The first sure information about the Christian presence in the city is in the *Chronic of Edessa*, which mentions that, after some flood from 201, a Christian Church was affected too. Apart from this, we also have an *inscription of the bishop Abercius*, dating from the beginning of the 3rd century, and which mentions that he traversed the North of Mesopotamia, by passing through Nisibis (therefore, through Edessa also), and that he found Christians everywhere on his way. Based on this source, the scholars consider that at least from the beginning of the 2nd century, the Christianity penetrated the area of Edessa. Furthermore, the Edessian Christian tableau was not, in the beginning, at all homogenous. It was full of gnostico-manichean groups of such characters as Marcion, Valentin, Bardesanes or Mani, and the Orthodox Christian became the majority of the city starting with the second half of the 4th century.

In 363, Emperor Jovian concedes the city Nisibis to the Persians, and thus Edessa becomes the greatest Roman fortress from Northern Mesopotamia, being permanently exposed to the Persian danger. At this moment, St. Ephraim the Syrian, coming from

¹³⁷ S.-P. BROCK, „The Theological Schools...”, p. 153.

Nisibis, finds refuge in Edessa, and starts to fight insistently against the heretical groups from the city, and organizes some education forms for the Christians from here. Some authors consider that he would have been the founder of the famous School of Persians from Edessa, a fact which is not supported by the available sources, as we have already shown. Form of education and teachers had existed in the city even in the pre-Christian period, but they were meant especially for the aristocracy and the merchants who would reside in Edessa, and it is possible that different groups of study had been organized in the 3rd and 4th century and in the interior of some Christian groups. The existing fourth century Edessian school was seen by many scholars as a real study institution, where Biblical, theological and philosophical texts were studied very rigorous, and which was known as the *School of Edessa*. Many translations from the Syrian into Greek were made, both from the theological culture (the work of Theodor of Mopsuestia), and from the philosophical one (works by Aristotle and commentaries on them). But this description is not entirely exact and shows the lack of a critical approach to the existing sources. The one who brought into attention this fact for the first time was the American researcher *Adam H. Becker*, in his Ph.D. thesis on the forms of Christian education of Syro-Oriental tradition (defended in 2004 at Princeton University, revised and published in 2006). He classifies and presents the sources chronologically, according to their provenience: *Syro-Jacobite* (Miaphisite), *Constantinopolitane* and *Syro-Oriental* (Diophysite – “Nestorian”). Among these, the most reliable information is given by the Syro-Oriental writings, because the Miaphisite sources present tendentiously the School of Persians, while the Constantinopolitane (Calcedonian) show a low interest towards them.

A. Becker shows that, according to our sources, we cannot say that St. Ephraim the Syrian would be at the origin of the School, nor that writings of Greek philosophers would have been translated here. More than that, the sources show that this School was not the only studying place of the Christians from Edessa, and that the School developed inside the community of the Persian Christians from the city. Similar studying places were held by the Armenian and Syrian in Edessa, and the organization on ethnical criteria should not surprise us, given the ethnical diversity from the North-Mesopotamian metropolis. We think that it was a normal fact that the intellectuals Armenian, Persian or Syrian merchants who were coming to Edessa, to look first for the Christian communities where they could find their brothers speakers of the same language. Therefore, the name *School of Edessa*, used often in the secondary literature for the study group of the Persian Christians, is imprecise. At the same time, we have to keep in mind that we cannot see the School of Persians as an institution of education similar to a modern school. This way of seeing the things is based on the fact that the word *school* from modern languages is related with the Greek term σχολή, with the different form *schola* in Latin and *eskolē* in Syriac, all used in the sources for the School of Persians.

The School of Persians was in the beginning just a small studying group of the Persian Christian, strongly related to the Liturgical life of the community, through which the instruction of the future members of the clergy was wanted. This group extended in the 5th century and had an intern organization in three stages. The first stage, called *mhagyānā*, was held by the one who was teaching reading and vocalization of texts, using the psalms as working texts. The second stage was called *maqryānā* and was held by the teacher of grammar and writing, while the leader of the school was a *mephasqānā*, the exegete. A. Becker considers that the development was stimulated by certain similar evolutions in the monastic environment, an argument in this favour being

the loan of the word *rabban* by the theologian and poet Narsai, which had referred originally to the leader of a monastery, for referring to the leader of the School of Persians. If, at the end of the 4th century, the writings of St. Ephraim the Syrian had the greatest importance at the School, starting with the developing of the School in the 5th century, more and more Theodor de Mopsuestia's writings started to be appreciated. This preference is connected to the closeness of Edessa to the Antiochian theology in the context of the Christological disputes between the Alexandrians represented by Saint Cyril and the Diophysite Antiochians. It is interesting to mention that not all who went to the School of Persians were representatives of Antiochian Diophysitism. Alumni as *Philoxen of Mabbug* and *Jacob of Sarug* are considered the greatest representative theologians of the Syro-Jacobite Church (miaphisite) in the Late Antiquity, though their theological education had been acquired at the School of Persians.

These examples show that despite the School was close to the Antiochian theology, it did not imposed a certain way of thinking to its students but educated them in the spirit of liberty of thinking and theological expression. Also, in the 5th century were the first Theodor of Mopsuestia's writings translated into Syrian, and especially to these writings we have access today to the thinking of the great Antiochian exegete, because the greatest part of his writings was lost or destroyed during the Christological controversies from the 5-6th century. An example that illustrates this is the bishop *Rabbula of Edessa* (412-435), who fought so vigorously against the Antiochian theology that would have fired publicly the writings of Theodor. Because in the second half of the 5th century the diophysite nature of the christology perpetuated by the School of Persians started to become widely known, more voices accused the School's sympathizers of nestorianism. The accusations were brought by the miaphisites, which became more numerous in Syria and Northern Mesopotamia, and, through the *Henoticon* promulgated by the emperor Zenon in 482, they had won the emperor's trust too. Taking advantage of this situation, bishop Qiyore (Cyrus) talked to the emperor and showed him the danger represented by the School of the Persians. This was not exclusively religious, but also political, because, given the connection of the School with the Christians from the Persian Empire who embraced the diophysite Christology, an immixture of the rival power into the Roman territory was suggested. As a consequence, in 489, emperor Zenon gives a decree which closed forever the School of the Persians. This was followed by an exodus of the members of the School, which crossed the East border of the Roman Empire, and settled in the city of Nisibis, where they perpetuated undisturbed the Antiochian theological tradition.

Octavian FLORESCU

**DESPRE NUMIRILE DIVINE YHWH ȘI IISUS ÎN
ROSTIREA SAT (SPEECH ACT THEORY). STUDII DE
CAZ: LC 4, 16-30; FA 3, 1-10**

Keywords: *Yhwh, Jesus, Speech Act Theory, performative utterance, divine names*

Abstract

Prezentul articol este un exercițiu metodologic care analizează câteva fragmente neotestamentare din perspectiva SAT (*Speech Act Theory* sau teoria discours-act). Pentru aceasta, autorul face distincția preliminară între nume și numire, adică între grafia și rostirea numelor divine, insistând asupra trăsăturii oral-auditive a acestora, trăsătură predominantă în Vechiul Testament, unde majoritatea teofaniilor sunt, în primul rând, teo-rheme sau teo-rostiri. Trăsătura poetică (creatoare) a cuvântului lui Dumnezeu, Cel care zice și se face (*Fc* 1, 3), este cu atât mai evidentă atunci când actul creator, mântuitor sau restaurator implică rostirea numelui divin, fie acesta Yhwh sau Iisus. Inițiată încă din timpul vieții pământești a lui Iisus, folosirea numelui divino-umane „Iisus” în minuni, vindecări sau exorcizări este des întâlnită la apostoli și alți ucenici ai Domnului. Fără a avea un caracter magic, puterea numelui Iisus este totuși condiționată de actul sau, mai degrabă, de darul credinței. O tentativă recentă de a explica din punct de vedere științific (socio-lingvistic) impactul comunicării umane și, implicit, unele evenimente care sfidează logica umană, cum ar fi minunile înfăptuite cu puterea numelui Iisus, o face teoria socio-lingvistică numită *Speech Act Theory*. Conform SAT, un discours-act are efect dacă rostirea faptuitoare (*performative utterance*) a vorbitorului se încadrează într-o convenție socială și de limbaj prestabilită, vorbitorul exercită o anumită autoritate publică, iar procedura este executată corect și complet de către toți participanții. Întrucât SAT se integrează teoriei dinamice asupra limbajului, în care cuvintele au „putere”, ea a fost aplicată și în exegeza biblică, motiv pentru care a ales-o și autorul pentru analiza discursului lui Iisus în sinagoga din Nazaret (*Lc* 4, 16-30) și a pericopei despre vindecarea ologului de la poarta Templului (*FA* 3, 1-10). Astfel, autorul constată că SAT ar putea fi aplicată cu succes într-un caz particular (*FA* 3, 1-10), în care Sf. Ap. Petru îl vindecă pe olog cu puterea rostirii numelui Isus, dar există și situații (*Lc* 4, 16-30; cf. *FA* 19, 13; *Lc* 9, 49) unde teoria este infirmată, deși toate condițiile (*infelicities*) cerute de teoreticianul SAT, filosoful J.L.Austin, par a fi îndeplinite. Tocmai aceste limite ale SAT sunt evidențiate de autor pentru a demonstra că nu convergența unor factori externi – precum cutuma, semantica limbajului, mimesisul oral și chiar autosugestia – produce minunea, ci credința în numele Iisus (*FA* 3, 16), «Numele mai presus de orice nume».

Introducere

Speech Act Theory (SAT) sau *teoria discours-act* a apărut la mijlocul secolului trecut, odată cu publicarea cărții *How to Do Things with Words* (1955)¹ a filosofului englez John L. Austin. Acesta împarte orice enunț sau afirmație în două categorii: *constatativ* (descriptiv) și *performativ* (imperativ sau pragmatic). Dintre acestea două, filosoful se ocupă de ultimul, definind „rostirea făptuitoare” (*performative utterance*) ca o rostire (spusă, vorbă) care „nu descrie, nu raportează sau constată nimic, nu este adevărată sau falsă; rostirea acestei propoziții înseamnă a face ceva, iar nu a spune ceva”². Exemple de astfel de rostiri făptuitoare sunt: „Da, iau pe această femeie de soție!”, rostită la ceremonia de căsătorie, și „Numesc această navă *Elisabeta!*”, atunci când cineva botează o navă, zdrobind o sticlă de șampanie de prova acesteia. Pentru ca o rostire făptuitoare să fie „fericită”, adică să se înlătuiească ceea ce se rostește prin ea, este necesară îndeplinirea următoarelor șase condiții (*infelicities*):

- 1.1) trebuie să existe o procedură convențională acceptată, cu un anume efect convențional, iar procedura să includă rostirea anumitor cuvinte de către anumite persoane în anumite circumstanțe;
- 1.2) persoanele implicate și circumstanțele trebuie să fie autorizate pentru invocarea procedurii menționate;
- 2.1) procedura trebuie executată de toți participanții corect și
- 2.2) complet;
- 3.1) când procedura trebuie efectuată de persoane care au anumite gânduri sau sentimente sau pentru inaugurarea unei anumite conduite pentru participanți, atunci persoana care participă sau invocă procedura trebuie să aibă acele gânduri sau sentimente, iar participanții să intenționeze să se comporte și
- 3.2) chiar să se comporte ulterior astfel³.

Dacă un astfel de discours pragmatic respectă toate aceste condiții, este „fericit”, adică reușit, iar dacă nu, atunci este „nefericit” (*infelicitous*). Violarea primelor patru condiții face ca discoursul să fie un „rateu” (*misfire*), iar neîndeplinirea ultimelor două este numită „abuz”. Conform lui J.L. Austin, orice rostire făptuitoare conține trei elemente active: o *locuțiune* (rostirea cu un anumit sens sau referință), o *ilocuțiune* (făptuirea unui act prin a spune ceva, iar nu doar de a spune ceva) și o *perlocuțiune* (efectul rostirii, care poate fi diferit de efectul intenționat și asupra căruia vorbitorul nu are niciun control). Dintre acestea, J.L. Austin se concentrează mai ales asupra *ilocuțiunii*, forța rostirii dată de intenția sau tonul cu care vorbitorul rostește propoziția, transformând-o astfel în *sfat*, *comandă*, *îndemn*, *blestem* sau *binecuvântare* generatoare de multiple sensuri

¹ John L. AUSTIN, *How to Do Things with Words: the William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford, 1955.

² J.L. AUSTIN, *How to Do Things...*, p. 5.

³ J.L. AUSTIN, *How to Do Things...*, pp. 14-15.

și efecte, în virtutea existenței prealabile a unei etici a comunicării, adică a unor reguli cunoscute atât de emițător, cât și de receptor care fac posibilă comunicarea. Atunci când un ofițer de la starea civilă sau un preot spune: „Prin autoritatea (harul) cu care am fost învestit, vă declar soț și soție”, el *face* ceva doar prin faptul că *rostește* ceva. Ilocuțiunea este la rândul ei împărțită de J.L. Austin în mai multe clase: *verdictivă*, *exercitivă*, *comisivă*, *behabitivă* (comportamentală, atitudinală) și *expozitivă*⁴, deși această taxonomie nu este una definitivă, ci doar orientativă.

Dihotomia limbă-rostire nu este o descoperire austiniană, ea fiind sugerată de lingvistul elvețian Ferdinand de Saussure în *Cours de linguistique générale* (1907-1911), prin distincția pe care o face între *langue* (structura abstractă, sistematică și colectivă a limbii) și *parole* (actul – eveniment al rostirii individuale a cuvântului). Semiotica a preluat distincția lingvistică în binomul *sistem-proces* (A.J. Greimas) sau *cod-mesaj* (R. Jakobson). Dar, în timp ce Saussure a analizat *la langue*, J.L. Austin alege să investigheze *la parole*.

Ideile lui J.L. Austin au fost integrate și dezvoltate într-o *teorie coerentă a limbajului* de filosoful John Searle, care adaugă că *discursul-act* este înfăptuit de o rostire în conformitate cu anumite reguli constitutive⁵. A vorbi o limbă, spune J. Searle, înseamnă a te conforma unei reguli, adică unei forme organizate de comportament. Prin urmare, vorbitul înfăptuiește acțiuni conform regulilor stabilite. Scopul lui J. Searle este de a enunța acele condiții necesare și suficiente pentru înfăptuirea anumitor *discursuri-acte*, pentru ca apoi să extragă din ele acele reguli semantice pentru folosirea instrumentelor lingvistice (*illocutionary force indicating devices*) care caracterizează rostirea ca discurs-act⁶. Regulile lingvistice căutate de J. Searle sunt similare cu regulile unui meci de fotbal, fără de care jocul nu ar avea sens. Spre deosebire de J.L. Austin, care începe cu studiul discursului pentru a descoperi condițiile „fericite”, J. Searle începe cu regulile care stabilesc ce este și ce nu este corect în limbaj. El insistă mai ales asupra *forței ilocuțiunii*, dată de relația ei cu lumea înconjurătoare, și nu asupra tipului austinian de rostire. Când cineva rostește un discurs-act, zice J. Searle, el realizează un act instituțional (proprietatea, căsătoria, guvernarea), prin corespondența spuselor sale cu realitatea. Din acest punct de vedere, sunt trei moduri în care o rostire făptuitoare se poate raporta la lume, printr-o „direcție de potrivire” (*direction to fit*):

⁴ J.L. AUSTIN, *How to Do Things...*, p. 151.

⁵ John SEARLE, *Mind, Language and Society*, Basic Books, New York, 1999, p. 123 ș.u.; cf. J. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977. Este faimoasă polemica dintre Searle și Derrida cu privire la interpretarea filosofiei austiniane. Vezi: Jacques DERRIDA, „Signature Event Context”, in: J. DERRIDA, *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston, 1988.

⁶ J. SEARLE, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, p. 22.

- „cuvântul după lume” (*word to World*), unde propoziția reflectă realitatea, precum o listă de cărți pe care cineva le are;
- „lumea după cuvânt” (*World to word*), unde realitatea este modificată pentru a se potrivi conținutului rostirii, ca atunci când cineva face o listă de cumpărături și chiar o cumpără;
- „nicio direcție” (*null direction to fit*), în care conținutul propoziției este asumat, ca în limbajul emoțional, presupunând că emoțiile sunt sincere⁷.

J. Searle atribuie oricărei rostiri, și nu doar ilocuțiunii lui J.L. Austin, o *forță ilocuționară* care poate fi: asertivă, directivă, comisivă, expresivă sau declarativă. Fiecare dintre acestea are, la rândul ei, o „direcție de potrivire”, așa cum stabilește J. Searle în *Taxonomy of Illocutionary Acts*⁸. Contribuțiile lui J.L. Austin și J. Searle la filosofia limbajului sunt completate de H.P. Grice, pentru care comunicarea între oameni nu ar fi posibilă fără existența unui „principiu al cooperării”, care guvernează intențiile (*implicature*) interlocutorilor, situate în afara sensului literal al discursului⁹. Diferența dintre ceea ce interlocutorul spune și ceea ce el sugerează sau intenționează s-ar datora cooperării între vorbitori în conversație. Acest fapt este posibil în baza unui acord social, nu neapărat lingvistic, între doi interlocutori, acord care face ca o promisiune să fie promisiune și nu doar o vorbă goală. În consecință, un *discurs-act* este efectiv nu doar datorită rostirii făptuitoare pe care o conține, ci și pentru că vorbitorul și ascultătorul percep rostirea ca o acțiune și nu doar ca o descriere. Printre corifeii SAT se mai numără Sandy Petrey și Marie Louise Pratt, care au folosit SAT în critica literară, lucrările lor servind ca model pentru studiile biblice similare¹⁰.

⁷ J. SEARLE, *Mind, Language and Society*, pp. 100-103.

⁸ „Actele asertive (afirmații) au ca direcție de potrivire *cuvântul după lume*. Directivele (ordine, comenzi, cereri) sunt specifice orientării *lumea după cuvânt*, la fel ca și comisivele, care obligă vorbitorul să afectueze o anumită acțiune în viitor. Expresivele (urări, scuze, apologii) nu au nicio direcție de potrivire întrucât ele presupun adevărul inerent al rostirii. În fine, *declarativele* (numiri, botezuri, căsătorii) realizează prin chiar înfăptuirea lor potrivirea dintre cuvânt și lume” (J. SEARLE, *Experience and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 1-29).

⁹ Paul H. GRICE, „Logic and Conversation”, în: Steven DAVIS (ed.), *Pragmatics. A Reader*, Oxford University Press, Oxford, 1991. Principiul este formulat astfel: „make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged” (trad.: „într-o conversație, este bine să-ți aduci contribuția atunci când se cere, prin acceptarea scopului sau direcției discuției în care ești angajat”) (p. 307). Cf. P.-H. GRICE, *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

¹⁰ Sandy PETREY scrie astfel despre noutate SAT: „Speech-act theory challenges a foundational principle of other linguistic schools. It shifts attention from what language *is* to what it *does* and sees a social process where other linguistic philosophies see a formal structure” (trad.: „Teoria discursului-act schimbă atenția de la ceea ce *este* limbajul la ceea ce acesta *face*”) (*Speech Act and Literary Theory*, Routledge, New York, 1990, p. 3); Cf. Mary Louise PRATT, „Ideology and Speech-Act Theory”, în: *Poetics Today*, 7 (1986), pp. 59-72.

„Voci” SAT în exegeza biblică

«Vă spun Eu vouă că, pentru orice vorbă deșartă (πᾶν ῥήμα ἄργόν) pe care o vor rosti, oamenii vor da socoteală în ziua judecării» (Mt 12, 36). Probabil la aceste cuvinte ale lui Iisus se vor fi gândit unii exegeți¹¹ când s-au încumetat să aplice *Speech Act Theory* în cercetarea biblică. Premisa SAT, după care cuvintele îl angajează pe cel care le rostește, fiind guvernate de reguli semantice și de conduită socială, este și mai evidentă în limbajul biblic. Căci, dacă omul trebuie să „se țină de cuvânt”, cu atât mai mult o face Domnul. Rostirea făptuitoare despre care vorbește J.L. Austin, inspirat de ceremonia cununiei – un rit de trecere –, își are prototipul în cuvântul ziditor al lui Dumnezeu: «Să fie lumină!» (Fc 1, 3), *discursul-act* prin excelență. *Dumnezeu zice și se face*. La fel zice și face Iisus. Și tot așa ar trebui să zică și să făptuiască omul, căci «duhul este osârduitor» (Mc 14, 38), chiar dacă trupul este neputincios. Rezultatele investigației lui J.L. Austin se potrivesc hermeneuticii ebraice, dar și exegezei creștine, întrucât cuvântul-eveniment este central acestora. Hugh C. White rezumă noutatea metodei SAT astfel:

„Tratând limbajul ca un act, dihotomia între cuvântul literal și faptul istoric este eliminată la nivelul teoretic. Înțelesul limbajului nu mai este perceput nici în termeni de sistem logic (sau existențial), nici în funcție de corespondența sa cu faptul empiric, ci în funcție de condițiile care

¹¹ Anthony C. THISELTON, „The Supposed Power of Words in the Biblical Writings”, în: *Journal of Theological Studies*, NS, 25 (1974), 2, pp. 283-299; cf. Anthony C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan, Grand Rapids, 1992; Richard BRIGGS, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, T & T Clark, Edinburgh, 2001; R. BRIGGS, „The Uses of Speech-Act Theory in Biblical Interpretation”, în: *Currents in Biblical Studies*, 9 (2001), pp. 229-276; Hugh C. WHITE, „Introduction: Speech Act Theory and Literary Criticism”, în: *Semeia*, 41 (1988), pp. 1-24; J. Eugene BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4:1-42*, coll. Novum Testamentum Supplements 65, Brill, Leiden, 1991; J.-E. BOTHA, „The Potential of Speech Act Theory for New Testament Exegesis: Some Basic Concepts”, în: *Harvard Theological Studies*, 47 (1991), pp. 277-293; Derek TOVEY, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, coll. Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series 151, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997; Kevin J. VANHOZER, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Zondervan, Grand Rapids, 1998; Jim W. ADAMS, *The Performative Nature and Function of Isaiah 40-55*, T & T Clark, London, 2006; Bridget Gilfillan UPTON, *Hearing Mark's Endings: Listening to Ancient Popular Texts through Speech Act Theory*, coll. Biblical Interpretation Series 79, Brill, Leiden, 2006; David R MCCABE, *How To Kill Things With Words: Ananias and Saphira under the Apostolic Prophetic Speech-Act of Divine Judgment (Acts 4:35-5:11)*, unpublished Ph.D. Dissertation, University of Edinburgh, 2008; Nicholas WOLTERSTORFF, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

guvernează folosirea sa. Separarea între cuvânt și eveniment, între teoretic și factual, este, în principiu, depășită¹².

Primul și poate cel mai important cercetător care a aplicat SAT în exegeza biblică a fost Donald Evans, prin *Logic of Self-Involvement* (1963), doar la trei ani după moartea prematură a lui J.L. Austin. D. Evans își propune să răspundă la o întrebare disjunctivă pe care o formulează chiar în introducerea lucrării sale: „Oare atunci când cineva zice: «Creatorul a făcut lumea», el se angajează să se comporte într-un anumit fel și prin asta implică o anumită atitudine, intenție sau sentiment? Sau este o declarație la fel de impersonală ca atunci când ar zice: «Jones a construit casa?»”¹³. Pe parcurs, el apără prima variantă, prin aceasta definind ceea ce el numește *self-involvement* („autoangajare”). D. Evans afirmă că exegeza biblică modernă nu operează doar cu propoziții sau simple judecăți de gândire, ca în logica formală, ci cu un limbaj în care „cuvântul” este, în primul rând, o acțiune *autoangajantă*, divină și umană. Dumnezeu nu furnizează informație supranaturală despre El în afirmații fade, El chiar Se adresează omului într-un „eveniment” sau „faptă” care-L angajează față de om și-I descoperă Sinele¹⁴. Omul biblic, credinciosul, declară Evans, privește Creația ca o rostire făptuitoare. Asta face ca, în context biblic, rostirea „Dumnezeu este Creatorul meu” să fie profund autoangajantă. Prin urmare, atunci când rostește cuvintele potrivite, vorbitorul, exercitându-și autoritatea, aduce la viață o stare de lucruri convențională sau instituțională¹⁵.

D. Evans rămâne totuși cu întrebări fără răspuns: „Ce înseamnă că o rostire are sens în context biblic și nu în alt context?”. Mai târziu, se va distanța de *logica autoangajării*, apropiindu-se de latura existențială a acestei angajări, în care metoda discurs-act este definită ca „un mod de a folosi limbajul pentru a ajunge la ceea ce se află în spatele limbajului prin cea mai profundă experiență personală a cuiva”¹⁶. O astfel de atitudine angajantă față de cuvântul rostit „se aude” în *homologia* primilor creștini «Iisus este Domnul» (*Rm* 10, 9; cf. *1 Co* 12, 3) sau «Iisus Hristos este Domn» (*Flp* 2, 11). Această mărturisire de credință nu este o simplă constatare, ci o rostire făptuitoare, personală și angajantă, care indică legătura și fidelitatea față de Iisus și, prin aceasta, nerecunoașterea Ceza-ului ca *dominus et deus*¹⁷. La rândul ei, Evanghelia, „Cuvântul lui Dumnezeu”

¹² H.-C. WHITE, „The Value of Speech Act Theory for Old Testament Hermeneutics”, în: *Semeia*, 41 (1988), p. 54.

¹³ Donald D. EVANS, *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, SCM Press, London, 1963, p. 11.

¹⁴ D.-D. EVANS, *Logic of Self-Involvement...*, p. 14.

¹⁵ D.-D. EVANS, *Logic of Self-Involvement...*, p. 33.

¹⁶ D.-D. EVANS, „Faith, Authenticity and Morality”, în: D.D. EVANS, *Struggle and Fulfillment: The Inner Dynamics of Religion and Morality*, Collins, Cleveland, 1979, p. 262.

¹⁷ R. BRIGGS, *Words in Action...*, p. 211. Exegetul face o interpretare originală, din perspectiva SAT, a mărturisirilor de credință, a iertării păcatelor și a didahiei (învățaturii) primilor creștini

sau „Vestea cea Bună” adusă de Iisus, nu este un simplu document istoric, ci o prezență vie a Cuvântului care este oferit pentru mântuirea noastră prin performativitatea caracteristică folosirii Sale ecleziale. Acest lucru se observă în oficierea Sfintelor Taine, instituite prin rostiri făptuitoare ale Mântuitorului. Cel mai înalt exemplu ni-l oferă ritualul euharistic de sfințire a Preacinstitelor Daruri, văzut de Sfântul Ambrozio ca o rememorare și reactualizare a cuvintelor cu putere ale lui Iisus:

«Înainte de sfințire sunt cuvintele preotului. El înalță laudă lui Dumnezeu, el se roagă pentru adunare, pentru conducători și pentru tot poporul. Dar, când este gata să sfințească Sfânta Taină, preotul încetează să mai rostească cuvintele sale și începe să rostească cuvintele lui Hristos. Așadar, sunt cuvintele lui Hristos care înfăptuiesc Taina (...). Așa încât, dacă cuvintele Domnului Iisus sunt suficient de puternice să aducă lucrurile non-existente la viață, cu atât mai lucrătoare trebuie să fie ele să schimbe în altceva ceea ce există deja»¹⁸.

Trebuie menționat aici că sfințirea Darurilor se înfăptuiește în Biserica Catolică prin amintirea (*anamnesis*) și rostirea cuvintelor prin care Iisus a instituit Sfânta Taină a Împărțășaniei (*Mt* 26, 26-28; cf. *1 Co* 10, 16; 11, 26), iar în Biserica Ortodoxă prin rugăciunea de invocare a Duhului Sfânt (*epiklesis*). Astfel, rostirea prin care are loc prefacerea pâinii și vinului euharistic în Trupul și Sângele Mântuitorului este la fel de creatoare precum cuvântul ziditor al lui Dumnezeu¹⁹.

Pe urmele lui D. Evans și inspirat de scrierile acestuia, savantul catolic Jean Ladrière a analizat „performativitatea limbajului liturgic”²⁰ din perspectiva SAT. Pentru J. Ladrière, limbajul liturgic nu este un simplu comentariu verbal la o acțiune exterioară lui, ci acesta posedă o anumită „operativitate”, fiind o „formă de acțiune”. Intenția filosofului belgian este aceea de a descoperi cum anume funcționează acest limbaj liturgic și apoi de a determina operația proprie acestui limbaj²¹. După J. Ladrière, discursul liturgic prezintă trei tipuri de perfor-

la pp. 147-289.

¹⁸ AMBROSIIUS, *De Sacramentis*, IV, 4, 13-15, în: Sancti Ambrosii mediolanensis episcopi. *Opera omnia*, vol. 2, PL 16, 440A-B: «Nam reliqua omnia quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro caeteris: ubi venit ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utiliter sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum (...) Si ergo tanta vis est in sermone domini Jesu, ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant, et in aliud commutentur».

¹⁹ Pentru principalele anaforale euharistice, vezi: Diac. Ioan I. ICĂ jr.(ed.), *Canonul Ortodoxiei. Canonul apostolic al primelor secole*, vol. I, Deisis / Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 877-906.

²⁰ Jean LADRIÈRE, „The Performativity of Liturgical Language”, în: *Concilium*, 2 (1973), 9, pp. 50-62. Cf. analiza SAT a celor șapte sacramente la: A.P. MARTINICH, „Sacraments and Speech Acts”, în: *Heythrop Journal*, 16 (1975), pp. 289-303; cf. David HILBORN, *The Pragmatics of Liturgical Discourse*, unpub. PhD Dissertation, University of Nottingham, 1994.

²¹ J. LADRIÈRE, „The Performativity...”, p. 51.

mativitate. Primul tip este dat de „inducția existențială”, similară întru câtva „auto-angajării” lui Evans. Aceasta este o operație care trezește o anumită dispoziție afectivă, prin care o persoană se deschide către un anumit domeniu existențial, cum este realitatea mântuirii oferite nouă de Dumnezeu prin Iisus Hristos²². Credinciosul este „introdus” (*inducted*) în sânul Bisericii, comunitatea eclezială și trupul lui Hristos, și inițiat într-o formă de viață și într-un limbaj specific, „gubernat de reguli precise”. Îndeosebi folosirea pronumelui personal la persoana I de către credincioșii participanți la Liturghie îi angajează pe aceștia într-un discurs comun, care este, în același timp, un „act concret”. Această *koinonie*²³ a limbajului liturgic îi conferă al doilea tip de performativitate prin faptul că întemeiază Biserica și Liturghia ei ca instituție. Limbajul, ca expresie a comunității, spune J. Ladrière, „nu este constituit înainte sau în afară de aceasta, nici o descriere a ceea ce ar fi aceasta, ci este locul în care și instrumentul prin care se întemeiază comunitatea”²⁴. Fie că filosoful catolic l-a citit pe J. Searle, care scria că limbajul creează acte instituționale, fie că nu, el surprinde funcția fiziopoetică a discursului liturgic. J. Ladrière numește „prezență reactualizată” (*presentification*) al treilea tip de performativitate a limbajului liturgic²⁵. Tot ceea ce se întâmplă în cursul Liturghiei nu este un spectacol (*performance*), ci o realitate a cărei „eficacitate” (taina lui Hristos, misterul lui Dumnezeu revelat prin Mântuitor, taina Mântuirii) o luăm cu noi acasă și în propria noastră viață²⁶. Această prezență reactualizată cu fiecare Liturghie este realizată prin repetarea cuvintelor lui Hristos, printr-o proclamație (rostirea *Crezului*, un „pod paradigmatic între discursul doctrinal și cel doxologic”) învestită cu sacramentalitate („un fenomen esențialmente eshatologic care unește dimensiunile sincronă și anacronică ale discursului sacru, anticipând ceea ce încă mai este de împlinit”)²⁷. Preotul oficiant nu doar repetă cuvintele lui Hristos, ci le conferă aceeași eficacitate pe care Hristos le-a dat-o acestora, adică puterea de a face ceea ce ele comunică. În acest fel, cuvintele consacrate își recapătă performativitatea primară, iar această performativitate devine sacramentalitate prin credință:

„Credința preia limbajul și-i conferă propria sa eficacitate, întrucât credința este o reluare a misterului lui Hristos, acceptarea mântuirii și

²² J. LADRIÈRE, „The Performativity...”, p. 58.

²³ *Koinonia* sau comuniunea de credință, exprimată prin împreuna-rostire a Simbolului de credință niceo-constantinopolitan, se reflectă în folosirea pronumelui personal la persoana I plural sau doar a formei verbale „credem” în primele mărturisiri de credință (cf. Pr. Daniel BENGA, *Cred, mărturisesc și aștept viața veșnică. O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*, Basilica, București, 2013).

²⁴ J. LADRIÈRE, „The Performativity...”, p. 59. Cf. D.-D. EVANS, *Logic of Self-Involvement...*, p. 33.

²⁵ *Presentification* sau *Gegenwärtigung* este un concept împrumutat din fenomenologia lui Husserl, care desemnează acel mod de percepție a unui obiect în forma sa originală, ca și cum ar fi prezent.

²⁶ J. LADRIÈRE, „The Performativity...”, p. 60.

²⁷ J. LADRIÈRE, „The Performativity...”, p. 61.

incredințarea celor nădăduite. Limbajul este pentru credință un fel de cadru structural care-i permite să se exprime în acord cu realitatea pe care o reprezintă. Limbajul este o proclamație a conținutului în care credința este întruchipată și o împlinire sacramentală a misterului care este astfel anunțat și mărturisit. Această triplă performativitate a limbajului permite credinței să fie exprimată”²⁸.

Întruparea Cuvântului, conchide J. Ladrière, face posibil ca propriile noastre cuvinte să capete, prin credința noastră, puterea performativă, iar *discursul-act* din Liturghie să devină o manifestare sau un ecou al Cuvântului. Aceeași taină a Întrupării care face posibilă „presentificarea” liturgică a Cuvântului îngăduie și prezentarea Lui iconografică. Trebuie remarcat că filosoful catolic folosește instrumentul metodologic furnizat de SAT pentru a lectura „în chip nou” evenimentul liturgic, dar el introduce un element cheie, *credința*, care nu făcea parte din cele trei „fericiri” austiniene: convenția, autoritatea și coerența *discursului-act*. Prin asta J. Ladrière prezintă viabilitatea, dar și limitele SAT, lucru pe care mă voi strădui să-l fac și eu în cazul pericopei despre vindecarea ologului din FA 3, 1-10.

Numirea divină Yhwh în rostirea făptuitoare a lui Iisus (Lc 4, 16-30)

Am auzit cu toții de puterea creatoare sau restauratoare (*Mc* 3, 1-6; *Mt* 12, 9-13) a cuvântului lui Iisus, Care zice și face, întocmai ca Dumnezeu. În cele ce urmează voi analiza un caz unic de *discurs-act*, o profeție citită, rostită, interpretată și împlinită de chiar protagonistul acesteia – Iisus. Pe lângă rostirea făptuitoare a lui Iisus, pericopa evanghelică din *Lc* 4, 16-30 este importantă pentru informația despre posibilele limbi pe care le vorbea Iisus și, mai ales, pentru că sugerează singura instanță de rostire a numelui divin „Yhwh” de către Mântuitorul.

Pericopa relatează despre începutul activității misionare a lui Iisus, care are ca punct de plecare chiar Nazaretul copilăriei. Ceilalți Evangheliști informează și ei despre reacția ostilă a concetățenilor lui Iisus la Evanghelia Lui (*Mt* 13, 53-58; *Mc* 6, 1-6), însă numai Luca intră în detalii. Redactarea lucanică, plasată la începutul Evangheliei, este socotită „un adevărat document programatic care descrie propovăduirea lui Iisus în limbajul Septuagintei”²⁹. Fragmentul constituie un filon exegetic deosebit de bogat, care i-a provocat pe cititorii din toate timpu-

²⁸ J. LADRIÈRE, „The Performativity...”, p. 62. El încheie articolul în termenii teologiei ioaneice: „Dacă credința înseamnă primirea Cuvântului și dacă limbajul liturgic primește de la credință performativitatea acesteia, atunci limbajul însuși este un ecou al Cuvântului. În liturghie, credința permite Cuvântului să devină prezent și operativ în cuvintele noastre. Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit printre noi. Așadar, în și prin credință devenim participanți la taina Întrupării, iar discursurile noastre, precum cele liturgice, devin dovada de netăgăduit a prezenței Cuvântului” (J. LADRIÈRE, „The Performativity...”, p. 62).

²⁹ Hans CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, transl. by G. Buswell, Harper and Brothers, New York, 1960, p. 221.

rire, stând dovadă întrebările numeroase și răspunsurile și mai numeroase pe care le-a generat: Este un *logion* autentic al lui Iisus sau doar o redactare târzie? În ce limbă era textul citit de Iisus în sinagogă? Era Iisus un om educat sau doar cunoștea literele? Ce limbi vorbea Iisus? De ce vor nazarinii să-L omoare, când abia cu câteva clipe înainte erau uimiți de învățătura Lui? Voi încerca să răspund pe rând la aceste întrebări pentru a înțelege mai bine portretul lui Iisus din versiunea lui Luca, locul pericopei în iconomia textului biblic și semnificația acesteia pentru creștinii de ieri și de astăzi. Premisa de la care pornim este una a autenticității mărturiei lucanice, altfel discuția n-ar avea niciun rost și relatarea s-ar limita doar la celelalte două Evanghelii sinoptice. Prin urmare, și profeția isaianică se împlinește în persoana și viața lui Iisus, nefiind un *vaticinium ex eventu*, nici o *self-fulfilling prophecy*.

Spre deosebire de ceilalți Evangheliști, Luca plasează episodul refuzului Mântuitorului de către coreligionarii Lui la puțin timp după botezul lui Iisus, în acord cu mesajul universalist al Evangheliei Sale. Aflăm astfel că Iisus a intrat în sinagogă în ziua sâmbetei, după cum Îi era obiceiul, și că I s-a dat să citească din cartea (τὸ βιβλίον) profetului Isaia. Nu poate fi însă vorba despre o carte sau un codice, deoarece Biblia ebraică se scria în vremea lui Iisus pe un suport material (papyrus, pergament) care era apoi înfășurat într-un singur sul. Pe măsură ce se citea din document se formau două suluri complementare, care erau păstrate numai în sinagogă. Versetul 17 spune că Iisus «a găsit» (εὗρεν) locul unde era scrisă profeția lui Isaia. Specialiștii au păreri împărțite asupra înțelesului verbului, dar pare firesc ca Iisus să ia sulul și să citească ce I s-a dat (pericopa zilei), fără să caute prin tot *Tanakh*-ul pasajul care-I convenea.

Explicația de bun simț este sprijinită de rânduiala slujbei iudaice, așa cum se practica ea în sec. I. Serviciul religios începea cu binecuvântări sau rugăciuni de mulțumire însoțite de *Șema Israel* (*Dt* 6, 4-5), mărturisirea de credință iudaică. Urma apoi o rugăciune la care credincioșii răspundeau cu un „Amin!”. După aceea se citea din *Torah* (Pentateuh), conform unui program de lectură care acoperea un ciclu de trei ani³⁰, pentru citirea integrală a celor cinci cărți ale lui Moise. Venea apoi rândul unui fragment din *Profeți*, moment la care face referire *Lc* 16, 17, urmat de predică, iar în final se rostea o binecuvântare sau rugăciune de încheiere³¹. După reconstituirea ipotetică a ciclului trienal de lecturi, Iisus ar fi trebuit să citească, la sfârșitul lunii Tișri, pasajul din *Is* 61, 1 ca *haftarah* la *Fc* 35, 9³². Evanghelistul Luca trebuie să fi avut cunoștință de acest lectionar în

³⁰ Lecturile din Pentateuh (*sedarim*) începeau în luna Nisan, fiind realizate în paralel cu cele din *Profeți* (*haftaroth*), dar corespondența acestora este dificil de stabilit. Cf. Aileen GULDING, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Clarendon Press, Oxford, 1960.

³¹ Chris MICHAEL, „How do Brethren Intepret a Text? Six Approaches to Luke 4: 16-21”, în: *Brethren Life and Thought*, 28 (1983), p. 47.

³² A. BUCHLER, „The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle”, în: *Jewish Quarterly Review*, 5 (1893), pp. 420-468.

limba elină (LXX) atunci când a alcătuit pericopa sa evanghelică, deși acest lucru nu poate fi demonstrat³³, tot așa cum nu poate fi demonstrată nici ipoteza că cele nouă fericiri sunt un *pesher* la *Is* 61, 1-7.

Cert este că pasajul din care citește Iisus este din *Is* 61. Dar oare Iisus citește? Chris Keith se agață de litera versetului 16 când susține că, dacă Iisus «S-a sculat să citească», asta nu înseamnă că a și citit! Tot ce se poate spune este că Luca presupune că Iisus este în stare să citească un text ebraic în sinagogă, dar nu afirmă acest lucru în mod categoric³⁴. Keith se îndoiește de veridicitatea relației lui Luca, bazându-și argumentația pe un studiu al lui W. Harris, potrivit căruia doar 10% din locuitorii Imperiului Roman cunoșteau alfabetul³⁵. Prin urmare, concluzionează Keith, 90% din iudeii perioadei celui de-al doilea Templu erau analfabeți, procent care, în opinia lui Crossan, ar trebui să-L includă și pe Iisus din Nazaret. Singurele argumente valide că Iisus cunoștea literele ar fi *In* 7, 15 (cf. 8, 6) și uimirea nazarinenilor față de autoritatea învățăturii Lui, deși nu avea o educație formală. Eusebiu de Cezareea admitea totuși că Iisus a scris o epistolă toparhului Abgar (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, 1.13.10)³⁶, iar o scriere apocrifă despre Iosif din Arimateea chiar Îi atribuie lui Iisus o scrisoare către heruvimi. Acceptând că Iisus știa să citească, vedem că nici textul din *Is* 61 nu este ușor de identificat. Opinia generală este că Evanghelistul Luca urmează aici textul Septuagintei, dar nu există niciun manuscris care să susțină pe deplin această ipoteză. Avem, de fapt, o citare liberă, probabil din memorie sau după un manuscris pierdut, care combină parțial *Is* 61,1 cu 58, 6 și 61, 2: «Duhul Domnului este peste Mine, pentru că El M-a uns; El M-a trimis să le binevestesc săracilor, să-i vindec pe cei zdrobiți la inimă, robilor să le vestesc libertate și orbilor vedere, pe cei asupriți să-i trimit în libertate și să vestesc anul bineprimit al Domnului» (*Lc* 4, 18-19)³⁷. Veriga comună celor două fragmente este substantivul ἄφεσις („iertare”, „eliberare”), cuvânt premonitoriu pentru misiunea lui Iisus și asociat, la Evanghelistul Luca, cu iertarea păcatelor (*Lc* 1, 77; 7, 36-50, 24, 47)³⁸.

³³ David HILL, „The Rejection of Jesus at Nazareth (Luke iv 16-30)”, în: *Novum Testamentum*, 13 (1971), p. 173.

³⁴ Chris KEITH, *The Pericope Adulterae, the Gospel of John and the Literacy of Jesus*, coll. New Testament Tools, Studies, and Documents 38, Brill, Leiden, 2009, p. 235.

³⁵ William V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Harvard University, Cambridge, 1989, p. 22.

³⁶ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri. Partea Întâi. Istoria Bisericească. Martirii din Palestina*, trad., studiu, note și comentarii de Pr. T. Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 61.

³⁷ Pentru citatele biblice, am folosit: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de ȚBartolomeu Valeriu Anania, Cluj-Napoca, Ed. Renașterea, 2009.

³⁸ Regretatul Pr. Ilie Chișcari mi-a sugerat posibila prelucrare a textului profetic de către evanghelist, folosind metoda exegetică rabinică *gezera șava*, în jurul cuvântului comun „eliberare”.

Ediția critică Nestle-Aland³⁹ omite din versiunea lucanică propoziția «să vindec pe cei zdrobiți la inimă», deși aceasta este atestată de numeroase manuscrise (18), printre care Codex Alexandrinus, în timp ce *Textus Receptus* (tradus de KJV) și Biblia Sinodală o includ. Este greu de crezut că Evanghelistul ar fi eliminat un fragment care se încadrează perfect în spiritul frazei, lucru ce s-ar explica numai printr-o tradiție pre-lucanică. Este evident doar că la *Is* 61, 1 se adaugă un fragment din *Is* 58, 6 («pe cei asupriți să-i trimit în libertate») și din 61, 2 («să vestesc anul bineprimit al Domnului»), iar καλέσαι („să chem”, „să anunț”) este înlocuit cu κηρύξαι („să vestesc”, „să proclam”).

Cum textul citit de Iisus nu este exact cel din Septuaginta, nici cel ebraic sau unul provenit dintr-un targum, rămânem cu o enigmă: care era limba textului din *Is* 61 citit de Iisus? Sau ce limbi vorbea Iisus? Joseph A. Fitzmyer compară dovezile lingvistice din Palestina (168 î.H.-135 d.H) și ajunge la o concluzie rezervată: „Limba comună în Palestina secolului I era aramaica, dar mulți evrei palestinieni, nu doar în orașele elenistice, ci și meșteșugarii sau țăranii din alte zone, se foloseau de greacă ca a doua limbă, în timp ce grupuri izolate de iudei utilizau ebraica, deși aceasta nu era răspândită”⁴⁰. Fitzmyer presupune că Iisus a citit profeția lui Isaia din originalul ebraic, dar nu se poate afirma cu tărie că Iisus folosea limba ebraică în mod curent. Totuși, să ne amintim că tot evanghelistul Luca este acela care ne oferă un indiciu clar despre limba Scripturii folosite de Iisus. După Înviere, Iisus se înfățișează ucenicilor, deschizându-le mintea să înțeleagă Scripturile care mărturisesc despre El, adică «Legea lui Moise, profeții și psalmii» (*Lc* 22, 44). Ordinea în care sunt menționate cele trei scrieri biblice este chiar ordinea din *TaNaKh*-ul ebraic, adică *Torah* (cărțile lui Moise), *Nevi'im* (Profeții) și *Kethuvim* (scrierile didactico-poetice și istorice), de unde deducem că Iisus va fi citit *Is* 61 din originalul ebraic⁴¹.

Consensul actual este acela că aramaica, *lingua franca* în perioada babiloniană și persană, era limba folosită în mod frecvent de Iisus și ucenicii Lui, după cum susțin și bibliștii francezi: „La iudei, aramaica era vorbită în Galileea și cuprinsese, probabil, și satele din Iudeea: cuvintele citate de Ioan ca evreiești sunt în realitate aramaice (*In* 5, 1; 19, 13-17; 20, 16) și multe dintre ele desemnează locuri situate la Ierusalim (Vitezda, Gabbata, Golgota). Dar limba greacă

³⁹ E. NESTLE, Kurt ALAND (ed.), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012, p. 193.

⁴⁰ Joseph A. FITZMYER, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays*, coll. Society of Biblical Literature, Monograph Series, Scholars Press, Chico, 1979, p. 7. Autorul avertizează să nu ne lăsăm furaiți de impresia pe care o lasă Biblia ebraică (*BHS*), unde numai 22 de pagini din 1434 sunt în aramaică.

⁴¹ Cele trei secțiuni ale canonului biblic ebraic cuprind un total de douăzeci și patru de cărți grupate astfel: *Legea* (*Fc, Iș, Lv, Nm, Dt*), *Profeții* (primii profeți: *Ios, Jd, 1 și 2 Samuel [1 și 2 Rg], 1 și 2 Rg [3 și 4 Rg]* și profeții de mai târziu: *Is, Ir, Iz*, cei doisprezece profeți) și *Scrierile* (*Ps, Pr, Iov, Cânt, Rut, Plg, Ecc, Est, Dn, Ezr-Nee, 1 și 2 Par*); Cf. Marc Zvi BRETTLER, Adele BERLIN, *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, Oxford, 2004, pp. 2073-2077.

pătrunsese și în Iudeea, pornind de la coastă și de la orașele ei elenistice (Cezareea)⁴². Să ne mai amintim că iudeii elenofoni din diaspora aveau sinagogi și la Ierusalim (FA 6, 9). Mark Strauss, căruia înclin să-i dau dreptate, vede un Iisus trilingv, care vorbea aramaica acasă, folosea ebraica în mediul religios și conversa în greacă cu autoritățile sau cu străinii⁴³, lucru posibil dacă ne amintim de In 12, 22. În sfârșit, după ce trece în revistă dovezile directe, indirecte sau inferate despre limbile pe care le vorbea Iisus, Stanley S. Porter formulează o concluzie asemănătoare în cel mai recent volum dedicat lui Iisus:

„Iisus avea o competență multilingvistică cel puțin în greacă, aramaică și posibil în ebraică. Ca un iudeu născut în Galileea, apropiat de menținerea tradiției iudaice, El a învățat probabil aramaică acasă ca prima limbă, continuând s-o folosească toată viața, fie pentru conversație sau instruire. Dovezile arată că nu se poate tăgădui cunoașterea limbii eline de către Iisus. În calitate de meșteșugar în Galileea, El trebuia să fie în stare să vorbească în grecește. El probabil a învățat-o ca a doua limbă, fiind destul de competent să converseze cu vorbitori nativi de greacă sau chiar să-i învețe în această limbă (e.g. Mt 4, 25-7, 23). Cât privește ebraica, aici este mai dificil de luat o decizie. Totuși, dovezile arată că El avea ceva cunoștințe de ebraică, suficiente încât să citească dintr-un text scripturistic. Este puțin probabil ca Iisus să fi fost competent în latină, deși poate avea ceva cunoștințe pasive, dar mai mult ca sigur că El a vorbit cu Pilat în greacă”⁴⁴.

Fragmentul din Isaia proorocește eliberarea poporului lui Israel din robia asiriană folosind terminologia anului jubiliar din Lv 25, 10 (cf. 27, 21), an care survenea la fiecare 49 de ani, permițând tuturor evreilor îndatorați să-și recapete pământurile aflate în posesia altora și să se întoarcă la locul de baștină. În felul acesta, ei trebuiau să-și amintească că pământul îi aparține lui Dumnezeu, iar ei sunt doar niște venetici înaintea Lui. Iisus împlinește Legea acordând șansa unui nou început nu doar evreilor, ci și neamurilor. Mai mult, el extinde principiul anului jubiliar în domeniul relațiilor interumane, acordând șansa iertării oricui și

⁴² Pierre GEOLTRAIN et al., *Originile creștinismului*, trad. de Gabriela Ciubuc, coll. Plural. Religie, Polirom, Iași, 2002, p. 88. Autorii observă că primul eveniment care a vădit lumii existența Bisericii ține de domeniul lingvistic. În ziua Cincizecimii, «bărbați cucernici» de toate națiile îi aud pe Apostoli propovăduind lauda Domnului în propriile lor limbi. Nu mai există, așadar, „limbă sfântă”, căci Evanghelia va fi vestită în toate limbile, iar acestea vor putea, în egală măsură, să dea glas rugăciunii creștine. Cred că ar trebui să reamintim unora că, în acest fel tainic, „pescarii” lui Iisus, «oameni fără carte și simpli» (FA 4, 13), au ajuns apostoli poligloti și învățători ai neamurilor.

⁴³ Mark L. STRAUSS, *Four Portraits, One Jesus: An Introduction to Jesus and the Gospels*, Zondervan, Grand Rapids, 2007, p. 421.

⁴⁴ Stanley S. PORTER, „The Language(s) Jesus Spoke”, în: Tom HOLMEN, Stanley PORTER (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. III. *The Historical Jesus*, Brill, Leiden, 2011, pp. 2470-2471.

făcând din fiecare zi un an jubiliar⁴⁵. «Anul plăcut Domnului» (v. 19), despre care vorbește Iisus, este chiar mai mult decât anul jubiliar, pentru că în mijlocul lor se află Mirele și nimeni nu trebuie să fie trist când El este cu ei (*Mt* 9, 15). «Anul de grație al Domnului» a adus cu sine și sorocul împlinirii profeției lui Isaia, ziua bine-primită, anunțată nazarinenilor uimiți chiar de Iisus: «Astăzi s-a plinit această Scriptură în urechile voastre» (*Lc* 4, 21).

Coordonatele temporale pe care Iisus le dă auditorilor Săi, adică anul și ziua împlinirii Scripturii, împreună cu plasarea spațială a evenimentului în Nazaret, înzestrează cu atributele realității *kairos*-ul revelației divine prilejuite de confirmarea profeției lui Isaia⁴⁶. Versetul 21 este cheia hermeneutică a profeției rostite și împlinite de Iisus, scoțând în evidență viziunea lucanică asupra centralității vieții pământești a Mântuitorului, care marchează de acum înainte întreaga *Heilsgeschichte*. Conzelmann compară acest *logion* cu *2 Co* 6, 2 («iată acum vremea potrivită, iată acum ziua mântuirii»), pentru a distinge între percepțiile cumva diferite ale lui Luca și Paul asupra *eshaton*-ului⁴⁷. Plinirea prorociei decurge din rostirea și asumarea acesteia de către Iisus, Care recunoaște indirect că este Mesia („Unsul”) în virtutea ungerii Sale de către Domnul (v. 18). Deși întârziată, reacția ostilă a celor prezenți în sinagogă este determinată, în principal, de această afirmație, percepută ca o blasfemie a Celui care pentru ei era doar fiul lui Iosif.

Versetul 22 este punctul de cotitură al narațiunii și al atitudinii interlocutorilor lui Iisus, care trec de la mirare la îndoială și dispreț. Schimbarea este mai evidentă la Marcu și Matei, unde Iisus este doar «fiul tâmplarului Iosif». Acest argument *ad hominem* este suficient pentru nazarineni să-L discrediteze pe Iisus și învățătura Lui, ba chiar să se simtă ofensați (*Mt* 13, 57). Evanghelistul Luca, sau poate *Vorlage*-ul pe care acesta l-a avut la îndemână, găsește cauza schimbării de atitudine în discursul necruțător al lui Iisus, deși nici acesta nu rezolvă întru totul ambiguitatea conflictului. B. Violet și J. Jeremias consideră că versetul 22 este confuz, deoarece este o traducere din aramaică, sensul inițial fiind «toți mărturiseau împotriva lui și erau uimiți de cuvintele care ieșeau din gura lui»⁴⁸. Sparks însă identifică un singur aramaism în toată pericopa, forma perifrastică ἦν θεοραμμένοσ („fusese crescut”)⁴⁹ din versetul 16, așa încât existența unui original aramaic rămâne doar o presupunere.

Iisus cunoștea împietrirea inimii lor, altfel nu ar fi continuat cu un discurs provocator în care Își justifică neputința de a face minuni în Nazaretul de baștină

⁴⁵ Jacques MATTHEY, „Luke 4: 16-30 – The Spirit’s Mission”, în: *International Review of Mission*, 89 (2000), 352, p. 7.

⁴⁶ Octavian FLORESCU, *Kairoi sau roadele timpului. Introducere la o teologie a istoriei*, Institutul European, Iași, 2010, p. 136.

⁴⁷ H. CONZELMANN, *The Theology of St. Luke*, p. 36.

⁴⁸ Jacob JEREMIAS, *Jesus’ Promise to the Nations*, transl. by S.H. Hooke, Allenson, Naperville, 1958, p. 44.

⁴⁹ H.F.D. SPARKS, „The Semitisms of St. Luke’s Gospel”, în: *The Journal of Theological Studies*, 44 (1943), p. 129.

prin zicala: «Niciun proroc nu este bineprimit în patria sa» (v. 24). De ce oare Iisus nu face nicio minune în Nazaretul copilăriei Sale? Ca să încerc să răspund, voi apela la instrumentele SAT care ne pot fi de folos în cazul de față. Putem afirma că exista o *convenție* nescrisă între Iisus și nazarineni în privința modalităților de vindecare sau exorcizare existente în Iudeea sec. I d.Hr, izvorată din Legea mozaiică, cutume sau tradiția locală. Nazarineni acceptă fenomenul ca pe un dat, fără să-l explice neapărat pe cale rațională, la fel cum fac mai toți contemporanii lor.

Condiția *autorității* celui care efectuează exorcismul sau vindecarea este îndeplinită de Iisus fără niciun dubiu. El nu era singurul făcător de minuni al timpului Său. Mai erau și alți iudei harismatici, ca Honi, „aducătorul de ploaie”, sau Hanina ben Dossa, dar faima lui Iisus ajunsese deja și în Nazaret, după cum aflăm din v. 23: «Pe toate câte-am auzit că s-au făcut în Capernaum, fă-le și aici, în patria Ta!». Cât privește ultima condiție „fericită” a lui J.L. Austin, integritatea *procedurii*, putem spune că aceasta este urmată întocmai. Iisus merge sâmbăta la sinagogă, la fel ca orice iudeu adult de vârsta Sa, și este lăsat să citească din Scriptură, până la capăt, pericopa zilei. La final, *discursul-act* al lui Iisus este încununat cu o rostire nu doar performativă, cât și profetică: «Astăzi s-a plinit această Scriptură în urechile voastre!». Cu toate acestea, rostirea-făptuitoare a lui Iisus nu s-a împlinit în Nazaret, deși ar fi trebuit să se împlinească, întrucât toate condițiile cerute de J.L. Austin fuseseră îndeplinite. Oare de ce? SAT a ignorat, la fel ca nazarinenii, o condiție *sine qua non* – credința în Iisus!

Dacă Matei și Marcu se opresc la versetul 24, Evanghelistul Luca continuă predica lui Iisus cu două exemple ilustre în care profeți din Vechiul Testament s-au îngrijit mai mult de străini decât de cei din neamul lor, fapt care stârnește furia nazarinenilor, ca unii ce se simt vexeți de asocierea lor cu apostazia din Israelul regelui Ahab. Antinomia Nazaret / Capernaum (v. 23) este amplificată în opoziția dintre «cei dinăuntru» și «cei din afară» (*Mc* 4, 34), anticipând sciziunea, la scară universală, dintre evrei și neamuri. Asta nu înseamnă că evreii sunt excluși de la mântuire, ci doar are loc o reconsiderare a priorităților, ordinea paulină – «iudeului mai întâi, și elinului» (*Rm* 2, 10) – fiind răsturnată în *Evanghelia după Luca* în lumina mesajului ei universal⁵⁰.

Așa cum anul pe care-l vestește Iisus este «bineprimit Domnului», și străinul, întruchipat de văduva din Sarepta Sidonului cu care Ilie împarte aceeași hrană, este «plăcut Domnului». La fel cum profetul Elisei l-a vindecat pe sirianul Neeman, tot astfel Iisus vindecă sluga centurionului (*Lc* 7, 10), cel mai credincios decât un israelit. De fapt, există un paralelism literar inversat între *Lc* 4, 18-30 și 7, 1-23 care creează o buclă narativă (*inclusio*)⁵¹, specifică discursului retoric, minunile profeților din *Lc* 4, 25-27 fiind replicate de Iisus în *Lc* 7, 1-17, punctând prima misiune a lui Iisus în Galileea. Prin aceasta Iisus nu doar se încal-

⁵⁰ Cf. Jeffrey S. SIKER, „First to the Gentiles: A Literary Analysis of Luke 4:16-30”, în: *Journal of Biblical Literature*, 1 (1990), pp. 73-90.

⁵¹ J.S. SIKER, „First to the Gentiles...”, p. 89.

drează în lanțul profetic al lui Israel, dar El chiar împlinește profeția din *Is* 61, prin vorbă și prin faptă: «Duceți-vă și spuneți-i lui Ioan cele ce ați văzut și ați auzit: Orbii văd, șchiopii umblă, leproși se curățesc, surzii aud, morții învie și săracilor li se binevestește» (*Lc* 7, 22).

Ajunși la final, rămânem totuși nedumeriți de reacția ostilă a concetățenilor lui Iisus. De ce s-au mâniat ei așa de tare, încât să vrea să-L arunce «de pe creasta muntelui»? Unii răspund că nazarinii s-au înfuriat pentru că Iisus n-ar fi citit profeția integral, omițând adaosul «...și ziua răsplătirii» din bunăvestirea Sa, alții invocă refuzul categoric al lui Iisus de a face minuni în fața puțin-credincioșilor Lui consăteni sau predica Lui șfichiuitoare. Cred însă că motivele pentru care nazarinii au vrut să-L omoare pe Iisus este acela că El a afirmat că El este Mesia și, mai ales, pentru că a rostit, atunci când a citit Scriptura (v. 18), *numele inefabil* „Yhwh”. În opinia nazarinilor, Mesia, peste Care era Duhul Domnului, Unsul lui Dumnezeu, nu putea fi vecinul lor, fiul tâmplarului Iosif, Iisus. Conform tradiției rabinice (*m. Sanh.* 7.5), Iisus nu putea fi acuzat de blasfemie decât dacă ar fi pronunțat *numele inefabil* – „Yhwh”, nu pentru că ar fi pretins că este Mesia. Desigur, conform interpretării maximaliste a lui Philon, blasfemator putea fi și cel care pretindea că este divin sau are puteri divine, motiv pentru care Iisus va fi, de altfel, acuzat de marele preot în Sinderiu, atunci când va face referire la versetul 1 din *Ps* 109 (*Mc* 14, 62). La prima vedere se pare că Iisus nu Se face vinovat, cel puțin după textul grecesc al lui Luca, de asemenea impietate⁵².

Presupunând însă că Iisus a citit versetul *Is* 61, 1 dintr-un original ebraic, acesta ar fi arătat astfel: רוח אדוני יהוה עלי / *rūah 'ādōnāy yhwḥ 'ālāy*, care s-ar traduce «Duhul Domnului Yhwh este peste Mine». Septuaginta sau *Vorlage*-ul pe care Evanghelistul Luca îl citează omite însă, din pasaj, numele divin „Yhwh”, traducând: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, adică «Duhul Domnului este peste mine»⁵³. Știm că, din evlavie, iudeii pronunțau 'ādōnāy (*qere*) în loc să citească *kethiv*-ul יהוה (*yhwḥ*), iar atunci când cele două cuvinte erau alăturate, ca în *Is* 61, 1, יהוה se pronunța 'elōhim și 'ādōnāy se citea fonetic⁵⁴. Probabil, Iisus a pronunțat numele divin „Yhwh” nu atât ca să evite pleonasmul, cât pentru a-și afirma filiația divină prin împărțirea aceluiași nume, așa cum o va face și atunci când

⁵² Pentru descrierea delictelor care intrau sub categoria „blasfemiei” și pedepsele asociate acesteia, vezi: Adela Yarbro COLLINS, *The Beginning of the Gospel: Probing of Mark in Context*, Fortress Press, Minneapolis, 1992; cf. A.Y. COLLINS „The Charge of Blasphemy in Mark 14.64”, în: *Journal for the Study of New Testament*, 26 (2004), pp. 379-401.

⁵³ Singura versiune fidelă *Textului Masoretic* este cea franceză, *La Bible de Jerusalem. Biblia Sinodală și Biblia lui Bartolomeu Anania* urmează *Septuaginta*, iar Cornilescu traduce «Duhul Domnului Dumnezeu este peste mine», însă Dumnezeu (elohim) nu apare în *Textul Masoretic*.

⁵⁴ „Când numele יהוה apare în conjuncție cu אדני, primul se citește אלהים” (Thomas O. LAMBDM, *Introduction to Biblical Hebrew*, Longman and Todd, London, 1973, p. 53).

va zice: «Eu sunt» (*Mt* 14, 62; cf. *In* 8, 58; 18, 5). Asta ar explica trecerea subită a celor prezenți în sinagogă de la uimire la ostilitate, lucru pe care versetul 22 îl prevestește, dar nu-l lămurește. Acuzația de blasfemie, pricinuită de rostirea numelui de nerostit, ar susține și versiunea propusă de Jeremias pentru traducerea v. 22 ca o reacție adversă, evidențiată de oripilarea consătenilor la vorbele lui Iisus. Așadar, ei nu sunt provocați atât de pilda păgânilor menționați de Iisus, cât de blasfemia și, desigur, de invidia stârnite de confratele lor, iudeul Iisus. În loc să cadă la picioarele lui Iisus, așa cum fac „străinii” veniți să-L aresteze (*In* 18, 6), nazarinii sunt gata să-și omoare prorocul din satul lor, pentru că, pronunțând tetragrama, rostind și, prin aceasta, împlinind Scriptura, a comis blasfemie. Pentru ei blasfemie, pentru noi mântuire.

«În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, scoală-te și umblă!»: puterea numirii divino-umane Iisus în FA 3, 1-10

Pericopa vindecării ologului de la poarta Templului constituie prima istorisire a unei minuni după cele relatate în Evanghelii. Ea prefațează cea de-a doua mare cuvântare a Sf. Ap. Petru (*FA* 3, 11-26) și este primul eveniment care are legătură cu Templul, locul unde are loc săvârșirea minunii, cuvântul „templu” fiind prezent de cinci ori în doar zece versete⁵⁵. Dar, înainte de toate, acest text biblic este remarcabil și memorabil prin faptul că povestește despre invocarea numelui Iisus – o rostire făptuitoare în cadrul unui *discurs-act* – și mărturisește despre puterea mântuitoarea a numirii „Iisus”. Cartea *Faptelor Apostolilor*, în ansamblul ei, ne prezintă o veritabilă *teologie a numelui*, acesta fiind numit de circa 32 de ori ca «numele lui Iisus», «numele Domnului» sau, pur și simplu, «numele», la Botez (*FA* 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5; 22, 16), pentru a propovădui și instrui (*FA* 4, 18; 5, 28.40; 8, 12; 9, 27), pentru a tămădui (*FA* 4, 30; 16, 18) și pentru cei care suferă (*FA* 5, 41; 9, 16; 21, 13) etc⁵⁶. Redăm aici textul integral al pericopei:

¹Iar Petru și Ioan se suiau la templu pentru rugăciunea din ceasul al nouălea. ²Și era un bărbat, olog din pântecul mamei sale, pe care-l aduceau și-l puneau în fiecare zi la poarta templului zisă Cea Frumoasă, ca să ceară milostenie de la cei ce intrau în templu. ³Acesta, văzându-i pe Petru și pe Ioan că aveau să intre în templu, le-a cerut milostenie. ⁴Iar Petru, căutând spre el împreună cu Ioan, a zis: „Uită-te la noi!” ⁵Iar el îi privea cu luare-aminte, așteptând să primească ceva de la ei. ⁶Iar Petru a zis: „Argint și aur nu am; dar ce am, aceea îți dau: În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, ridică-te și umblă!”. ⁷Și, apucându-l de mâna dreaptă, l-a ridicat; și îndată tălpile și gleznelile lui s-au întărit. ⁸Și sărind, a stat în picioare și umbla; și a intrat cu ei în templu, umblând și sărind și

⁵⁵ Pr. Constantin PEDA, *Propovăduirea apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 94.

⁵⁶ Robert F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, coll. Percorsi e traguardi biblici, Torino, Elledici, 1994, pp. 45-48.

lăudând pe Dumnezeu. ⁹Și tot poporul l-a văzut umblând și lăudând pe Dumnezeu; ¹⁰și-l cunoșteau că el era cel ce ședea pentru milostenie la Poarta Frumoasă a templului și s-au umplut de spaimă și de mirare pentru ceea ce i se întâmplase».

În continuare, voi analiza pericopa menționată din perspectiva SAT, pentru a vedea în ce măsură teoria lui J.L. Austin poate fi folosită pentru exegeza unor texte biblice de asemenea încărcătură teologică, hristologică și onomatologică. Conform SAT, un discurs-act trebuie să îndeplinească trei condiții (*infelicities*) pentru a avea efectul dorit: 1) existența unei convenții prealabile între vorbitor și ascultător / auditoriu; 2) autoritatea recunoscută a vorbitorului; 3) procedura în discuție să fie executată în mod integral. Prima condiție: *convenția* (trebuie să existe o procedură convențională acceptată, cu un anumit efect convențional, iar procedura să includă rostirea anumitor cuvinte de către anumite persoane în anumite circumstanțe).

În pericopă se relatează că Apostolii Petru și Ioan se duceau la Templu pentru rugăciunea de la «ceasul al nouălea» (orele 15): «Iar Petru și Ioan se suiau la templu pentru rugăciunea din ceasul al nouălea» (v.1). Tot ceasul al nouălea este ales de Dumnezeu pentru a-l trimite pe îngerul Său la centurionul Corneliu (FA 10, 3,30). De aici deducem că cei doi ucenici ai lui Iisus sunt evrei care încă respectă Legea mozaică, așa cum, de altfel, vor proceda creștinii până la distrugerea celui de-al doilea Templu (70 d.Hr.), când are loc și „separarea căilor”⁵⁷ dintre creștini și evrei. Ei sunt membri ai unei comunități care funcționează conform dreptului canonic reprezentat de Legea lui Moise și altor cutume izvorâte din practica îndelungată. O astfel de cutumă este rugăciunea de trei ori pe zi menționată în Ps 55, 17: «Seara și dimineața și-n amiază voi povesti, voi vesti și El va asculta glasul meu» (Cf. Dn 6, 10). Manualul creștin *Didahia* stipulează rostirea de trei ori pe zi a rugăciunii Tatăl Nostru⁵⁸, la fel cum recomandă și Tertulian (*De Oratione*, 25⁵⁹). Probabil că Apostolii puteau zice *Rugăciunea Domnească* în Templu fără teama de a fi prizoniți de confracții lor iudei atât timp cât nu invocau numele lui Iisus. Prima rugăciune coincidea cu jertfa de dimineață (FA 2, 15), a doua era rugăciunea de mulțumire prilejuită de frângerea pâinii euharistice (Mt 15, 36; FA 27, 35), în timp ce rugăciunea după-amiezii însoțea sacrificiul ritualic de seară.

Aceeași tradiție iudaică permitea ca un bolnav să fie adus la una dintre porțile Templului pentru a primi milostenie: «Și era un bărbat, olog din pânțele

⁵⁷ Cf. James D.G. DUNN, *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 66, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992.

⁵⁸ *Didahia*, VIII, 3, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 29.

⁵⁹ TERTULLIAN, „De oratione”, în: Q. Septimii Florentis Tertulliani, *De Oratione Liber* = Tertulian's Tract on the Prayer, trans. and ed. Ernest Evans, S.P.C.K. London, 1953, p. 34.

mamei sale, pe care-l aduceau și-l puneau în fiecare zi la poarta templului zisă Cea Frumoasă, ca să ceară milostenie de la cei ce intrau în templu» (v. 2). Orice boală purta, la evrei, stigmatul păcatului, comis fie de bolnav, fie de părinții lui. *Tertium non datur*. Iisus va infirma această logică umană prin vindecarea orbului din naștere, instrument al proniei divine: «Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci pentru ca-ntru el să se arate lucrurile lui Dumnezeu» (*In* 9, 3). Logica divină sfidează rațiunea omenească! Totuși, Cuviosul Iosif Isihastul ne învață că: „fiecare greșeală pe care o va săvârși omul, dacă se va pocăi, păcatul i se va ierta, dar imaginea păcatului va rămâne până la cea din urmă suflare...; deși păcatul se iartă, rămâne canonul pe măsura fărădelegii”⁶⁰. De aceea, unui slăbănog i se pot ierta păcatele (*Lc* 5, 20), dar el poate rămâne țintuit în patul său toată viața sau până când va rândui Dumnezeu. Potrivit aceluiași obicei iudaic, persoana infirmă este îndreptățită să ceară milostenie de la credincioși așa cum face și ologul: «Acesta, văzându-i pe Petru și pe Ioan că aveau să intre în templu, le-a cerut milostenie» (v. 3). Până acum, atât Apostolii, cât și ologul îndeplinesc rolul pe care orice credincios îl are în comunitatea mozaică: efectuarea rugăciunii zilnice, mersul la Templu, participarea la liturghie. Ei sunt părțile unei convenții social-religioase, acceptate tacit în virtutea Legii mozaice și a unor tradiții milenare, care respectă prima „fericire” austiniană.

A doua condiție: *autoritatea* (persoanele implicate și circumstanțele trebuie să fie autorizate pentru invocarea procedurii menționate). Petru și Ioan fac parte din cei 12 Apostoli, ucenicii cei mai apropiați ai lui Iisus. Autoritatea lor este delegată, ea provine chiar de la Mântuitorul, după cum relatează Evanghelistul Luca: «Și chemându-i pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat putere și stăpânire peste toți demonii și să vindece bolile. Și i-a trimis să propovăduiască împărăția lui Dumnezeu și să-i vindece pe cei bolnavi» (*Lc* 9, 1-2). La rândul Său, Iisus a primit această autoritate de la Tatăl: «Toate Mi-au fost date de către Tatăl Meu și nimeni nu cunoaște cine este Fiul decât numai Tatăl, și cine este Tatăl decât numai Fiul și cel cărui vrea Fiul să-i descopere» (*Lc* 10, 22; cf. *Mt* 28, 18). Mai mult, Petru și Ioan fac parte din cercul select al celor trei Apostoli – Petru, Ioan și Iacob – care-L însoțesc pe Iisus pe Muntele Tabor, atunci când are loc Schimbarea la Față. Într-o lectură tipologică, Petru, Ioan și Iacob reprezintă o „replică” pământească, materială, a Treimii cerești, spiritual: Iisus, Moise și Ilie. Prin urmare, Petru și Ioan sunt pe deplin autorizați să-l vindece pe olog, chiar dacă această autoritate nu-i recunoscută de arhieriei, farisei, saducheii și alți iudei. Ei sunt însă recunoscuți de ceilalți ucenici și de cei 3000 de creștini botezați la Cincizecime (*FA* 2, 41).

A treia condiție: *procedura* trebuie executată de toți participanții corect și complet. Ultima „fericire” austiniană privește corectitudinea și integralitatea procedurii în cursul căreia are loc rostirea discursului-act. Acum începe rostirea de către Apostoli a cuvintelor restauratoare ale creației: «Iar Petru, cântând spre el împreună

⁶⁰ GHERON IOSIF, *Mărturii din viața monahală*, vol. I, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 51.

cu Ioan, a zis: „Uită-te la noi!” (v. 4). Vorbele lui Petru reprezintă o comandă, făcând parte din categoria austiniană a *exercitivelor*, cuvinte prin care cineva își exercită puterea, dreptul sau influența⁶¹. Pentru ologul obișnuit să primească doar milostenie, fără a se bucura neapărat și de atenția credincioșilor, porunca lui Petru pare să-i stârnească curiozitatea și stima de sine, motiv pentru care «el îi privea cu luare-aminte, așteptând să primească ceva de la ei» (v. 5). Chiar și Dumnezeu Se uită mai mult la intenția sau la inima cu care credinciosul dăruiește jertfa decât la jertfa propriu-zisă. Acesta va fi fost poate și motivul pentru care El a primit jertfa păstorului Abel (*Fc* 4, 1-7), iar nu darurile agricultorului Cain. Darul lui Petru întrece însă toate așteptările ologului: «Argint și aur nu am; dar ce am, aceea îți dau: În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, ridică-te și umblă! (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου ἔγειρε καὶ περιπάτει)» (v. 6).

Rostirea făptuitoare a lui Petru include formula de validare a autorității sale – «în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul (ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου)» – și rostirea propriu-zisă: «Ridică-te și umblă!». Prima consacră puterea vindecătoare și mântuitoare a numirii sau invocației «în numele lui Iisus»⁶². Tocmai rostirea acestui nume este aceea care-l vindecă pe olog, după cum vom vedea mai târziu (v. 16)⁶³. Este drept că Evanghelistul Luca scrie «Iisus Hristos Nazarineanul», adăugând numelui Iisus cognomenul onorific⁶⁴ „Hristos” și indicația toponimică „Nazarineanul”. Dar să nu uităm că Evanghelistul scrie în limba

⁶¹ Din aceeași categorie mai fac parte: *ordinul, avertismentul, indemnul, votarea, numirea într-o funcție, recomandarea* (J.L. AUSTIN, *How to Do Things...*, p. 151).

⁶² „La fel ca în Vechiul Testament, liderii Bisericii vorbesc și acționează «în numele lui Iisus» pentru a-și valida acțiunile și pentru a descoperi izvorul autorității lor. Prin folosirea acestei expresii, apostolii fac deosebire între autoritatea lor și cea a oamenilor, a preoților și chiar a satanei. Altfel spus, Luca prezintă expresia «în numele lui Iisus» ca o formulă de autorizare a acitivității lor misionare și ca un element distinct, de natură să dezvăluie sursa autorității apostolice, adică pe Iisus, Sfântul Duh și, în ultimă instanță, pe Dumnezeu” (Hak-Chin KIM, „How Did Luke Understand «The Name of Jesus» and «In the Name of Jesu?»”, în: *Scripture and Interpretation*, 3 [2009], p. 116).

⁶³ Vezi: Austin BUSCH „Presence Deferred: In the Name of Jesus and Self-Referential Eschatological Prophecy in Acts 3”, în: *Biblical Interpretation*, 17 (2009), pp. 521-553, pentru interpretarea sintagmei ὄνομα Ἰησοῦ în *FA* 3: Nu Iisus este cel care-l vindecă pe cerșetor, întrucât el se înălțase deja la cer și nu mai este prezent (*FA* 1, 9; *Lc* 24, 51). Nici Duhul Sfânt, Duhul lui Isus (*FA* 16, 7), cum se așteaptă cititorul (Luca totuși relatase despre Pogorârea acestuia în cap. 2 pentru a compensa Înălțarea la cer a lui Iisus). Mai degrabă, este chiar *numele lui Iisus* pe care Petru îl invocă și-l pune în mișcare vindecându-l în chip minunat pe slăbănog tot așa cum Iisus vindecase un paralytic la începutul activității sale (*Lc* 5, 17-26): «ridică-te și umblă!» [ἐγειρε καὶ περιπάτει] (Iisus în *Lc* 5, 23); «în numele lui Iisus Hristos Nazarineanul ridică-te și umblă!» [ἐγειρε καὶ περιπάτει] (Petru în *FA* 3, 6”).

⁶⁴ Pentru demonstrația filologico-istorică privind cognomenul onorific „Hristos”, vezi: Matthew V. NOVENSON, *Christ Among the Messiahs. Christ Language in Paul and Messiah Language in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford, 2012. Novenson demonstrează că, în epistolele pauline, χριστός este un *onorific* care funcționează după regulile sintactice care guvernează categoria onomastică.

greacă, prin anii 63-70, grecului Teofil, pentru care Iisus Hristos Nazarineanul este un nume onorific, compus și grecizat, la fel ca Πτολεμαῖος Θεός Φιλοπάτωρ, lipsit de semnificația sa iudaică. În schimb, iudeul Petru va fi știut despre puterea salvifică și taumaturgică a numirii divino-umane „Iisus”.

Prin a doua expresie – «ridică-te și umblă!» –, Apostolul execută mimesis-ul oral al cuvintelor Mântuitorului la vindecarea slăbănogului (Lc 5, 23-24). Astfel, el zice și face precum Mântuitorul, întărind autoritatea și puterea spuselor sale. Rostirea făptuitoare a Sf. Ap. Petru este tot o ilocuțiune *exercitivă* (J.L. Austin) sau, conform taxonomiei lui J. Searle, o *directivă*. Intenția ilocuționară a directivei este aceea de a-l face pe ascultător să se comporte în așa fel încât purtarea lui să se conformeze conținutului propozițional al acesteia⁶⁵. Directiva face parte din categoria poruncilor sau a cererilor. Ea nu este adevărată sau falsă, ci doar ascultată sau neascultată, acceptată sau respinsă. Direcția ei de potrivire (*direction of fit*) este de la lumea înconjurătoare către cuvânt (*World to word*), adică realitatea trebuie să se adapteze la rostirea făptuitoare, care, astfel, schimbă lumea. Iată schema SAT a rostirii petrine conform taxonomiei lui J. Searle:

Tipul Actului	Notația logică	Rostul ilocuțiunii	Direcția de potrivire	Condiția de sinceritate	Conținut prepozițional	Exemplu	Situații
Directivă	! ↑ D (A face a)	V vrea ca A să facă a	Realitate spre cuvânt	dorință, voință	a execută acțiunea	<i>Ridică-te și umblă!</i>	poruncă, cerere, rugămintă, rugăciune, invitație, pledoarie

Legendă: V – vorbitorul; A – ascultătorul; a – acțiunea; ↑ – direcția de potrivire (realitate / lume spre cuvânt); D – dorință⁶⁶.

Procedura continuă cu un gest auxiliar efectuat de Apostol pentru a demonstra practic adevărul spuselor sale: «Și, apucându-l de mâna dreaptă, l-a ridicat; și îndată tălpile și gleznelor lui s-au întărit» (v. 7). Desigur că acest gest nu ar fi fost necesar, căci nici Iisus nu-l ajută pe slăbănog să se ridice, căci acesta, «ridicându-se de-ndată și luându-și patul pe care zăcuse, s-a dus la casa lui slăvind pe Dumnezeu» (Lc 5, 25). Dar, uneori, chiar și Iisus îi vindecă pe bolnavi punându-și mâinile pe fiecare dintre ei (Lc 4, 40). Odată cu ridicarea ologului, Apostolul Petru a încheiat întreaga procedură pentru vindecarea acestuia, îndeplinind ultima condiție austiniană. Efectul rostirii sale făptuitoare îl aflăm din versetele următoare: «Și sărind, a stat în picioare și umbla; și a intrat cu ei în templu, umblând și sărind și laudând pe Dumnezeu» (v. 8). Validarea actului restaurator este confirmată de ologul vindecat, dar și de credincioși: «Și tot po-

⁶⁵ J. SEARLE, *Mind, Language and Society*, p. 148.

⁶⁶ John SEARLE, *Experience and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 12-20; cf. R. BRIGGS, *Words in Action...*, p. 47.

porul l-a văzut umblând și laudând pe Dumnezeu; și-l cunoșteau că el era cel ce ședea pentru milostenie la Poarta Frumoasă a templului și s-au umplut de spaimă și de mirare pentru ceea ce i se întâmplase» (vv. 9-10). Iudeii prezenți la Templu sunt și ei cunoscători și susținători ai unei convenții sociale care permite ajutorarea celor bolnavi. Ei știu «că el era cel ce ședea pentru milostenie la Poarta Frumoasă a templului» și tocmai de aceea sunt cuprinși de spaimă atunci când îl văd umblând și sărind. Prin urmare, reacția lor reprezintă o altă confirmare a minunii vindecării.

Până în acest moment, observăm că analiza socio-lingvistică oferită de SAT (J.L. Austin și J. Searle) oferă instrumente raționale pentru a înțelege minune vindecării săvârșite de apostol. Toate cele trei „condiții fericite” ale lui J.L. Austin (convenția, autoritatea și procedura) sunt îndeplinite, iar forța directivă a ilocuțiunii petrino se pliază pe descrierea lui J. Searle. Concluzia SAT ar fi că vindecarea ologului nu este o minune, ci, pur și simplu, validarea socială și psiho-lingvistică a rostirii făptuitoare a Apostolului Petru. Convingerea și forța cu care Apostolul, ucenicul lui Iisus, zice: «În numele lui Iisus Hristos Nazarineanul, ridică-te și umblă!», îl conving pe olog să asculte porunca acestuia și să se vindece într-un mod similar autosugestiei. Chiar dacă SAT insistă asupra convenției de limbaj și nu asupra aspectului psihologic, acesta este subînțeles și intrinsec forței ilocuționare a vorbitorului. La urma urmei, limbajul însuși, ca formă de comunicare umană, nu ar fi posibil fără procesele psihice cognitive (gândirea, memoria și imaginația). Trei dintre funcțiile limbajului sunt implicate în SAT (funcția de comunicare, funcția persuasivă și funcția reglatoare) și toate trei sunt prezente în *discursul-act* petrino. Thiselton ar putea găsi în analiza SAT a pericopei din FA 3, 1-10 argumentul ideal pentru a-și susține ipoteza privind „presupusa putere a cuvintelor în scrierile biblice”⁶⁷.

Și totuși! Dacă pentru agnosticul post-modern, un Hermogenes al zilelor noastre, SAT este *triumful teoriei convenționale asupra limbajului*, al nominalismului filozofic și, mai ales, o cale rațională de a explica „minunile” biblice, pentru omul credincios, asaltat pretutindeni de „corectitudinea politică”, SAT nu este decât o *formalizare modernă a funcției fiziopoetice a cuvântului rostit* – replica omenească a rostirii creatoare a lui Dumnezeu. Acolo unde credinciosul vede o minune dumnezeiască, ateul invocă autosugestia. Acolo unde creștinul ascultă rostirea făptuitoare a numirii „Iisus”, liber-cugetătorul aude bolboroseala barbară a unui evreu analfabet. Dar să-l ascultăm mai departe chiar pe Apostolul Petru: «Prin credința în numele Lui (ἐπὶ τῆ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ), însuși numele Lui l-a întărit pe acesta (ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ) pe care-l

⁶⁷ Pentru Anthony Thiselton, rostirea făptuitoare a patriarhilor sau profeților nu are mai multă putere decât verdictul unui judecător sau decizia unui juriu care condamnă un acuzat sau îl achită („The Supposed Power of Words in Biblical Writings”, în: *Journal of Theological Studies*, NS, 25 [1974], pp. 283-299).

vedeți și-l știți; și credința în El (ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ) i-a dat lui această întregire, în fața voastră, a tuturor» (FA 3, 16).

Așadar, nu convenția socio-lingvistică, nici autosugestia nu l-au vindecat pe olog, ci «credința în numele Lui (Iisus)» și chiar «numele Lui (Iisus)»! Un exeget contemporan este chiar mai radical: „Nu Iisus sau Duhul lui Iisus sunt responsabili pentru vindecarea ologului. Dimpotrivă, este numele Iisus invocat de Petru în templu. Acest nume marchează absența lui Iisus, tot așa cum refuzul lui Dumnezeu de a se numi marchează prezența Sa în *Ieșire* 3”⁶⁸. Această interpretare este corectă dacă traducem v. 3, 16b, ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, prin «credința în el», unde αὐτοῦ, genitivul masculin al pronumelui personal αὐτός, ar avea ca referent numele „Iisus”, iar nu pe Iisus (BJ), mai ales că astfel s-ar justifica și paralelismul cu primul distih – ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ (prin credința în numele Lui). Cum însă aceeași *echivalența semantică*⁶⁹ din gândirea ebraică, care va fi influențat și sursele lui Luca, permite alternarea „numelui” cu „persoana” sau cu o altă figură de stil, se prea poate ca ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ din al doilea distih să însemne «credința în El», adică în Dumnezeul-om Iisus, așa cum am ales să traduc și eu, deși opțiunea metonimică ar fi fost la fel de corectă. Pe lângă credința ologului, indicată de Apostol drept condiție necesară și suficientă pentru vindecarea acestuia, mai există cel puțin trei alte episoade relatate de același Evanghelist Luca în care teoria SAT este infirmată, deși „fericirile” lui J.L. Austin sunt împlinite într-unul din cazuri (Lc 4, 16-30).

Despre primul caz am vorbit mai sus, atunci când am analizat pericopa despre discursul-act al lui Iisus în sinagoga din Nazaret (Lc 4, 16-30). Acolo toate condițiile SAT sunt îndeplinite, dar cu toate acestea Iisus nu săvârșește nicio minune în satul natal sau rostirea sa nu se înfăptuiește din cauza necredinței consătenilor săi. Iată o situație biblică în care practica hristică infirmă teoria austiniană. Un al doilea caz este acela al fiilor lui Sceva, iudei care se încumetă

⁶⁸ A. BUSCH, „Presence Deferred...”, p. 540. În schimb, Constantin Preda justifică vindecarea ologului prin credința în Iisus, dar identifică metonimia „Numele” cu Dumnezeu (*Propovăduirea apostolică*, pp. 104-105), deși se referă la Iisus (FA 5, 41).

⁶⁹ *Echivalență semantică* este o formă aparte a așa-numitului *paralelism poetic*, de care abundă cărțile didactico-poetice ale Vechiului Testament, similară până la un punct chiasmului. Acest paralelism constă în „asocierea a două stihuri ale unui verset biblic într-un cuplet sau distih care formează o unitate în care fiecare stih este mai puțin decât jumătate” (Stephen A. GELLER, „The Dynamics of Parallel Verse. A Poetic Analysis of Deut 32:6-12”, în: *Harvard Theological Review*, 75 [1982], 1, p. 36). Ca formă specifică de paralelism, echivalența semantică se referă fie la sinonimia dintre cele două stihuri, fie la adâncirea sau explicarea înțelesului primului stih în cel de-al doilea. Asta nu înseamnă că cel de-al doilea vers repetă cuvintele din primul. Dimpotrivă, versul al doilea este ecoul amplificat al primului. Iată un exemplu din *Plângerile lui Ieremia*: «Femeile-n Sion le-au umilit; fecioarele-n cetățile lui Iuda» (v. 5, 11). Menționarea «fecioarelor» în stihul al doilea contribuie la amplificarea dramatismului siluirii, respectiv răspândirii sale geografice, nu doar la simpla enumerare a victimelor. Exemple similare apar în Dt 32, 6-12, din care redau versetul 9: «partea Domnului a devenit poporul lui Iacob; partea lui de moștenire, Israel».

să folosească numele Iisus pentru exorcizarea unui demonizat (*FA* 19, 13-20). Aici nu sunt întrunite toate condițiile cerute de SAT, întrucât fiii arhierelui iudeu nu dispun de *autoritatea* de a invoca numele Iisus în actele apotropaice, așa cum este cazul ucenicilor Lui. Explicația SAT ar fi una pertinentă, deși adevăratul motiv pentru care exorciștii evrei eșuează în acțiunea lor este lipsa credinței lor în puterea numelui Iisus.

Confirmarea că necredința, iar nu absența unei condiții necesare dintr-o teorie socio-lingvistică, este cauza principală a eșecului alungării duhului rău dintr-un demonizat ne-o oferă tot Evanghelistul Luca. Acesta relatează, prin vorbele lui Ioan, entuziasmul ucenicilor la întoarcerea lor din misiune: «Învățătoarele, noi am văzut pe unul scoțând demoni întru numele Tău și l-am oprit, pentru că el nu merge cu noi» (*Lc* 9, 49; cf. *Mc* 9, 38). Iată deci un exorcist din afara cercului lui Iisus care face exorcisme „în numele lui Iisus”. *Discursul-act* al exorcistului străin pare că suferă, la prima lectură, de aceeași „nefericire” austiniană ca în cazul fiilor lui Sceva, anume lipsa celei de-a doua condiții – *autoritatea* vorbitorului. Dar, în pofida acestei lipse, exorcistul străin execută o rostire cu adevărat făptuitoare. Oare cunoștea el rostirea tainică a numelui divino-uman „Iisus”?

Nicidecum, după cum le spune chiar Iisus: «Nu-l opriți, căci cel ce nu este împotriva voastră este pentru voi» (*Lc* 9, 50). Exorcistul străin era „pentru ei”, unul de-al lor, deși nu se număra printre cei doisprezece Apostoli. Asta însemna că el făcea parte din aceeași comunitate de credință care credea în Iisus în calitatea Lui de Hristos și Domn. Învestirea străinului cu autoritatea lui Iisus se înfăptuise pe cale nevăzută, prin credința acestuia. Evanghelistul Marcu este mai detaliat în răspunsul lui Iisus: «Nu-l opriți, că nu este nimeni care să facă o minune în numele Meu (ἐπι τῷ ὀνόματί μου) și după aceea să poată degrabă să mă vorbească de rău» (*Mc* 9, 39). Așadar, străinul avea *autoritatea* să alunge duhurile rele „în numele lui Iisus” tocmai pentru că rostea cu credință numirea divino-umană „Iisus”.

Summary: On The Divine Names Yhwh and Jesus in SAT (Speech Act Theory) utterance. Case studies: *Lc* 4, 16-30; *Acts* 3, 1-10

The present article is a methodological exercise that analyzes several New Testament texts from a SAT (*Speech Act Theory*) point of view. The author starts with a preliminary distinction between name and naming, *id est* between the graphics and the utterance of the divine names, focusing on their oral-auditory feature, which is prevalent in the Old Testament where most of the theophanies are actually theo-rhemata or theo-utterances. The poetical (creative) feature of the word of God, The One who just says and it is done accordingly (*Gen* 1, 3), is even more obvious when the creative-, redeeming- or life giving act involves the utterance of the divine name, may it be Yhwh or Jesus. Already initiated during Jesus' earthly life, the use of the divine and humane name “Jesus” for the performance of miracles, healings and exorcisms is done both by the apostles and by

other disciples of Jesus. Far from being a magical act, the power of the name of Jesus depends altogether on the faith of the believer. A recent attempt to explain scientifically (socio-linguistically) the impact of human communication and thus some events that go beyond human understanding, like the miracles made in Jesus' name, is the *Speech Act Theory*, a philosophy of language with practical applications. J.L. Austin, the author of SAT, claims that in order for a speech-act to be fulfilled or "happy", the *performative utterance* of the speaker must satisfy three conditions or *infelicities*: there must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances; the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked; the procedure must be executed by all participants both correctly and completely.

Austin realized that language and words are not neutral carriers of meaning, but actually have effects and achieve. People can indeed do things with words. All speech is rule-governed behaviour, postulates Searle, Austin's most famous disciple. The hypothesis of Searle is that speaking a language is engaging in a rule-governed form of behavior or, in other words, talking is performing acts according to rules. This is even more significant if one takes the nature of biblical texts into consideration: these texts were not intended to be literary products; they were pragmatic, created in a real life situation with a view to persuade, to change attitudes, to get people to do things and to act in a specific way. And in the field of pragmatics, SAT is a very useful tool to enable interpreters to focus on the performative aspect of language as well. Speech acts are, in a sense, what makes language work; without speech acts language describes truth and falsity and such but with speech acts language allow us to regulate and modify our reality based on the power of words. Speech act theory allows one to look at language not only as a device for communication but also as an instrument of action. However, we must also emphasize that SAT should not be viewed as a comprehensive theory of language which can be used in isolation, and through which one can achieve a comprehensive reading and understanding of a particular biblical text. SAT must rather be seen and used for what it is, and what it can contribute to the total analysis of a particular text. It focuses attention on the effects of the use of certain utterances in a specific speech situation. As such its focus is narrow, determined by the markers in the text, and can be used to supplement other exegetical tools to get a better understanding of a communication and eventually of the biblical text.

Since SAT seems to support the so-called dynamic theory of language ("words have power"), it has been successfully applied in biblical exegesis (Evans, Ladrière, Botha, Briggs, Tovey). Evans is the pioneer of SAT method in biblical exegesis with his *logic of self involvement*, illustrated by God's performative language in the act of Creation: "Let there be light!". Unlike the formal logic, with its impartial dichotomy between true and false, Evans's logic asserts that God did involve and make Himself known to man when he created the world by the power of His Word. By the same token, man involves himself in a relationship to God when he confesses: "God is my Creator!", and with the whole creation when he names the animals. Ladrière, inspired by Evans, focuses on the operational language of liturgy in which he notices three types of performativity. For the Belgian philosopher faith is the reception of the Word. And if liturgical language receives from faith its characteristic performativity, then language is itself an echo of the Word. In the celebration it is the Word to which faith allows access that becomes present and

operative in our own words. The Word became flesh and dwelt among us. Insofar as in and by faith we become participants in the mystery of the incarnation, our speech acts, in the liturgy, become the present mainstay of the manifestation of the Word. Thus Ladrrière makes a point that reflects itself even in the conclusion of this article. Having learned from such successful attempts to “utter” the biblical text as a speech-act, the author of the present article decided to use SAT as an exegetical tool for the analysis of Jesus’ fulfilling prophecy in the synagogue of Nazareth (*Lk* 4, 16-30) and of the pericope about the healing of the crippled beggar from the gate of the Temple (*Acts* 3, 1-10).

Jesus’ discourse in the synagogue of Nazareth (*Lk* 4, 16-30) is a manifest that inaugurates his salvific, universal mission on Earth. It’s a programmatic document, in the opening of Luke’s gospel, which describes Jesus’ preaching in the language of the *Septuagint*. It is neither a *vaticinium ex eventu* nor a *self-fulfilling prophecy*, but a prophecy come true under the “closed” eyes and hearts of Nazarenes. The pericope is ripe with multiple meanings and unanswered questions regarding Jesus’ literacy, the language of the text read in synagogue or Nazarenes’s sudden change of heart against their neighbour. Luke’s quotation doesn’t follow LXX *ad litteram*, it rather applies a principle of midrashic exegesis, known as *gezerah shavah* according to which one word or verse from a certain biblical text can help clarify another. In this case, the common link of *Is* 61, 1 and *Is* 58, 6, respectively *Is* 61, 2, is the word *aphesis* (“liberty”). After analyzing many evidences, the author comes to the conclusion that Jesus was reading, in the synagogue of Nazareth, from a Hebrew scroll of Torah. He was currently speaking Aramaic, the common language of Judeea, and He might have a good mastery of Greek, *lingua-franca* of the Mediteranean world. Apart from these features, which the author strives to clarify by his abilities, Jesus’ discourse is a piece of speech-act, a cluster of *performative utterances* that bring words to life and Isaia’s prophecy to fulfillment. SAT sheds also light on the Nazarenes’ puzzling change of attitude toward Jesus, from sheer admiration to manifest hostility. With regard to this, the author suggests that it was triggered by Jesus’ pronunciation of the Ineffable Name YHWH (present only in the Hebrew text and not in LXX) – a blasphemy for His fellow citizens. However, in *Lk* 4, 16-30, SAT fails to explain why Jesus could not make any miracle, although all the conditions formulated by Austin for a “happy” outcome seem to be fulfilled.

Speech-Act Theory proves to be a valuable tool when it comes to the biblical exegesis of *Acts* 3, 1-10. In this particular case all the *infelicities* stated by Austin are present. First, there’s an accepted conventional procedure having a certain conventional effect that includes the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances. There was a custom in the Second Temple Judaism to bring a paralytic to the gate of the Temple in order to get blessings and alms, and to pray three times a day (cf. *Ps* 55, 17; *Dn* 6, 10). Austin’s second rule (the particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked) is observed through the fact that both Peter and John are apostles invested with authority by Jesus Himself: “He called the Twelve together and gave them power and authority over all devils and to cure diseases, and he sent them out to proclaim the kingdom of God and to heal” (*Lk* 9, 1-2). Finally, the third condition (the procedure must be executed by all participants both correctly and completely) is fulfilled by Peter’s performative utterance to the crippled man: “In the name of Jesus Christ the Nazarene, stand up and walk!” (*Acts* 3, 6). Since all of Austin’s “infelicities” are cleared “happy” and the paralytic is healed, one can subsequently assume that the cripple’s healing was due to

the convergence of some linguistic conventions, social customs or to self-suggestion, and not to the invocation of Jesus' Holy Name by the apostle. Therefore the author comes with a few examples in support of the latter conclusion: *Lk* 4, 16-30 (where Jesus can't do any miracle because of his people lack of faith) and *Acts* 19, 13 (when the sons of Sceva get a fair chastisement for the magical and unauthorized use of Jesus' name).

Although SAT seem to be a valid socio-linguistical tool in *Acts* 3, 1-10, it has some limitations in other cases like *Lk* 4, 16-30 (cf. *Acts* 19, 13; *Lk* 9, 49), where SAT fails even if all the conditions of Austin are fulfilled or "happy". These limitations of SAT are exposed by the author to show that not the convergence of some external factors (customs, language, oral mimesis, suggestion) accounts for the miracle, healing or exorcism, but the unconditional faith in the power of Jesus' name (*Acts* 3, 16) the revealed Name of the New Testament, "the Name above every name".

Pr. Cătălin VARGA

ÎNDUMNEZEIRE ȘI RESTAURARE ÎNTRE TYPOS ȘI ANTITYPOS ÎN CEA DE-A DOUA EPISTOLĂ A SFÂNTULUI APOSTOL PETRU

Keywords: *textual critical approaches, deification and restoration, typology, Wirkungsgeschichte method, ecology*

Abstract

Materialul de mai jos încearcă să ofere un model de exegeză axat pe cei doi piloni ai epistolei 2 Ptr – 1, 4; 3, 13 –, versete care în teologia biblică ortodoxă reprezintă suportul perspectivei îndumnezeirii omului și al răscumpărării întregii creații. Legătura organică dintre aceste două texte este întărită atât de dimensiunea lor eshatologică, cât și de identificarea aspectului lor tipologic, ceea ce constituie, în ultimă instanță, originalitatea cercetării de față. O primă provocare a fost încercarea de a reconstitui varianta originală a primului text de referință (1, 4), deoarece acesta este unul problematic pentru critica textuală, manuscrisele oferind o gamă largă de versiuni. Nevoia unei traduceri acurate a textelor și decantarea perspectivelor lor anagogice, conform paradigmei date – îndumnezeire și restaurare în Hristos –, au reprezentat partea laborioasă a cercetării. Un alt obiectiv l-a reprezentat încercarea de a analiza primul text conform metodei „Wirkungsgeschichte”, oferind totodată celui din urmă text un substrat ecologic.

Introducere

Epistola 2 Ptr face parte din corpusul „epistolelor sobornicești” (ἐπιστολαὶ καθολικαί), alături de *Iac, 1 Ptr, 1-3 In și Iuda*. Chiar dacă până la sfârșitul sec. al II-lea, termenul de «καθολικός» indica o epistolă individuală, sau chiar necanonică, începând cu secolele următoare, acesta oferind delimitarea dintre Biserica universală și cea locală. Odată cu sec. al IV-lea, denumirea de „epistole sobornicești” este aplicată celor șapte cărți noutestamentare canonice amintite mai sus, nume sub care sunt cunoscute până astăzi¹. Spre deosebire de corpusul paulin, epistolele sobornicești au drept destinatar cercuri mai largi de creștini². Epistola 2 Ptr este una testamentară³, reprezentând o ultimă dorință a Sf.Ap. Petru, care, simțindu-și

¹ David FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (D-G), Doubleday, New York, 1992, p. 569.

² Nicolae CRÎNGAȘU, *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru*, Ed. Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, p. 21.

³ O formă literară destul de răspândită printre evrei, aceștia având în tradiția lor câteva cărți similare: discursurile profetului Moise în *Dt* sau *Testamentul celor 12 Patriarhi*. Vezi și Édouard COTHENET, „La Tradition selon Jude et 2 Pierre”, în: *New Testament Studies*, XXXV

apropiata plecare («ή απόθεσις τοῦ σκηνώματός μου»), scrie această epistolă în care îndeamnă la trezvie și dobândirea sfințeniei, dar și încearcă să întrețină nădejdea Parusiei. În așteptarea iminentei venirii a lui Hristos, Sf.Ap. Petru își îndeamnă cititorii să rămână statornici și să evite falsele învățături. Există un număr mare de dovezi conform cărora *2 Ptr* este asemănătoare cu *Iuda*, existând multe corespondențe: *2 Ptr* 2, 1-18 → *Iuda* 4-16; *2 Ptr* 3, 2-3 → *Iuda* 17-18; *2 Ptr* 3, 13-14 → *Iuda* 24-25; *2 Ptr* 1, 5 → *Iuda* 3; *2 Ptr* 1, 1-2 → *Iuda* 1-2; *2 Ptr* 1, 12 → *Iuda* 5; *2 Ptr* 3, 13-14 → *Iuda* 24-25. Aceste referințe conțin termeni și expresii neobișnuite, fapt ce pare să ofere epistolelor o oarecare dependență, unii cercetători fiind de părere că *2 Ptr* este o reeditare a epistolei lui *Iuda*⁴.

Ceea ce ne atrage atenția la o primă lectură este stilul, gramatica și teologia epistolei *2 Ptr*, care nu se regăsesc în *1 Ptr*⁵. Vocabularul pare pretențios, iar stilul este marcat de o retorică exagerată, frazele sunt neobișnuit de lungi și sunt preferate construcțiile elaborate în detrimentul celor simple. *2 Ptr* este, fără îndoială, tributară respectării imperativelor culturale ale epocii primului secol creștin⁶. Există însă și deosebiri mari între *1 Ptr* și *2 Ptr*, mai cu seamă în privința citărilor din Scripturile Vechiului Testament (în prima epistolă apar câteva, iar în cea de-a doua nu avem nicio referire exactă), fără a mai menționa aici vocabularul, topica sau preocupările teologice. Aceste diferențe stilistice pot fi puse pe seama celor doi scribi apropiați Sf.Ap. Petru, diferiți ca pregătire intelectuală, care au redactat epistolele la dictarea autorului, însă nu s-au abătut de la principalele idei teologice petrino (în cazul epistolei *1 Ptr*, suntem îndreptățiți să-l identificăm drept redactor pe Sila [5, 12], însă, în ceea ce privește epistola *2 Ptr*,

(1989), 3, p. 410: „Datorită formei sale, putem clasa epistola *2 Ptr* în rândul categoriilor *testamentare*, un gen literar atestat în spațiul iudaic și noutestamentar”.

⁴ Scot MCKNIGHT, „2 Peter. Introduction”, în: James D.G. DUNN, John W. ROGERSON (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, p. 1504.

⁵ De altfel, chiar și prima epistolă petrină a fost privită cu suspiciune de către criticii moderni, aceștia susținând că epistola ar fi dezvoltată pe un schelet liturgico-omiletic conținând similitudini flagrante cu gândirea patristică de după epoca apostolică. Concluzia lor este aceea că Sf.Ap. Petru nu este autorul ei. R. Gundry, în schimb, într-un foarte documentat studiu, analizează epistola din perspectiva conceptului *verba Christi*, încercând să dovedească astfel că autorul epistolei își amintește cu precizie cuvintele lui Hristos, deci cu siguranță trebuie să fi fost unul dintre martorii oculari ai celor mai importante evenimente ale mântuirii. Vezi Robert H. GUNDRY, „«Verba Christi» in I Peter: Their Implications Concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition”, în: *New Testament Studies*, XIII (1967), 4, pp. 336, 348.

⁶ Albert WIFSTRAND, „Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter”, în: *Studia Theologica*, I (1948), 1-2, pp. 175-177: „Tehnica diatribei în Epictet, care reproduce un discurs stilizat, nu conține mai mult de două ocurențe participiale pe pagină, în timp ce *1 Ptr* are mai mult de șase, iar *2 Ptr* în medie de mai bine de zece pe pagină. Vezi și Robert L. WEBB, „The Petrine Epistles: Recent Developments and Trends”, în: Scot MCKNIGHT, Grant R. OSBORNE (eds.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, Baker Academic, Grand Rapids, 2004, pp. 373-390.

nu se poate stabili cu certitudine cine a fost redactorul⁷). Autenticitatea epistolei petrine a fost și este încă un subiect de controversă, însă ea a fost probată prin compararea cu celelalte „texte literare petrine” – *Evangelia lui Petru*⁸, *Predicile lui Petru*⁹, *Faptele lui Petru*¹⁰, *Apocalipsa lui Petru*¹¹ –, 2 *Ptr* fiind net superioară din punct de vedere al criteriului autenticității (paternității), cât și al teologiei ei. Epistola a fost recunoscută în Biserică încă din primele decenii ale creștinismului (întocmai ca și 1 *Ptr*), a fost citată ca autentică încă din primul secol în 1 *Clement* (redactată în anul 95 d.Hr.), dar și înaintea marii distrugerii a templului din Ierusalim (70 d.Hr.)¹². Începând cu sec. al II-lea, Origen mărturisește autenticitatea ei. Nu în ultimul rând, sinoade importante din primele patru secole creștine – Hippo, Laodiceea, Cartagina – au recunoscut-o drept canonică, cu toate că au existat și unele retractări, cum este cazul *Epistolei lui Barnaba*¹³.

Chiar dacă există ușoare diferențe între cele două epistole petrine cu privire la vocabular și structură, cele 3 capitole ale epistolei 2 *Ptr* dezvoltă tot atâtea mari preocupări ale autorului: excursuri lămuritoare asupra virtuților (1, 4-5); avertismentul privind falșii profeți care produc dezbinare¹⁴ (2, 1-3), interpretând Scripturile după bunul lor plac (1, 20-21); oferirea unei explicații pentru întârzierea Parusiei și înlăturarea scepticismului creat în jurul ideii revenirii lui Hristos (3, 4-10). Mesajul petrin poate fi rezumat astfel: destinatarii să păstreze credința apostolică (1, 12-21; 3, 1-2), să trăiască o viață sfântă, sporită în iubire și dreptate (1, 3-11; 3, 11-18), dar și să conștientizeze consecințele pe care le vor suferi cei care au repudiat adevărata cale (2, 1-22)¹⁵. Dacă în prima epistolă Sf.Ap. Petru este preocupat de impactul cultural asupra vieții de zi cu zi a comunității, în epistola secundă pare să-l îngrijoreze puțin faptul că vectorii cultu-

⁷ Credem că un ucenic (secretar) al Apostolului care deținea solide cunoștințe de limbă greacă a redactat epistola la îndemnul și dictarea Sf.Ap. Petru, păstrând cu strictețe atât teologia, cât și imperativele petrine, cel mai probabil scribul doar șlefuiind topica.

⁸ Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Petrus: Das Kurzlich Gefundene Fragment Seines Textes*, Deichert, Erlangen, 1893. Vezi și Paul FOSTER, „The Disputed Early Fragments of the So-Called Gospel of Peter – Once Again”, în: *Novum Testamentum*, XLIX (2007), pp. 402-406; Othmar PERLER, „L'Évangile de Pierre et Méilton de Sardes”, în: *Revue Biblique*, LXXI (1964), pp. 584-590.

⁹ J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M.R. James*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 20-24.

¹⁰ J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament...*, pp. 390-431.

¹¹ J.K. ELLIOTT, *The Apocryphal New Testament...*, pp. 593-616.

¹² J.A.T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, SCM Press, London, 1976, pp. 327-335.

¹³ Vezi în acest sens: Norman HILLYER, *1 and 2 Peter, Jude*, coll. *New International Biblical Commentary* 16, Hendrickson Publishers, Peabody, 1992, p. 10.

¹⁴ Vezi în acest sens excelentul studiu al lui Einar MOLLAND, „La thèse „La prophétie n'est jamais venue de la volonté de l'homme” (2 Pierre 1, 21) et les Pseudo-Clementines”, în: *Studia Theologica*, IX (1956), 2, pp. 67-85.

¹⁵ S. MCKNIGHT, *2 Peter. Introduction...*, p. 1504.

rali ai vremii ar putea într-un anumit mod să influențeze convingerile de bază ale Bisericii, așa cum notează S. Ringe¹⁶.

În continuare ne vom ocupa cu teologia îndumnezeirii (*theosis*), prezentă în 1, 4 și cu cea a recapitulării în Hristos, regăsită în 3, 13, pornind de la ideea de tip și antitip eshatologic, însă nu înainte de a analiza perspectivele exegetice ale textelor, în special contribuția autorului și originalitatea studiului acestuia.

Noțiunea de „typos” în teologia biblică noutestamentară

Privite din perspectiva istoriei mântuirii¹⁷, evenimentele, persoanele, acțiunile-cheie ale tradiției poporului evreu constituie prefigurări (*typos-uri*) care se vor realiza în timpurile mesianice, rămânând sub impresia „mutațiilor de la Cincizecime”¹⁸. Prin urmare, relația dintre Vechiul și Noul Testament este una de ordin tipologic: promisiunile mântuirii, oferite de YHWH poporului Său prin gura profetilor¹⁹, împlinindu-se desăvârșit în Persoana lui Hristos. De aceea, cele două Testamente pot fi interpretate în cheia relațiilor lor reciproce²⁰. *Typos-ul* este un semn, un model, o mască, un simbol ce anunță o realitate care se va dezvălui ulterior²¹. Prin urmare, anumite evenimente, obiecte, ființe și persoane din Vechiul Testament *prefigurează* o altă realitate, una mult superioară²².

Typos-ul aparține timpului sacru ce anunță un *tipar al împlinirii*. Spre exemplu, atât Eva (ai cărei ochi au fost întunecați), cât și Fecioara Maria (care a dăruit lumină tuturor) simbolizează condiția lumii întregi și a fiecărei persoane în parte. Identică este relația *tipologică* între „Adam cel vechi”, prin care a intrat păcatul în lume, și „Adam cel nou”, Hristos, prin Care a venit izbăvirea și mântuirea (*Rm* 5, 12-19; *I Co* 15, 22). Tot așa este și relația dintre Sara și Agar în raport cu Avraam, pe care o avem prezentată în *Ga*, unde cele două femei repre-

¹⁶ Sharon H. RINGE, „1 and 2 Peter, Jude”, în: Daniel PATTE (ed.), *Global Bible Commentary*, Abingdon Press, Nashville, 2004, pp. 549-550.

¹⁷ Interpretarea evenimentelor din perspectiva istoriei mântuirii, spune G. Maier, prezintă un triplu avantaj: intră în strânsă legătură cu structura istorică a revelației, preia mai apoi împlinirea revelației și, nu în ultimul rând, subliniază unitatea unei revelații adesea prea complexe. Vezi în acest sens: Gerhard MAIER, *Hermeneutică biblică*, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2008, p. 204.

¹⁸ Pr. Ion BRIA, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009, p. 65.

¹⁹ David E. AUNE, „Early Christian Biblical Interpretation”, în: *Evangelical Quarterly*, XLI (1961), p. 90.

²⁰ John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2008, p. 40: „Metoda exegetică dezvoltată de Părinții Bisericii pentru a rezolva această sarcină de interpretare – ce vede în Vechiul Testament prefigurarea sau imaginea perfectă a Noului Testament – este, prin urmare, metoda tipologiei”.

²¹ Pr. Vasile MIHOC, „Sensul tipic al Vechiului Testament după 1 Corinteni 10, 1-11”, în: *Mitropolia Ardealului*, XXI (1976), 3-4, p. 274.

²² Pr. Vasile MIHOC, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină a Vechiului Testament”, în: *Allatul Banatului*, VIII (1997), 7-9, p. 31.

zintă cele două Testamente (iudaismul legalist și Biserica creștină²³). Nu în ultimul rând, paralela Melchisedec-Hristos; marea ca imagine a Botezului; norul ca semn al Duhului Sfânt; mana ca imagine profetică a Cinei Domnului etc.

În procesul de analizare tipologică a epistolei 2 *Ptr*, vom încerca să depășim stricta *corespondență istorică*, urmărind identificarea unor revelații sau pre-gustări ale eshatologicului²⁴.

Teologie și exegeză în lumina eshatologică: «γέννηθε²⁵ θείας κοινωνοὶ φύσεως» (2 *Ptr* 1, 4)

Înainte realizării analizei exegetice, vom analiza și prezenta atât principalele manuscrise ale textului grecesc, evidențind diferențele lor textuale, cât și principalele ediții critice, în încercarea de a reconstitui originalul petrin²⁶. Totodată, vom urmări principalele traduceri moderne, cât și principalele traduceri românești ale textului, pentru a oferi o traducere cât mai acurată a textului care ne interesează. Papirusul p⁷², martorul cel mai vechi al textului (aprox. sec. III-IV), prezintă serioa-

²³ Pr. V. MIHOC, „Tipologia ca metodă de interpretare creștină...”, p. 35.

²⁴ Pr. Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, p. 27.

²⁵ Verbul «γέννηθε» (« γίνομαι » = „a deveni”, „a veni la existență”, „a recrea”) este la modul conjunctiv aorist, diateza medie, persoana a II-a, plural. Aoristul, în general, vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești; spre deosebire de optativ, care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce precum conjunctivul prezent, diferența fiind legată doar de aspect; de aceea traducerea corectă este: «*să puteți deveni*». Vezi Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, pp. 461-462; Robert E. VAN VOORST, *Building your New Testament Greek Vocabulary*, vol. 43, Society of Biblical Literature, Atlanta, 32001, p. 86; Buist M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 393-396; Ernest de Witt BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T & T Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17-31; Erich HAPP, Friedrich MAIER, Alfred ZELLER, *Grammatik. Lautlehre, Formenlehre, Satzlehre*, Bayerischer Schulbuch Verlag, München, 1981, p. 47.

²⁶ Spre deosebire de varianta noastră de reconstituire propusă mai jos, în manuscrisele A și B primează în locul genitivului «φύσεως» («fire, natură») nominativul «κοινωνοί» («părtași»), oferind următoarea topică: «κοινωνοὶ φύσεως». Construcția subliniată: «τίμια ἡμῖν καί» («prețioase și») apare în A ușor modificată: «καὶ τίμια ἡμῖν» («și prețioase»), intercalată între adjectivul «μέγιστα» («mari») și substantivul «ἐπαγγέλματα» («promisiuni»). Prepoziția în dativ «ἐν» («în, intru»), prezentă în A, lipsește în κ. Spre deosebire de ceilalți martori, B are această particularitate în logica construcției textului: «τείμια καὶ μέγιστα ἡμῖν» («prețioase și mari»), care stă în imediata apropiere a substantivului «ἐπαγγέλματα». Construcție pe care o văd mai acurată din perspectivă strict literară. Vezi cu privire la acest lucru: Kirsopp LAKE, *Codex Sinaiticus Petropolitanus*, Clarendon Press, Oxford, 1911; B.H. COWPER, *Codex Alexandrinus. 'H Καινή Διαθήκη*, Williams & Norgate, Edinburgh, 1860, p. 312. Carlo VERCELLONE, Giuseppe COZZA-LUZI (eds.), *Bibliorum sacrorum graecus Codex vaticanus, auspice Pio IX pontifice maximo*, Romae, typis et impensis S. Congregationis de Propaganda Fide, 1868, p. 200.

se diferențe lexicale față de succesorii săi (Ⲛ, A, B): *τειμεια, μεγαιστα, δεδωρητε, επειθυμιαν, φθοραν*²⁷. Un alt martor (*Codex Augiensis*) prezintă serioase lacune (le-am subliniat în aparatul critic prin inserarea punctelor de suspensie), printre care se numără: «δεδώρηται, ἵνα» («ne-a dăruit... pentru că») și «γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες» («să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi, scăpând...»), constructe de bază în logica textului petrin²⁸.

Principalele ediții critice ale textului grecesc prezintă unele diferențe. Spre exemplu, *Noul Testament* al lui Erasmus (Desiderius) din Rotterdam (1535)²⁹ rămâne fidel lui *Codex Sinaiticus* (Ⲛ) cu mici particularități: în loc de «φύσεως κοινωνοί», alege varianta din A, B și p⁷², adică: «κοινωνοὶ φύσεως», în traducere liberă: «<să puteți deveni> părtași firii <dumnezeiești>». Pe lângă aceasta, renunță și la articolul hotărât τῷ (o decizie destul de bizară, cu atât mai mult cu cât această omisiune nu este întâlnită la niciunul dintre principalii martori). Spre deosebire de ediția Erasmus, varianta Stephanus (1550³⁰) respectă

²⁷ Dacă pentru termenii *τειμεια, μεγαιστα* și *επειθυμιαν* avem motive să credem că sunt simple accidente în procesul de copiere al scribilor (prin inserarea în plus a vocalei *epsilon* – pe care am subliniat-o în text), corectate în manuscrisele ulterioare (Ⲛ, A; cu excepția lui *τειμεια* în B), în privința lui *φθοράν* putem spune că este o simplă *nuanțare textuală*: acesta apare aici în cazul acuzativ, spre deosebire de genitivul celorlalți martori: *ἐπιθυμία φθοράς* («pofta stricăciunii»). Cu privire la erorile scribilor pe care le-am expus și noi în intervenția de față, vezi: David Noel FREEDMAN, David MIANO, „Slip of the Eye: Accidental Omission in the Masoretic Tradition”, în: Glen G. SCORGIE, Mark L. STRAUSS, Steven M. VOTH (eds.), *The Challenge of Bible Translation*, Zondervan, Grand Rapids, 2003, pp. 273-284. În textul 2 *Ptr* propus de p⁷², Birdsall identifică o paralelă cu tradiția occidentală a textului Evangheliilor și al *FA*. Acest papirus a fost recent descris ca fiind „textul normal” al epistolelor petrine, respectiv „textul liber” al epistolei Sf.Ap. Iuda, ambele însă cu particularitățile lor. Vezi: Philip W. CONFORT, David P. BARRETT, *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 2001, p. 490; Bruce M. METZGER, Bart D. EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 34.

²⁸ Frederick Henry SCRIVENER, *Codex Augiensis*, Bell and Daldy, London, 1859, p. 461: «δι ὡν τα τιμια και μεγαιστα ημιν επαγγελματα... δια τουτω θειας... της εν τω κοσμω επιθυμιας και φθορας».

²⁹ ERASMUS DE ROTTERDAM, *Novum Testamentum*, cum annotationibus eiuldem ita locupletatis, ut propémodum opus nouum uideri poffit, Basileae, ⁵1535, p. 389: «δι' ὧν τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα δεδῶρηται ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν (τῷ) κόσμῳ ἐν ἐπιθυμία φθοράς». Pentru cercetări critice mult mai amănunțite cu privire la opțiunile traductologice ale lui Erasmus, a se vedea: Jan KRANS, „Beyond What is Written. Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament”, în: Bruce M. METZGER, James A. GRAY (eds.), *New Testament Tools and Study*, vol. 35, Brill, Leiden, Boston, 2006, pp. 18-19; Louis BOUYER, „Erasmus in Relation to the Medieval Biblical Tradition”, în: G.W.H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. 2, Cambridge University Press, London, 1969, pp. 498-499.

³⁰ Robert STEPHANUS, *Τῆς Καινῆς Διαθήκης ἅπαντα. Nouum Iesu Christi D.N. Testamentum*, Ex Bibliotheca Regia, Lutetiae [Paris], 1550, p. 278: «δι' ὧν τὰ μέγιστα ἡμῖν

cunoscutul *Codex Alexandrinus* (A), deși o despart de acesta aprox. 1100 ani, însă propune diferențe ușoare în ceea ce privește topica. Inspirat cel mai probabil de varianta Erasmus, editorul Stephanus renunță la articolul hotărât «τῶ». K. Aland amintește faptul că această ediție (1550) a fost folosită ca *textus receptus* în Anglia până către anul 1880, abia în ediția următoare (1551) capitolele Noului Testament fiind împărțite în versete. Trei secole mai târziu va fi editat Noul Testament de către S. Tregelles³¹, care păstrează cu fidelitate varianta din *Codex Alexandrinus*, oferind însă, în aparatul său critic, și celelalte tradiții textuale. Spre deosebire de edițiile sec. al XVI-lea, acest autor nu omite sublinierea articolului hotărât «τῶ». Deși doar la un an distanță de ediția Tregelles, care păstrează varianta integrală a substantivului «κόσμος», împreună cu articolul său («τῶ»), în 1858³², C. Tischendorf alege din nou omiterea acestuia, păstrând în rest topica exactă din *Codex Vaticanus*. În cazul lui, această omisiune este explicabilă, el descoperind *Codex Sinaiticus* doar în anul următor publicării, în 1859 necunoscând încă topica oferită de acest manuscris. Patru ani mai târziu, publicarea în facsimil a textelor descoperite a realizat-o prin metoda fototipiei, adăugând acestora și o ediție critică în primăvara anului 1863³³.

καὶ τίμια ἐπαγγέλματα δωδωρηται ἴνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν (τῶ) κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

³¹ Samuel PRIDEAUX TREGELLES, *The Greek New Testament*, vol. 3, Samuel Bagster and Sons, London, 1857, p. 640: «δι' ὧν τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα δωδωρηται ἴνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῶ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς».

³² Constantinus TISCHENDORF, *Novum Testamentum. Graece et Latine*, Hermann Mendelssohn, Leipzig, 1858, p. 838.

³³ Pentru mai multe detalii, vezi: Frederic G. KENYON, *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament*, Macmillan and co. Limited, London, 1912, pp. 62-64; Stanley E. PORTER, *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Routledge, London, 2007, pp. 357-358. În ediția din anul 1865, bazată pe mărturia codicelui proaspăt descoperit, credem noi, revine asupra textului, adăugând articolul definit, păstrându-se această variantă în toate edițiile sale următoare: 1872; 1877; 1886; 1896. Însurate, publicațiile lui Tischendorf numără 8 ediții critice, el fiind recunoscut de majoritatea cercetătorilor ca părintele criticismului textual. Deși ne aflăm către sfârșitul sec. al XIX-lea, remarcăm totuși lipsa articolului definit τῶ. Comentator aparte al Noului Testament (cu precădere al Evangheliilor), B. Weiss publică, între anii 1894-1900, un text ce oglindește rodul cercetărilor sale, în care accentuează valoarea relațională a manuscriselor alese de el în construirea acestei ediții critice a Noului Testament, și care, de fapt, se sprijină pe mărturia *Codex-ului Vaticanus*. Această întreprindere îi va permite lui E. Nestle, consultând-o și pe cea a lui C. Tischendorf și J. Hort (1881), să pună bazele unei ediții critice redactate pe baza principiului *mărturiilor majoritare*. Vezi Brooke Foss WESTCOTT, Fenton John Anthony HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Harper & Brothers, Franklin Square, New York, 1881, p.331; Bernhard WEISS, *Das Neue Testament*, band III, *Apostelgeschichte - Katholische Briefe, Apokalypse*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1902, pp. 333-334; Eberhard NESTLE, *Ἡ Καινὴ Διαθήκη. Text with Critical Apparatus*, British and Foreign Bible Society, London, 1904, p. 603; Marie Joseph LAGRANGE, *Critique textuelle. La Critique rationnelle*, deuxième partie, J. Gabalda et C.

Majoritatea edițiilor critice moderne propun aproape același text cu unele mici diferențe: edițiile Nestle-Aland (NA), United Bible Societies (UBS) și varianta bizantină (Byzantine TextForm 2005) respectă strict textul din *Codex Sinaiticus*, cu varianta pronumelui personal «ἡμῖν» («noi, nouă») înaintea adjectivului «μέγιστα» («foarte mari»). De asemenea, editorii aleg să renunțe la articolul hotărât «τῷ»³⁴. Aparatul critic al ediției Nestle-Aland²⁸ înlesnește mult cercetarea textuală, în mare parte oferind tradițiile textuale cu privire la părțile *a* și *c* ale versetului, amintite succint mai sus³⁵.

Cu privire la tradiția traductologică a principalelor limbi moderne de circulație a versetului 1, 4, lucrurile nu sunt tocmai unitare. Sunt propuse următoarele variante cu privire la partea *b* a versetului: «să puteți participa la natura divină»³⁶, «să puteți veni ca părtași ai naturii divine»³⁷, «să intrați în comuniune cu natura divină»³⁸, «să ajungem părtași naturii divine»³⁹, «să puteți deveni părtași naturii divine»⁴⁰. Poate fi observată, prin urmare, mai multă acribie și disponibili-

Éditeurs, Paris, 1935, p. 8.

³⁴ Barbara ALAND et al., *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ²⁷1993, p. 608; Kurt ALAND et al., *Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ⁴1998; Maurice A. ROBINSON, William G. PIERPONT, *The New Testament in the Original Greek. Byzantine Textform*, Chilton Book Publishing, Southborough, 2005, p. 337; Michael W. HOLMES, *SBL Greek New Testament*, Society of Biblical Literature and Logos Bible Software, Atlanta, 2010, p. 465.

³⁵ Barbara ALAND et al., *The Greek-English New Testament*, Crossway, Wheaton, ²⁸2012, p. 1416. Astfel, avem construcția: «τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα» prezentă la martorii 642 Byz sy^h; respectiv: «τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα ἡμῖν» la martorii p⁷² sy^h; respectiv: «μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα» la martorii C P 5. 33. 81. 307. 1175. 1243. 1739. 2344 (h) vg; respectiv: «μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν (ἡμῶν Ψ) ἐπαγγέλματα» la martorii A Ψ 442. 1735 sy^{ph}; respectiv: «μέγιστῃ ἡμῖν ἐπαγγέλματα» la martorii 2492 *txtB* 436. 1448. 1611. 1852. Datorită multiplelor variante textuale, deja prezentate, editorii inserează această construcție: «τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δωδωρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες» (lit. «ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi, scăpând...») în textul principal între niște semnale specifice (două romburi boldate) care, în limbajul lor tehnic, înseamnă că această variantă nu este considerată de către editori ca fiind neapărat ultima formă în ideea revizuirii textului original. Cu privire la partea *c* a versetului, avem variantele: «τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίαν φθορᾶς» (*φθοράν* p⁷²) în p⁷²; «τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς» în 1611. 1852 sy^h(?); «τῆς ἐν κόσμῳ ἐν (2344) ἐπιθυμίας φθορᾶς» în 307. 436. 442. 642. 1448. 1735. 2344. 2492 Byz lat(?); «τῆς ἐν κόσμῳ ἐπιθυμίας φθορᾶς» în 33. 81 sa^{mss} bo cv^{vid}; și nu în cele din urmă «τῆς ἐν κόσμῳ ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς» pentru C Ψ 5. 1175. 1243. 1739 sy^h(?).

³⁶ *La Santa Biblia. Versión Reina-Valera Revisión*, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960; *New International Version*, Biblica Publisher, Colorado Springs, 2011.

³⁷ Louis F. HARTMAN, Myles M. BOURKE, *The New American Bible*, St. Anthony Guild Press, Paterson, 1970.

³⁸ *Traduction oecuménique de la Bible*, Société biblique française / Cerf, Paris, 1988.

³⁹ *Zürcher Bibel*, Bibelausgaben TVZ Theologischer Verlag, Zürich, 2008.

⁴⁰ Amy-Jill LEVINE, Marc Zvi BRETTLER, *The Jewish Annotated New Testament. New Revised*

tate față de intențiile originalului din partea unor ediții ce aparțin spațiului de traducere englezesc. Nici tradiția biblică românească nu se poate lăuda în efortul ei traductologic cu o perspectivă uniformă, principalele ei ediții înregistrând serioase diferențieri. Pentru o mai completă privire de ansamblu, redăm aici variantele întâlnite:

- ediția Cantacuzino (1688): «Pren Carele ceale mai mari noao și cinstite făgăduiale s-au dăruit, ca pren acesta să fiți părtaș<i> dumnezăieștii firi, depărtându-vă de cea den lume cu pohtă stricăciune»⁴¹.
- ediția Blaj (1795): «Prin Care ceale scumpe și mari făgăduințe s-au dăruit noao, ca prin aceastea să vă faceți părtași dumnezăieștii firi, fugind de stricăciunea poftii ceii din lume»⁴².

Standard Version, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 444; *ESV Study Bible. English Standard Version*, Crossway, Wheaton, 2008, p. 2418: «Prin care El ne-a acordat nouă foarte marile și prețioasele Sale promisiuni, pentru ca prin ele să puteți deveni părtași naturii divine, fiind scăpați de stricăciunea care este în lume datorită poftii păcatului». Într-o generoasă notă de subsol, editorii acestei ediții comentează: „Nu devin parte integrantă din Dumnezeu, însă, uimitor, împărtășesc aceeași natură cu El, pe măsură ce se transformă după Chipul Lui. «Natura divină» este un termen elenistic folosit de Sf.Ap. Petru, deoarece este unul familiar cititorilor și pentru a le înlesni înțelegerea ideii de transformare după chipul lui Hristos. Datorită acestei transformări, creștinii sunt izbăviți de poftele stricăciunii acestei lumi păcătoase».

⁴¹ *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești, retipărită după 300 de ani în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 914-915. Este considerată prima traducere integrală a *Bibliei* în limba română, păstrându-și autoritatea timp de două secole și jumătate, stând la baza mai multor ediții ulterioare (Buzău, 1856; Sibiu, 1858; București, 1914). A se vedea †BARTOLOMEU ANANIA, „Din experiența atelierului biblic”, în: Arhid. Ștefan ILOAIE, *Primele mărturii despre Biblia jubiliară 2001*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, p. 242. Datorită contribuției proiectului *Monumenta Linguae Dacoromanorum*, derulat sub auspiciile Universităților din Iași și *Albert-Ludwigs* din Freiburg, s-au putut sublinia și minusurile acestei prime ediții integrale: nu este o traducere bazată pe suportul textului Septuagintei (cercetările demonstrează că s-a lucrat de pe un text slavon), de pe o traducere latină, sau chiar de pe un alt text românesc, și el defectuos. Vezi mai multe detalii în Pr. Petre SEMEN, „Foloasele literare și dezavantajele hermeneutice ale *Bibliei de la București (1688)*”, în: Pr. Mihai VIZITIU (ed.), *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie – izvoare ale vieții veșnice*, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 70. E. Conțac subliniază, pe baza cercetărilor lui Eugen Munteanu și Virgil Cândea, precaritatea traducerii, care este una „minată de literalitate” și construită din pasaje indescifrabile. Mai mult decât atât, *Biblia de la 1688* oferă publicității un text obscur, având carențe stilistice și infidel sub raport traductologic. A se vedea Emanuel CONȚAC, „Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, VII (2011), 2, pp. 176-178.

⁴² *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a legii vechi și a ceii noao, toate care s-au talmăcit de pre limba elinească pre înțelesul limbii românești, acum întâiu s-au tipărit românește sup stăpânirea preainălțatului împărat a Romanilor Francisc al doilea. Cu blagoslovenia mării sale prealuminatului și preasfințitului domnului domn Ioan Bob, vlădica Făgărașului, Blaj, 1795, p. 1120. Traducere întreprinsă în mediul greco-catolic, tributară într-o oarecare*

– ediția Gika (1857): «Prin care cele scumpe și mari fâgăduințe s-au dăruit nouă, ca prin acestea să vă faceți părtași Dumnezeieștii Firi, fugind de cea din lume întru poftă stricăciune»⁴³.

– ediția din 1914: «Prin care cele scumpe și mari fâgăduințe s-au dăruit nouă; ca prin acestea să vă faceți părtași dumneze<i>eștii firi, fugind de stricăciunea poftei cei din lume»⁴⁴.

– ediția Cornilescu (1921)⁴⁵: «Prin cari El ne-a dat fâgăduințele Lui nespus de mari și scumpe, ca prin ele să vă faceți părtași firii dumnezeiești, după ce ați fugit de stricăciunea care este în lume prin poftă»⁴⁶.

– ediția din 1939: «Cu aceasta, el ne-a hărăzit fâgăduințe mari și de mare preț ca prin ele să vă faceți părtași dumneze<i>eștii firi și să scăpați de stricăciunea poftei celei din lume»⁴⁷.

– edițiile din 1982 și 1988: «Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase fâgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poftei celei din lume»⁴⁸.

măsură versiunii lui Micu (1783-1793), „mama bibliilor românești moderne”, cum este numită de Eugen Munteanu, fiind considerată izvorul principal din care derivă toate edițiile care au primit girul Bisericii Ortodoxe Române. Vezi Eugen MUNTEANU, *Lexicologie biblică românească*. Ed. Humanitas, București, 2008, p. 515.

⁴³ Aleksandru Dimitrie GIKI, *Noul Testament al Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, tipărit cu voia și blagoslovenia Prea Sfinților Episcopi ai Principatului României, după cel mai ales model dat de Prea Sfinția lor, Tipografia Națională a lui Iosif Romanos, București, ⁵1857, p. 491.

⁴⁴ *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Legii Vechi și a celei Nouă*, tipărită în zilele majestății sale Carol I, Ediția Sfântului Sinod, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1914, p. 1616. Emanuel Conțac amintește faptul că, deși Vechiul Testament era revizuit în întregime de către comisii special destinate, la finele a nu mai puțin de 257 ședințe de lucru, Noul Testament nu a mai fost supus aceluiași proceduri, fiind deja editat într-o formă diortosită în preajma anului 1905. Vezi: Emanuel CONȚAC, *Dilemele fidelității. Condiționări culturale și teologice în traducerea Bibliei*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2011, p. 62. Nu trebuie să ne surprindă faptul că această ediție cuprinde întru totul aceleași erori traductologice precum ediția de la Blaj pe care le-am expus în textul biblic prin *italic*. Tot E. Conțac vorbește despre *Biblia sinodală* din 1914 ca fiind ultima descendentă a *Bibliei lui Samuil Micu* (1795), însă, paradoxal, se distanțează de aceasta în urma procesului de revizuire mai mult decât toate celelalte de până atunci. Rămâne totuși ultima ediție oficială ce păstrează raporturi de fidelitate față de Septuaginta, „textul recept” al teologiei ortodoxe. Vezi: E. CONȚAC, „Tradiția biblică românească...”, pp. 193-194.

⁴⁵ *Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, Societatea Biblică pentru răspândirea Bibliei în Anglia și Străinătate, București, 1921, p. 1722.

⁴⁶ În manuscrise, «ἐπιθυμία» se vede clar că este la singular. De ce apare totuși la plural? Pentru aceasta, traducerea corectă ar fi varianta „poftă”.

⁴⁷ *Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și a Noului Testament*, tradusă după textele originale ebraice și grecești de preoții profesori Vasile Radu și Gala Galaction, din înalta inițiativă a Majestății Sale Regelui Carol II, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1939, p. 1348.

⁴⁸ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte †Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1988, p. 1382.

– ediția din 2005: «Prin care El ne-a hărăzit mari și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi, scăpând de stricăciunea poștei celei din lume»⁴⁹.

– ediția Anania (2009): «Prin care ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca, scăpați fiind voi de stricăciunea poștei care e'n lume, să deveniți părtași ai firii celei dumnezeiești»⁵⁰.

Ținând cont, în primul rând, de principalele manuscrise – **Ⲛ**, A, B, p⁷², C, A – prezentate, dar și de intervențiile criticii textuale moderne, putem încerca o variantă de reconstrucție textuală, despre care credem că ar putea fi cea mai aproape de originalul petrin, sau măcar de intenția lui. Inițiem această muncă urmărind atât caracteristicile tipurilor textuale în care pot fi încadrate manuscrisele noastre⁵¹, cât și criteriile externe, respectiv interne, ale textului⁵². Spre exemplu, în cazul *Codex-ului Augiensis*, avem motive serioase să credem că omisiunile identificate aici sunt rezultatul erorii numite în termeni tehnici „homoeoteleuton”. Copistul accidental scurtează textul⁵³, fiindcă, în comparație cu ceilalți martori, textul mai amplu pare să fie intenția originară a autorului⁵⁴.

⁴⁹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Țeoclist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 1382.

⁵⁰ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată, adnotată și tipărită de Țeoclist Valeriu ANANIA, Arhiepiscop al Vadului, Feleacului și Clujului, Mitropolit al Clujului, Albei, Crișanei și Maramureșului, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, p. 1741.

⁵¹ Spre exemplu, martorul A aparține tradiției textuale bizantine (sec. VII-VIII), care prezintă următoarele particularități: este un text destul de unitar și prezintă predilecții pentru legături sintactice, este elegant în expresie, dar conține și unele modificări stilistice (aoristul în locul prezentului istoric). Ceilalți martori – **Ⲛ**, B, p⁷⁵ – aparțin tradiției textuale alexandrine (sec. II-III), Ț păstrând însă și unele influențe ale tradiției occidentale. Specificul acestui tip textual este concizia în forma expresivă, de obicei este mai scurt decât alte tipuri textuale, prezentând mai puține corecții gramaticale și stilistice. Vezi: Wilhelm EGGER, *Metodologia Noului Testament*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, pp. 50-51.

⁵² În baza metodei criticii externe, amintim următorul criteriu: valoarea unui manuscris este mai mare dacă textul respectiv este atestat de mai mulți codici, dacă apare în manuscrise recunoscute ca fiind vechi și credibile (cu cât este mai vechi manuscrisul cu atât este mai reprezentativ pentru cercetarea de domeniu), dacă este atestat în manuscrise independente între ele din perspectivă genealogică și geografică. În baza *metodei criticii interne*, textul nostru se găsește în varianta originală dacă: e mai concis, corespunde stilului, vocabularului și ideilor autorului; nu trădează nici o influență a fragmentelor paralele, dacă nu oferă copistului ocazia pentru a-l modifica. Vezi W. Egger, *Metodologia Noului Testament...*, pp. 53-54. Spre exemplu, sarcina unui copist devenea extrem de dificilă atunci când litera λ era dublată în interiorul unui cuvânt, putându-se ușor confunda cu μ, ceea ce duce la variantele diferite: ἄλλᾶ, „însă, dar”, respectiv ἄμα, „în același timp” cum este cazul în Rm 6, 5. Vezi Bruce M. METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Greek Paleography*, Oxford University Press, New York, 1981, p. 21.

⁵³ Keith ELLIOTT, Ian MOIR, *Manuscripts and the Text of the New Testament*, T & T Clark, Edinburgh, 1995, p. 46.

⁵⁴ Un exemplu al erorii de tip „homoeoteleuton” ne este sugerat de către Elliott și Moir în

Așadar, nu-l vom lua în seamă. Este obligatoriu de luat în calcul și ideea transpoziției⁵⁵ (scribul schimbând ordinea cuvintelor față de textul pe care îl copia), tocmai de aceea avem atâtea variante în ceea ce privește partea incipientă a versetului. Din acest punct de vedere, considerăm cea mai aproape de original topica papirusului p⁷⁵, cel mai vechi de care dispunem la ora actuală pentru textul petrin. Mai apoi, trebuie subliniat faptul că toate aceste variații sunt secundare, ele nu influențează cu nimic logica versetului, respectiv intenția autorului. Aceste variații sunt datorate nevoii de armonizare, clarificare sau de îmbunătățire a stilului. Fără a insista, vom afirma că alegerea noastră se îndreaptă către martorii tradiției alexandrine, atât pentru că sunt cei mai vechi, cât și pentru faptul că redau forma concisă a textului, evitând prea multele corecții care, într-un fel sau altul, implică riscul denaturării originalului. Ținând cont și de nuanțele tipului bizantin, propunerea noastră de restabilire a textului original este aceasta:

– «Δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα ἡμῶν δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως· ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶν· (φθορᾶς)».

imaginea textului din *Mc 10, 7*: «Și din acest motiv, bărbatul trebuie să-și părăsească tatăl său și mama sa, și (*să se unească cu soția sa*) și cei doi vor deveni una». În unele manuscrise construcția dintre paranteze lipsește, făcând textul neinteligibil ca urmare a acestei erori. Legătura se face între cei doi „și” care încadrează paranteza. Este ușor pentru un copist superficial să treacă de la primul „și” la continuarea celui de-al doilea, rezultatul fiind omisiunea neintenționată a unei bune bucăți de text.

⁵⁵ Gordon FEE, *Exegeza Noului Testament*, Ed. Logos, Cluj-Napoca, 2006, p. 91.

⁵⁶ Construcția aceasta, cea mai probabilă dintre toate, se găsește ca formulă incipientă în toate mărturiile textuale pe care le-am studiat. Este și logica după care autorul își construiește discursul din 1, 4, alegând să arate cauza, «δι' ὧν τὰ» («Prin Care...»), adică Hristos, El fiind promisiunea îndumnezeirii noastre, așadar, elementul-cheie din versetul citat.

⁵⁷ Am considerat mai oportună topica redată de p⁷², care alege să plaseze adjectivele: «prețioase» și «foarte mari» înaintea acțiunii lui Dumnezeu redată prin «δεδώρηται» («ne-a dăruit»), în comparație cu κ, care plasează adjectivele între pronumele personal ἡμῶν, producând inevitabil o fracționare la nivel de armonizare. Secvența «μέγιστα καὶ τίμια», redată de martorii C P024 5 33...1739 2298 vg syr^{ph, h}, respectiv «μέγιστα ἡμῶν καὶ τίμια», prezentă în mai multe minuscule, cât și în *textus receptus*, își are originea în omisiunea deliberată sau accidentală a lui «τίμια καὶ» («prețioase și») care a fost introdusă mai târziu pe margini, denaturând însă originalul. Vezi Bruce METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ⁴1994, p. 629.

⁵⁸ «Δεδώρηται», în forma sa de indicativ perfect, atestat atât de tradiția alexandrină (κ, B), cât și de cea bizantină (A), este varianta pe care o recunosc toate edițiile critice moderne. De aceea, am omis varianta «Δεδώρητε», propusă de papirusul sursă.

⁵⁹ Din punct de vedere teologic, edițiile New Revised Standard Version (NRSV 2011) și †Anania (2009) traduc corect versetul, lăsând în partea de final nevoințele desăvârșirii întru dobândirea asemănării, fiindcă nu se poate vorbi despre o unire cu Dumnezeu până ce nu se renunță definitiv la pofta păcatului care este în lume. Însă, a lăsa construcția «γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως» către finalul versetului nu doar că este o nuanțare teologică, dar nu are nici acoperire textuală: niciun manuscris, niciun papirus, niciun codice nu redă în forma ac eas-

– «Prin care <El> ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca prin acestea să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi, scăpând după ce ați fugit de stricăciunea care este în lume din cauza poftei <păcatului>».

«...prin care <El> ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe»

Continuându-și logica argumentației din 1, 3, Sf.Ap. Petru accentuează faptul că numai prin slava și sfințenia lui Hristos ne-a fost dăruită promisiunea sfințeniei⁶¹, iar procesul acesta de transformare în Hristos nu se sfârșește niciodată, motiv pentru care viața creștină este într-o permanentă tensiune, într-o nesfârșită creștere în Hristos⁶². Ca primul dintre apostoli care recunoaște dumnezeirea lui Iisus (*Mt 16, 16*), Petru poate acum să își îndemne ascultătorii în exersarea cunoașterii lui Hristos⁶³. De fapt, între versetele 3 și 4 există o strânsă corelație, expusă de S. Kistemaker⁶⁴ printr-un tablou sinoptic:

v. 3

«Dumnezeiasca Lui putere
ne-a dăruit
toate cele ce sunt
spre viață și evlavie (pietate),
făcându-ne să-L cunoaștem
pe Cel ce ne-a chemat prin
propria Lui slavă și dumnezeire,
scăpați fiind de stricăciunea...».

v. 4

«Prin acestea
El ne-a dăruit
foarte marile și prețioasele
făgăduințe,
pentru ca prin ele
să puteți deveni părtași
dumnezeieștii firi,
scăpați fiind de stricăciunea...».

ta textul nostru. Deși am fost și noi tentați să redăm astfel reconstituirea textului, am abandonat ideea, de teama de a nu denatura intenția autorului.

⁶⁰ «...ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς» este construcția preferată de toți martorii (atât ai tradiției alexandrine, cât și ai celei bizantine), cu excepția lui κ, care emite varianta «φύσεως κοινωνοί», cu genitivul înaintea nominativului, eludând valoarea genitivă a apartenenței noastre: firiile celei divine, adică lui Dumnezeu. Logica construcției versetului de de față se sprijină pe două mari valori substantivale: acuzativă (τά, τίμια, μέγιστα, ἐπαγγέλματα, φθοράν) și genitivă (διὰ, ὧν, τούτων, θείας, φύσεως, τῆς, φθορᾶς), autorul jonglând cu acestea. Cu excepția lui p⁷², care ne oferă varianta φθοράν, toți ceilalți martori propun varianta genitivă φθορᾶς, inclusiv toate edițiile critice moderne. Am optat pentru mărturia lui p⁷², traducând cu acuzativul: «de stricăciunea», fiindcă, pentru a traduce prin genitiv («stricăciunii»), ar fi trebuit să avem construcția: «pofta stricăciunii», caz în care substantivul «ἐπιθυμία» («poftă») și-ar fi pierdut valoarea de dativ pe care i-o acordă martorii A și B, respectiv edițiile critice moderne.

⁶¹ Bruce B. BARTON, Mark FACKLER, Dave VEERMAN, „1 Peter, 2 Peter, Jude”, în: Grant OSBORNE, Philip COMFORT (eds.), *Life Application Bible Commentary*, Tyndale House Publishers, Wheaton, 1995, p. 161.

⁶² ↑ Nicolae MLADIN, *Hristos – viața noastră. Asceza și mistica paulină*, Deisis, Sibiu, 2012, p. 206.

⁶³ Natalia MANOILESCU-DINU, *Iisus Hristos Mântuitorul în lumina Sfintelor Evanghelii*, Ed. Bizantină, București, 2004, pp. 309-310.

⁶⁴ S.J. KISTEMAKER, *Exposition of Peter and Jude...*, p. 247.

Cuvântul «ἐπαγγέλματα» („făgăduințe”, „promisiuni”) apare în Noul Testament cu sensurile de „promisiune”, „anunț”, „proclamare a unei intenții, a unui jurământ”. În limba greacă se făcea distincție între promisiunile umane și împlinirea lor; în anumite contexte termenul poate avea o conotație strict materială, pecuniară. De aceea, în circuitul elin timpuriu, termenul «ἐπαγγελία» putea să însemne și proclamarea unui festin. Spre deosebire de «τό εὐαγγέλιον» („veste bună”), «ἡ ἐπαγγελία» nu are corespondent ebraic, Septuaginta însă folosește termenul în *Est* 4, 7 pentru a traduce ebraicul *pārāsāh* („declarație”, „veste”). «Ἐπαγγαλλομαι» („a promite”) este regăsit de 15 ori în Noul Testament, însă doar de 4 ori este folosit ca promisiune umană (*Mc* 14, 11; *2 Ptr* 2, 19; *1 Tim* 2, 10; 6, 21). «Ἐπάγγελμα», în greaca clasică, înseamnă „promisiune, înștiințare” și este folosit doar de două ori în epistola *2 Ptr*, unde „promisiunea” privește cea de-a Doua Venire a lui Hristos, dar și împărțășirea vieții eterne sau comuniunea dumnezeieștii firi⁶⁵.

Așadar, adjectivele «τίμια» și «μέγιστα»⁶⁶, conform intenției autorului, intră în strânsă legătură cu promisiunea îndumnezeirii noastre. Încă din timpul activității Sale, Mântuitorul a făcut promisiuni mari în ceea ce privește Împărăția Cerurilor. Sf.Ap. Petru, aducându-și aminte de ele, le pune la inima credincioșilor săi, îndemnându-i însă la o viață sfântă, fiindcă numai astfel se vor putea bucura de marea promisiune a dobândirii Împărăției lui Dumnezeu. Marele apostol înțelege prin sfințenie colaborarea omului cu harul lui Dumnezeu, creștinii unindu-se cu natura dumnezeiască printr-o nouă naștere, dată de dorința împlinirii voinii lui Dumnezeu în viața lor. Cultivându-și aceste calități ale sfințeniei – *credința* (1, 5f), *stăpânirea firii păcătoase* (1, 4), *puritate morală, dragoste față de toți semenii* –, vor crește întru cunoașterea lui Dumnezeu, prevenindu-i și pe ceilalți de orbirea sufletească care este în lume. Imaginea de ansamblu ni-L prezintă pe Dumnezeu în infinita Sa bunătate, coborându-Se spre noi în Persoana Fiului Său, îndemnându-ne să luptăm cu firea noastră cea păcătoasă, totdeauna punându-ne nădejdea în El⁶⁷. Însă dezideratul acesta este propus în partea a doua a versetului, una mult prețuită de creștinismul răsăritean.

⁶⁵ Colin BROWN, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, (Priz), Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1981, pp. 68-71.

⁶⁶ Frecvența cu care acest μέγας este angajat ca funcție predicativă a dumnezeirii face din acest epitet, întâlnit o singură dată în paginile Noului Testament (*Tit* 2, 13), cea mai vie expresie aplicată adevăratului Dumnezeu. Vezi J.H. MOULTON, G. MILLIGAN, *Vocabulary of the Greek Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1930, p. 392.

⁶⁷ J. Daryl CHARLES, Erland WALTNER, *1-2 Peter, Jude*, coll. *Believers Church Bible Commentary*, Herald Press, Scottsdale, 1999, p. 215.

«...pentru ca prin acestea să puteți deveni părtași dumnezeieștii firi»

Panayotis Nellas spune că Adam, în starea lui edenică, avea de împlinit un scop: unificarea cu întreaga creație, spre a o oferi, mai apoi, împreună cu sine, lui Dumnezeu, Care ar fi enipostaziat-o în Persoana Fiului Său. Fiindcă natura umană era doar umană și cea divină doar divină, această stare nu permitea *perihoreza*, iar, din punct de vedere ontologic, Adam încă nu era un om încheiat⁶⁸. Prin căderea omului în păcat, situația devine și mai complicată, Adam dobândind un nou statut, în limbaj biblic și patristic, îmbrăcându-se în «haine de piele», cunoscând un nou mod de viațuire: cea de viață în moarte, trăind doar prin prisma amânării morții, viața lui transformându-se în supraviețuire⁶⁹. Prin Întruparea Logosului dumnezeiesc (*Fc* 3, 15)⁷⁰, Care susține întreaga creație și Care este întipărit în formă de cruce în întreg universul⁷¹, se exprimă astfel voia lui Dumnezeu: conducerea creației spre îndumnezeire⁷².

Participând cu trupul și cu duhul⁷³ la minunea Schimbării la Față, Sf.Ap. Petru anticipează, în momentul redactării acestui text, noua dimensiune a creației, care, prin Hristos, are acces la Tatăl, la comuniunea Sfintei Treimi. Acesta este adevărul pe care Petru îl intuiește, cel mai probabil, datorită experienței personale. Aceste modele de oameni îndumnezeiți într-o anume măsură, de creștini care și-au însușit îndemnul Sf.Ap. Petru până la transfigurare⁷⁴, ne-au lăsat nouă un exemplu viu și demn de urmat. Se cuvin amintiți aici: Sfinții Serafim de

⁶⁸ P. NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune...*, p. 105.

⁶⁹ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri I*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 29, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Pr. Ioan Buga, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 431-432.

⁷⁰ Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, pp. 39-41.

⁷¹ ST. IRENÉE DE LYON, *Contre les heresies*, V, 1, coll. *Sources Chrétiennes* 152, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969, p. 298.

⁷² ΑΓΙΟΣ ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Περί διαφόρων ἀποριῶν...*, PG 91, 221B-228A.

⁷³ În *Lc* 9, 33, îl observăm destul de entuziasmat, fiind unicul ce insistă pe înveșnicirea minunii de față. Verbul (διαχωρίζεσθαι), la modul infinitiv și ditateza pasivă, arată că acțiunea suferită de cei doi mari profeți prezenți, Moise și Ilie, este în plină desfășurare. Plecarea lor poate fi întreruptă oricând, de aceea și intervenția nostalgică a Sf.Ap. Petru. Astfel, versiunea Anania (2009), care se decide pentru varianta «se despărțeau», este mult mai apropiată de infinitivul verbului inițial decât este ediția sinodală din 1988, care, prin inserarea perfectului «s-au despărțit», schimbă puțin intenția textului, oferind o acțiune consumată și irevocabilă. În consonanță cu varianta Anania optează și ediția ESV 2008: „...and as the man were parting from Him...”.

⁷⁴ Harul, ca lucrare a Sfintei Treimi, este în special energia îndumnezeitoare a Sfântului Duh, rolul însă fiind dublu: mai întâi ni-L face nouă cunoscut pe Fiul, ca, mai apoi, să-L cunoaștem direct pe Tatăl. Uniți cu Hristos, credincioșii sunt înălțați întru Fiul, devenind temple curate ale Duhului, în teologia Pr. D. Stăniloae aceasta numindu-se „îndumnezeire ca înfiere”. Vezi Emil BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2002, pp. 373-374.

Sarov⁷⁵, Siluan Athonitul⁷⁶, Paisie Aghioritul⁷⁷, Nectarie de Eghina, cuvioșii Sofronie Saharov⁷⁸, Arsenie Boca⁷⁹, Rafail Noica etc. Oameni îndumnezeiți, care, prin proximitatea contemporaneității lor, ne arată și astăzi că se poate! Toți aceștia ne mărturisesc că îndemnul petrin la îndumnezeire nu este o filozofie abstractă, ci o descoperire a demnității noastre de făpturi create «după chipul» Creatorului și chemate spre a atinge asemănarea cu Acesta.

⁷⁵ Lazarus MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, trad. de Paul Bălan, Ed. Agapis, București, 2002, pp. 158-159: „...Părintele Serafim răspunde: Ți-am spus deja, Excelență, că este foarte simplu și am povestit în amănunt cum se pot afla oamenii în Duhul lui Dumnezeu și cum putem noi recunoaște prezența Sa în noi. Așadar, ce dorești fiul meu? Vreau s-o înțeleg bine, spusei eu. Atunci părintele Serafim mă apucă bine de umeri și zise: Noi ne aflăm amândoi acum în Duhul lui Dumnezeu, fiule. De ce nu te uiți la mine? Răspunsei: Nu te pot privi, părinte, fiindcă ochii tăi strălucesc ca fulgerul. Chipul tău e acum mai strălucitor decât soarele și mă dor ochii privindu-te”.

⁷⁶ SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, pp. 168-169: „Odată Domnul mi-a dat să văd la Vechiul Russikon un ieromonah duhovnic la vremea mărturisirii în chipul lui Hristos. Stătea în picioare în locul în care se ascultă mărturisirile, strălucind în chip negrit și, deși părul său era cu totul alb din pricina vârstei înaintate, fața lui era frumoasă și tânără, ca a unui băiat. Am văzut un asemenea chip și la un episcop în timpul Liturghiei. L-am văzut așa și pe părintele Ioan din Kronstadt, care, prin fire, era un om obișnuit la înfățișare, dar, prin harul lui Dumnezeu, fața sa strălucea ca un inger și voiai să te uiți la ea”.

⁷⁷ Dionysios FARASIOTIS, *Marii inițiați ai Indiei și Părintele Paisie*, trad. de Evloghie Munteanu, Ed. Egumenița, Galați, p. 88: „O cunoștință de la Universitate, feministă convinsă, cu totul înstrăinată de Hristos și de Biserica Sa, avea de înfruntat, împreună cu familia, serioase probleme sociale și economice. Hotărâseră chiar să se sinucidă. «Am auzit undeva despre bătrânul; m-am apucat atunci și i-am expediat o scrisoare. Nu cunoșteam adresa. Am scris atât: *Pr. Paisie, Sfântul Munte*. Dacă e să meargă – merge..., m-am gândit». N-a trecut mult timp și au încetat certurile în familie, ne-am liniștit între noi. Când mi-am dat seama, am fost uimită. De atunci am început să-L caut pe Hristos, a mărturisit ea”.

⁷⁸ Simeon BRUSCHWEILLER, „Arhimandritul Sofronie, un om însetat de absolut”, în: Cătălin PĂLIMARU (ed.), *S-a dus să-l vadă precum este*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2013, pp. 395-396: „Părintele Sofronie avea un nemaipomenit dar al cuvântului... Când vorbea despre realitățile lumii duhovnicești în care trăia, avea darul de a-i ajuta și pe cei care îl ascultau sau care vorbeau cu el să pătrundă acolo, într-o anumită măsură. Cuvântul său era cu totul altceva decât o simplă vibrație a aerului care transmite idei sau gânduri: era o energie duhovnicească pe care le-o transmitea celor care erau în stare să o primească”.

⁷⁹ Aspazia OȚEL PETRESCU, „Părintele Arsenie mă privea cu veșnicia”, în: Romeo PETRAȘCIUC (ed.), *Fost-a om trimis de Dumnezeu*, Ed. Agnos, Sibiu, 2012, pp. 41-42: „Dar ceea ce m-a speriat pe mine nu era seriozitatea cu care mă privea, ci privirea în sine. Ochii, erau de un albastru... Era o privire cu prelungirea undeva departe... Îmi ziceam: La ce om am venit eu? La un om care mă privește cu infinitul! Mă privește cu veșnicia!... Eu am zis că spusele Părintelui nu sunt cuvinte pe care să le percepi cu înțelesul lor semantic. Erau *cuvinte-portret* te făceau să vezi. Să vezi ceva, nu numai să auzi și să înțelegi cu mintea, ci să vezi. Să vezi cu inima, să vezi cu sufletul. Să vezi printr-o categorie de cunoaștere care mai târziu mi-am dat seama că se numește *iubire*. Deci, să cunoști prin iubire, nu prin rațiune”.

Sfânta Biserică și Sfânta Liturghie oferă cadrele prielnice experimentării lui «γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως», creștinul depășind cadrul istoric și devenind una cu Hristos euharistic⁸⁰, timpul dilatându-se până în punctul întâlnirii lui cu veșnicia. Biserica, în plenitudinea ei, este o icoană a lui Dumnezeu, realizând între credincioșii ei aceeași unire cu Dumnezeu⁸¹, o anticipare a experienței lumii viitoare, spune Sf. Ioan Pustnicul (Pseudo-Ioan de Lycopolis)⁸², și care, de fapt, constituie scopul ultim al cultului⁸³. Acesta este rezultatul Întrupării Cuvântului, pentru ca oamenii să devină «θείας κοινωνοὶ φύσεως», fiindcă, prin Întrupare, creația și Dumnezeu s-au unit fără amestecare, de aceea noi nu așteptăm doar învierea morților, ci și învierea creației: «ceruri noi și pământ nou» (3, 13⁸⁴). În cadrul acesta eshatologic se rezumă cercetarea noastră, meritul studiului de față fiind intuirea acestei legături organice dintre textele 1, 4 și 3, 13. Un periplu de la promisiune la făgăduință, de la tip la antitip / Arhetip. Suntem de părere că esența epistolei, în dimensiunea ei cultural-contextual istorică, este tocmai definirea omului îndumnezeit drept prefigurare a creației celei noi (o creație transfigurată în dinamismul ei și enipostaziată în Persoana Fiului lui Dumnezeu, oferită astfel jertfă plăcută Tatălui). «Cerurile noi și pământul nou»⁸⁵ sunt astfel o prelungire firească a realității de copărtășie la natura divină.

⁸⁰ Sf. Dionisie Areopagitul constată o ordine ierarhică în procesul de participare a omului la dumnezeire, ea nu este asemenea pentru toți, ci este egală cu capacitatea de a o primi a fiecăruia. Vezi Nichifor CRAINIC, *Cursurile de mistică*, Deisis, Sibiu, 2010, p. 216.

⁸¹ ΑΓΙΟΣ ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Μυσταγωγία* (PG 91, 495B).

⁸² Irénée HAUSHERR, *Jean le Solitaire. Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, coll. *Orientalia Christiana Analecta* 120, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1939, pp. 13-14.

⁸³ Marian VĂLCIU, „Sfânta Liturghie ca realitate a întâlnirii omului cu Dumnezeu”, în: Pr. M. VIZITIU, *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie – Izvoare ale vieții veșnice...*, p. 399.

⁸⁴ Alexandros KALOMIROS, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. de Ioan Ică, Deisis, Sibiu, 1998, pp. 127-128. Această realitate este denumită în limbaj biblic «Ziua Domnului» (ἡμέρα θεοῦ) nu pentru că aceasta anticipează venirea Lui, sau judecata Lui, ci pentru că atunci Dumnezeu va străluci întru slava Dumnezeirii Lui, descoperindu-Se tuturor precum este, umplându-le toate de lumina Sa. Vezi SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, pp. 308-309. Sf. Grigorie Teologul, în poezia sa *Despre natura umană*, arată că Întruparea a făcut ca, prin suferințele lui Hristos, să putem lupta cu patimile noastre, ca astfel să devenim conform naturii divine. Vezi Peter GILBERT, *On God and Man. The Theological Poetry of St Gregory of Nazianzus*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001, p. 135; Cristian TISELIȚĂ, „La Divinisation de l'Homme chez Gregoire de Nazianze”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LVII (2012), 1, pp. 114-116. Prin urmare, cel ce așteaptă venirea «Zilei Domnului», spune A. Pleșu, pare să fie înzestrat cu o virtute rară: aceea de a trăi simultan în timp, dar și în afara lui, el este deopotrivă prezent în lume, dar și absent în ea, ancorând un destin de tranzit. Vezi Andrei PLEȘU, *Parabolele lui Iisus. Adevărul ca poveste*, Ed. Humanitas, București, 2012, pp. 150-151.

⁸⁵ De-a lungul cercetărilor cu privire la acest subiect, s-a ridicat întrebarea: dacă în referatul Fc ni se comunică faptul că Dumnezeu, privind creația, a exclamat: «iată că toate sunt bune

Expresia «θείας κοινωνοὶ φύσεως» este un *hapax legomenon* în Noul Testament, despre care se crede că evidențiază influențe eleniste⁸⁶. Platon folosește noțiunea de «συγγένεια» (înrudire, a proveni din același neam) cu trei sensuri: rasial sau fizic, metaforic și filozofic. Întocmai marelui Pavel⁸⁷, Petru recuperează termenul, infuzându-i un substrat creștin⁸⁸.

Îndumnezeirea (θέωσις) între tradiție și Wirkungsgeschichte*. O scurtă incursiune

* Termenul german „Wirkungsgeschichte” este un compozit, format din două substantive: *Wirkung* (efect, consecință) și *Geschichte* (istorie, narațiune), desemnând *analiza istorică a influențelor și efectelor textului asupra gândirii Bisericii*. Cunoaște amploare odată cu jumătatea sec. al XX-lea și se dezvoltă cu precădere în studiile literare, când critica acordă o deosebită atenție relației dintre cititor și text. Totodată, subliniază și faptul că nu există adevăr fără urmări istorice, fiindcă textele scripturistice nu au doar un trecut și un prezent, ci și o dimensiune a viitorului. Vezi: Moises MAYORDOMO, „Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)”, în: Moises MAYORDOMO (Hg.), *Die prägende Kraft der Texte – Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*, (Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz), Verlag Katholisches Bibelwerk

foarte» (Fc 1, 31), atunci de ce este scris: «le voi schimba ca pe un veșmânt» (Ps 101, 27). Răspunsul ni-l oferă exegetul ortodox Traian Dorz: „După cum un creator înțelege, în dorința lui de a realiza mereu ceva mai bun, lucrează mereu și distruge ceea ce nu este atât de frumos cum ar vrea el, pentru a crea ceva și mai frumos, tot așa și Făcătorul Se bucură mereu când, în locul unei opere care s-a deteriorat, creează o alta mai nouă și cu totul perfectă... Dar Cine este Nesfârșit în ani, Nesfârșit în putere, Nesfârșit în înțelepciune, Nesfârșit în inspirație, Nesfârșit în toate, Acela este mereu în lucru, după cum este scris: *Tatăl Meu lucrează și Eu, de asemenea, lucrez...* (In 5, 17)” (Traian DORZ, *Hristos – Puterea Apostoliei*, vol. 2, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2000, pp. 319-320).

⁸⁶ Nicolae MOȘOIU, „Părtași ai dumnezeieștii firi – theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes (II Pt. 1, 4) – o introducere”, în: *Revista Teologică*, S.N., XV (2006), 4, p. 131.

⁸⁷ În FA 17, 28 întâlnim expresia: «ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ’ ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν» τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν». (NA²⁷). În traducere liberă: «Că noi în El viețuim și ne mișcăm și suntem, așa cum au spus unii dintre poeții voștri: „Că neam ai Lui suntem și noi”» (ediția Anania). Este invocat aici un citat din poetul Aratus, originar din Cilicia sec. al III-lea î.Hr. Vezi pentru mai multe detalii ȚJustin MOISESCU, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 257-276.

⁸⁸ F.F. Bruce și Walter Kaiser amintesc faptul că, în literatura greacă, noțiunea de „natură divină” nu desemna unirea cu vreo zeitățe, fiindcă, în conștiința colectivă (atât grecească, cât și iudaică), se aștepta o continuitate personală, transgresând barierele morții, și doar atât. Așadar, nicidecum o unire cu Cel Veșnic. Înțelesul comun al expresiei «părtași naturii divine» exprima în mentalul grecesc și iudaic dezideratul asemănării cu Cel Sfânt și Etern, o posibilă imitare a calităților Creatorului – nimic în plus. Tocmai de aceea, meritul Sf.Ap. Petru în această chestiune este indiscutabil! Vezi Walter C. KAISER, F.F. BRUCE, Manfred T. BRAUCH, *Hard Sayings of the Bible*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1996, p. 804.

GmbH, Stuttgart, 2005, p. 11; Mark KNIGHT, „Wirkungsgeschichte, Reception History, Reception Theory”, în: *Journal for the Study of the New Testament*, XIII (2010), 2, pp. 137-146.

Făgăduința (ἐπαγγελία) petrină de bază a acestui verset este tocmai perspectiva îndumnezeirii noastre, însă aici nu se pretinde că omul este, ontologic, ființă divină, precum afirmă unele filozofii panteiste⁸⁹. Această unire s-a încercat a fi înțeleasă în cadrele misticismului, asociat etimologic religiilor de mistere practicate în lumea greco-romană precreștină și chiar la un secol după, din care spun unii cercetători s-ar fi inspirat și Petru⁹⁰. Având un substrat ezoteric, acestea ținteau către o realitate ce nu poate fi descrisă în cuvinte⁹¹. Cu timpul, dezbateră în jurul lui *theosis* (θέωσις) a creat o adevărată polemică în spațiul occidental: Edward Williams afirma că *theosis* atinge doar umanitatea încorporată în Hristos⁹², astfel că acțiunea lui Dumnezeu rămâne în afară; J. Caldwell consideră că teologia lui *theosis* dezvoltată de E. Williams este una neglijentă în ceea ce privește modelul divin al relației dintre Sfântul Duh și sfinții Bisericii, în care sfinții, într-o oarecare măsură, posedă firea cea dumnezeiască⁹³. În tradiția anglicană, problema îndumnezeirii câștigă teren prin contribuțiile lui J. Wesley, însă aceasta nu este nicicum inima teologiei Bisericii Anglicane. Doar *mișcarea de la Oxford* (1833-1845) recuperează dimensiunea patristică a lui *theosis*, vorbind despre o participare reală între Dumnezeu și umanitate desfășurată în cadrele mântuirii și sfințirii noastre⁹⁴. N. Hooker, în 1593, arăta că lucrarea îndumnezeirii se desfășoară în Persoana lui Hristos, Dumnezeu luând inițiativa mântuirii noastre, însă credincioșii trebuie să dovedească o credință puternică, de aceea R. Gibbs afirmă că perspectiva soteriologică a lui N. Hooker constituie baza teologiei îndreptării prin credință⁹⁵. Deși în teologia lui Calvin, *theosis* se bucură de aceeași înțelegere ca în Răsăritul Ortodox⁹⁶, la o scurtă analiză, observăm că termenul *theosis* intră în strânsă legătură cu ideea de mântuire, înțeleasă în creștinismul vestic în termeni juridici, jertfa lui Hristos este prezentată Tatălui în ideea împăcării cu omul care, prin pă-

⁸⁹ N. CRINGAȘU, *A doua epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Petru...*, p. 115.

⁹⁰ C. BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 255: „Aici *theias physis* aparține mai degrabă elenismului decât Bibliei”.

⁹¹ Carmen FOTESCU, „The Mystical Experience at Crossroads – Eastern and Western Spirituality in Dialogue”, în: *Caietele Institutului Catolic*, III (2000), 1, p. 221.

⁹² Anna N. WILLIAMS, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York, 1999, p. 32.

⁹³ Kyle STROBEL, „Jonathan Edwards and the Polemics of *Theosis*”, în: *Harvard Theological Review*, CV (2012), 3, p. 261.

⁹⁴ Myk HABETS, *Theosis in the Theology of Thomas Torrance*, coll. *Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies*, Ashgate, Surrey, 2009, p. 12.

⁹⁵ Paul M. COLLINS, „An Investigation of the Use of the Metaphor of Deification in the Anglican Tradition”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, LV (2010), 1, pp. 209-210.

⁹⁶ Joseph MCLELLAND, „Sailing to Byzantium”, în: John MEYENDORFF, Joseph MCLELLAND (eds), *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue*, Agora Books, New Brunswick, 1973, p. 16.

cat, ultragiază majestatea Sa. Cât despre Fericitul Augustin, acesta se declară pe față împotriva conceptului de îndumnezeire⁹⁷.

Doar tradiția patristică oferă un înțeles nou lui *theosis*⁹⁸, care desemnează restaurarea omului prin Jertfa lui Hristos în starea lui originală, îndumnezeirea în teologia răsăriteană stând sub semnul acțiunii soteriologice divine, însă accentuând condiția participării omului la actul acesta – omul îndumnezeindu-se prin harul lui Dumnezeu, însă fără să-și piardă calitatea de persoană⁹⁹. Întreaga gândire patristică unifică gândirea paulină despre Hristos – icoana Dumnezeului adevărat (Col 1, 15), coroborată cu motivul, prezent în cartea *Fc*, omul¹⁰⁰ – icoană a lui Dumnezeu, oferind astfel cadrul potrivit în care îndumnezeirea noastră să poată deveni posibilă¹⁰¹. Fără să greșim, putem spune cu privire la teologia apuseană a lui *theosis* următoarele: fie se scindează comuniunea organică dintre om și Dumnezeu în procesul mântuirii prin accentuarea excesivă a harului, fie se evidențiază doar eforturile personale ale credinciosului¹⁰².

Teologia liberală protestantă a sec. al XIX-lea, prin liderii ei – *A. Ritschl, W. Hermann, A. von Harnack* etc. –, a redus Evanghelia la un simplu moralism religios, în care vocația îndumnezeirii omului este rodul influențelor eleniste,

⁹⁷ AUGUSTINE, *Nature and Grace*, în: Roland J. TESKE, (ed.), *The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, part I, vol. 23, New City Press, 1997, p. 244: «Din partea mea, eu spun acestea, chiar și atunci când suntem cu adevărat îndreptați înaintea lui Dumnezeu, încât nimic nu s-ar mai putea adăuga, creatura nu va putea fi niciodată egală cu Creatorul său. Însă dacă unii cred că progresul nostru va fi atât de mare încât vom fi transformați în natură divină, devenind îndumnezeiți, să ne dovedească cum pot să-și susțină opiniile. Mărturisesc că eu unul nu sunt convins de aceasta».

⁹⁸ Termenul propriu-zis de *theosis* nu se regăsește în Sfânta Scriptură, el fiind creat de către Sfinții Părinți în timpul disputelor hristologice cu ereziarhii Bisericii primare, însă întâlnim în Scriptură sinonime ale acestuia: răscumpărare, îndreptare, mântuire, înfiere etc. Vezi Ioan MIRCEA, „Îndumnezeirea credinciosului. Mărturii biblice, patristice și cultice ortodoxe”, în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1975), 2, p. 318. *Theosis* este în mare măsură sinonim cu un alt termen: *theopoesis* (θεοποίησις), care înseamnă a deveni dumnezeiesc, a fi creat dumnezeiesc. Vezi în acest sens Geoffrey W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 649.

⁹⁹ Olimpiu BENEĂ, „*Theosis* in the Biblical and Eucharistic Ecclesiology of Patristic Theology”, în: *Sacra Scripta*, II (2004), 1, pp. 181-182.

¹⁰⁰ Aidan NICHOLS, *Light From the East. Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed & Ward, London, 1995, pp. 171-173.

¹⁰¹ Nonna Verna HARRISON, „The Human Person as Image and Likeness of God”, în: Mary B. CUNNINGHAM, Elizabeth THEOKRITOFF (eds), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, 2008, pp. 82-86.

¹⁰² Problema forte în spațiul occidental, precum admite J. Gnilka, este faptul că exegeza lor nesocotește consensul Bisericii. Ceea ce exegetul transmite mai departe trebuie să primească avizul Bisericii, trebuie să-și câștige un loc în mentalul ei. Tocmai datorită acestor derapaje s-a ajuns la o gamă atât de variată de interpretări a conceptului de *theosis*, cele mai multe dintre ele îndepărtându-se de conștiința Bisericii. Vezi Joachim GNILKA, „Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte”, în: Erich ZENGER, Joachim GNILKA (Hgg.), *Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel – Leben aus der Bibel*, vol. 50 Jahre Katolisches Bibelwerk Deutschland, Stuttgart, 1983, p. 338.

fiind considerată străină kerygmei apostolice¹⁰³. Perspectivele lor științifice ating apogeul în persoana lui Hans Küng, un produs al școlii de la Tübingen, care, în cartea sa *Christsein*, publicată în 1975, ridică următorul semn de întrebare: „Mai poate vrea astăzi un om rațional să devină dumnezeu? Problema noastră astăzi nu este atât îndumnezeirea, cât umanizarea omului”¹⁰⁴.

**«...scăpând de stricăciunea care este în lume datorită poftei
<păcatului>»**

Probabil lecturând pasajul din *2 Ptr* 1, 10¹⁰⁵, Sf. Grigorie al Nyssei își îndemna cititorii să se arate vrednici de numele pe care-l poartă¹⁰⁶. Cea mai bună cale de a scăpa de poftele păcatului, în tradiția ortodoxă, este asceza sau lupta cu patimile, despre care vorbește și Sf.Ap. Pavel (*FA* 24, 16; *1 Co* 9, 24-27). Lucrarea se desfășoară pe trei planuri: exercițiul deprinderii cumpătării, dobândirea simplității într-un mod gradual și taina unirii cu Dumnezeu¹⁰⁷. Contextul în care Apostolul subliniază această realitate a despățimirii este cel al intensificării activității profeților mincinoși ai vremii, care, având un discurs proto-gnostic¹⁰⁸, îi îndemneau pe creștini să trăiască potrivit poftelor lumii (2, 10), deoarece «făgăduința revenirii Lui» (3, 4) întârzie să se împlinească. Influențați de filozofiile gnostice ale lumii greco-romane, aceștia dădeau la o parte orice gând cu privire la păcat, sau la faptul că omul va trebui să ofere un răspuns pentru faptele lui la Judecată finală¹⁰⁹. Mai mult decât atât, îi învățau și pe ceilalți, contrar teologiei apostolice, că pot da frâu liber impulsurilor trupești. Intervenția Sf.Ap. Petru în acest aspect este rezolută. El oferă, în cadrul capitolului secund, câteva exemple negative ale unor persoane care, din pricina desfrâului lor, și-au atras mânia lui

¹⁰³ C. BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 255.

¹⁰⁴ Diac. Ioan I. ICA jr., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologilor”, în: Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, Sibiu, 2009, p. 19.

¹⁰⁵ Sf.Ap. Petru folosește aici verbul la imperativ («σπουδάσατε»), care mai poate fi întâlnit în Noul Testament doar în *2 Ptr* 3, 14, urgentând practic sfatul din 1, 4, și dorind să arate că, pentru lupta mântuirii noastre, nu mai există timp de pierdut. Înțelesul de bază al verbului este: „a da tot ce ai mai bun”, „a lucra din greu”, „a nu cruța nimic”. Cf. Barclay M. NEWMAN, *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, p. 326.

¹⁰⁶ ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΝΥΣΣΗΣ, *Πρός Ὀλύμπιον ἀσκητήν, περί τελειότητος*, PG 46, 252B-253C.

¹⁰⁷ Nicolae Răzvan STAN, „Asceza – cale spre îndumnezeire”, în: *Teologia*, IX (2005), 2, p. 159.

¹⁰⁸ R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură...*, p. 1175.

¹⁰⁹ Pr. Stelian TOFANĂ, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. 1, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 270.

Dumnezeu și, implicit, moartea (2, 5-8). Însă nu se oprește aici, arătând că ereziile contestă însăși realitatea Parusiei și, implicit, mântuirea lumii în Hristos¹¹⁰.

Participiul aorist «ἀποφυγόντες» („scăpând”) nu poate fi situat în același perimetru cu cel din 2, 20, unde este scos în relief caracterul unei condiții absolute, ci în această situație ni se indică celălalt aspect de abordare¹¹¹. Participiul acesta configurează și transformarea care se petrece în avans în 1, 4b, continuându-se apoi în 1, 5-8, unde credinciosul realizează că numai printr-o comuniune reală cu Creatorul va putea scăpa de vinovăția păcatului (*Rm* 6, 21) care este în lume¹¹². Această participare la dumnezeirea lui Hristos coincide, de fapt, unui plan eshatologic, culminând cu Parusia (însă se poate experia în avans, precum am văzut în 1, 4b), fapt despre care vorbește și *1 In* 3, 2 sau *Flp* 3, 21¹¹³. Deoarece «ἀποφυγόντες» intră în strânsă legătură cu precedentul său aorist «γένησθε», întreaga construcție trebuie înțeleasă astfel: pentru a deveni părtași dumnezeieștii firi, trebuie mai întâi să scăpați de «φθορά»; întocmai poate fi înțeleasă printr-o perioadă condițională: nu veți deveni părtași dumnezeieștii firi dacă nu veți fi scăpat de stricăciunea poftelor păcatului care se află în lume¹¹⁴.

Unii comentatori interpretează substantivul «φθορά» ca aparținând registrului degradării morale, însă contextul lasă să se întrevadă o scară mult mai largă: dezintegrare, vremelnicie, mortalitate. În literatura religioasă elenistică, este potențată această imagine antitetică dintre nestricăciunea («ἀφθαρσία») firii divine și stricăciunea («φθορά») care există în întreaga lume materială, inclusiv trupul omenesc (Plutarh, Iosif Flavius, Filon). Același contrast se regăsește și în scrierile Sf.Ap. Pavel (*1 Co* 9, 25), care vede întreaga lume aflându-se în robia păcatului și a stricăciunii (*Rm* 8, 21¹¹⁵), creștinii însă așteptând în eshaton harul nestricăciunii (ἀφθαρσία – *1 Co* 15, 42; *Ga* 6, 8; *1 Ptr* 1, 4). În textul nostru, «φθορά» nu poate fi altceva decât stricăciunea sau mortalitatea biologică (*necro-*

¹¹⁰ Otto KNOCH, *Der Zweite Petrusbrief*, coll. *Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift* 8, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1967, p. 28.

¹¹¹ Eric FUCHS, Pierre REYMOND, *La Deuxième Épître de Saint Pierre. L'Épître de Saint Jude*, coll. *Commentaire du Nouveau Testament* 13b, Delachaux & Niestlé Éditeurs, Paris, ²1980, p. 53.

¹¹² Karl Hermann SCHEKLE, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, coll. *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* 13: Faszikel 2, Herder Verlag, Freiburg, 1961, p. 189.

¹¹³ Otto KUSS, Johann MICHL, *Carta a los Hebreos Cartas Católicas*, coll. *Biblioteca Herder. Sección de Sagrada Escritura* 99, Editorial Herder, Barcelona, 1977, p. 540.

¹¹⁴ J.E. HUTHER, *Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of Peter and Jude*, T & T Clark, Edinburgh, 1881, p. 297.

¹¹⁵ R. Dillon vede în *Rm* 8 nucleul logic al Evangheliei, dar și continuarea unui dialog între Apostolul Pavel și criticii săi, în care Pavel prezintă conduita morală creștină sub auspiciile Duhului într-un plan al timpurilor mesianice ce vor veni, dar care se consumă deja. Teza paulină prezintă trei cercuri concentrice într-o progresie graduală: creația degradată de păcatul omului (19-22); creștinii sunt totuși umpluți de Duh, aceștia fiind primele roade (23-25), și intervenția Duhului Sfânt Însuși (26-27). Vezi Richard J. DILLON, „The Spirit as Taskmaster and Troublemaker in Romans 8”, in: *Catholic Biblical Quarterly*, LX (1998), 4, pp. 690-698.

za, νέκρωσις), de care creștinii se vor elibera definitiv odată cu revenirea Domnului, fiind preschimbați în trupuri nestrucătoare, spiritualizate și veșnice¹¹⁶. Se cuvine să subliniem și accentul pe care autorul îl lasă ca un semnal de alarmă pentru toți câți, nesiliți de nimeni, și-au împroriat această luptă a mântuirii, și anume substantivul în dativ «ἐπιθυμία» («din cauza poftei»). Etimologic, «ἐπιθυμία» îmbracă trei dimensiuni distincte: într-un sens neutru, un puternic impuls al dorinței (*Mc* 4, 19); în sens pozitiv, o dorință naturală (*I Tes* 2, 17); iar într-un sens negativ, pofta de a păcătui (*I Tim* 6, 9¹¹⁷). Această din urmă dimensiune la care se referă Sf.Ap. Petru trebuie extirpată cu orice preț în nădejdea dobândirii Împărăției lui Dumnezeu, pe care desfrânații, adulterii, sodomiții, stricații de tot felul nu o vor moșteni (*I Co* 6, 9).

Loghionul «καινός δὲ οὐρανός καὶ γῆν καινήν» (2 Ptr 3, 13¹¹⁸). Desăvârșirea creației în lumina recapitulării ei în Hristos

Versetul acesta are legături directe, pe de o parte, cu răspunsul pe care Sf.Ap. Petru îl oferă celor ce contestau realitatea Parusiei (3, 1-7), iar, pe de altă parte, vine în continuarea descrierii plastice a ceea ce va constitui realitatea palpabilă a revenirii Domnului (3, 8-12). Cu aportul acestui text, cât și datorită celor de la *Mt* 24, 1-42; 25, 1-46; *I Co* 15, 20-58¹¹⁹; *I Tes* 4, 13-18; *2 Ptr* 3, 8-13 și *Ap* 21-22, putem să întrezărim un crâmpei din ceea ce va fi și cum se va produce revenirea lui Hristos. În gândirea Sf.Ap. Petru, întârzierea Parusiei este rezultatul hotărârii lui Dumnezeu de a mai acorda tuturor timp de pocăință (3, 11; *Ap* 2, 5, 16, 21; 3, 3, 19). În teologia petrină, această idee a Dumnezeului îndelung-răbdător se întâlnește și în textul din *I Ptr* 3, 20, dar, întocmai ca și în

¹¹⁶ R.J. BAUCKHAM, *Jude, 2Peter...*, p. 182.

¹¹⁷ Erwin PREUSCHEN, *Griechisch-Deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament*, Walter de Gruyter, Berlin, 2005, § 2147; Frederick William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, § 2598; Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 635. F. Wilbur GINGRICH, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, p. 74.

¹¹⁸ *2 Ptr* 3, 10-13 aparține stilului apocaliptic, unul destul de răspândit în literatura Vechiului Testament, dar și în cea intertestamentară, caracterizat prin: revelații, viziuni, valențe profetice, anunțarea Împărăției lui Dumnezeu, întrebuintarea excesivă a metaforelor etc. Pentru mai multe detalii, vezi: Klaus KOCH, *The Rediscovering of Apocalyptic*, SCM Press, London, 1972; T. TODOROV, *Genres in Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

¹¹⁹ Sf.Ap. Pavel descrie mântuirea creștinilor în termenii unui conflict iscat între Dumnezeu și mântuitor și moartea cea distrugătoare, în cadrul discursului despre înviere, accentuând însă izbânda lui Hristos ca promisiune a izbânzii noastre viitoare: «Unde îți este moarte, biruința ta?» (15, 55). Deși mai sunt și alte referințe, aceasta este cea mai elocventă. Vezi: J.F. HEALEY, „Death is Swallowed up in Victory (1 Corinthians 15: 54): Canaanite Mot in Prophecy and Apocalypse», în: P.J. HARLAND, C.T.R. HAYWARD (eds.), *New Heaven and New Earth Prophecy and the Millennium. Essays in Honour of Anthony Gelston*, Brill, Leiden, 1999, p. 211.

acel context, El va restaura¹²⁰ dreptatea, chiar dacă această acțiune va fi sinonimă cu pedepsirea nelegiuitorilor¹²¹. Această răbdare va avea totuși un sfârșit, de aceea Petru accentuează faptul că Parusia se va produce intempestiv, întocmai unui «hoț în miezul nopții» (3, 10¹²²), temă recurentă în arealul literaturii apocaliptice iudaice. Referințele primare la «Ziua Domnului» (Κυριακή ἡμέρα)¹²³ sunt mai mereu alăturate ideii de înviere¹²⁴, asociere deloc străină Sf.Ap. Petru (3, 14), «Ziua Domnului» va aduce pentru cei care din pricina ei au «umblat în viață sfântă și-n cucernicie» (3, 11) împlinirea făgăduințelor lui Hristos, Care a promis celor credincioși comuniunea cu Sfânta Treime într-un pământ nou (3, 13), unde orice lacrimă va fi ștersă și moarte nu va mai fi, nici strigăt, nici durere, fiindcă toate cele ce aparțineau lumii acesteia păcătoase au trecut (Ap 21, 1-4). Dar să cercetăm îndeaproape textul nostru: «Καινοῦς δὲ οὐρανοῦς καὶ γῆν καινὴν»¹²⁵

¹²⁰ Sf.Ap. Petru, propovăduind Evanghelia în *pridvorul lui Solomon* (FA 3, 1-26) și vorbind despre lucrarea lui Hristos, folosește termenul «ἀποκαταστάσις» (v. 21), care semnifică restaurarea unui lucru sau a unei persoane în starea ei inițială, iar în sens medical înseamnă o recuperare totală a sănătății (precum întâlnim la scriitorii greci ca Plutarh, Diodor, Polibiu etc.). Scriitorul evreu Iosif Flaviu vorbește despre reîntoarcerea evreilor din captivitatea babiloniană în pământul natal în termeni de restaurare; iar Platon, într-un limbaj astronomic, folosește «ἀποκαταστάσις» pentru a defini mișcarea de rotație a unui astru. Pentru mai multe detalii, vezi Eugéné JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, J. Gabalda, Paris, 1926, p. 112.

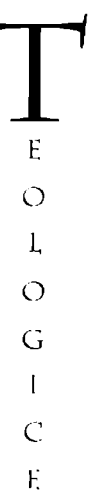
¹²¹ Scot MCKNIGHT, „2 Peter. Introduction”, în: J.D.G DUNN (ed.), *Eerdmans Commentary on the Bible...*, p. 1510.

¹²² Conform tuturor ocurențelor întâlnite în Noul Testament (*Mt* 24, 43-44; *Lc* 12, 39-40; *1 Tes* 5, 2; *Ap* 3, 3), această expresie derivă din parabolele lui Iisus, exprimând atât stupoare, cât și teamă pentru cei care nu s-au pocăit de faptele lor. De fapt, după cum cercetătorii afirmă, această metaforă este uzuală în literatura iudaică. Vezi D. VON ALLMEN, „L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3:1-13”, în: *Revue de théologie et de philosophie*, XVI (1966), p. 263.

¹²³ «Ziua Domnului» apare cu precădere la profeții Vechiului Testament, în perioada decăderii morale a poporului, când evreii uitau de Legea lui YHWH. Profeții propun *legea morală a dreptății*, fiindcă, atunci când va veni să judece, Dumnezeu nu va face nicio deosebire între iudei și dușmanii lor, ci va judeca după dreptate. Profeții Amos și Ioil protestează împotriva speranțelor poporului care nădărdăuiau că «ziua Domnului» va fi pentru ei un triumf și un motiv de sărbătoare, aceasta fiind mai degrabă «o zi de întuneric și nu de lumină» (*Am* 5, 18), «zi cu nori și cu negură deasă» (*Ioil* 2, 10; 4, 14). Cartea lui Sofonie vestește și ea o zi a mâniei și a judecății, prevestire dată în contextul în care Iuda și Ierusalim au ajuns să se închine la idoli neamurilor păgâne din jurul lor. Vezi Pr. Petre SEMEN, „Sensul expresiei *Iom Iahve - Ziua Domnului* la profeții Vechiului Testament”, în: *Studii Teologice*, XXX (1978), 1-2, p. 150; Horst Dietrich PREUSS, *Old Testament Theology*, vol. 2, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996, p. 273; Bruce C. BIRCH, *Hosea, Joel and Amos*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1997, p. 218; Daniel STÖKL BEN EZRA, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 163, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 178-179.

¹²⁴ Kenneth A. STRAND, „Another Look at *Lord's Day* in the Early Church and in Rev. 1:10”, în: *New Testament Studies*, XIII (1967), 2, p. 177.

¹²⁵ Expresia «γῆν καινὴν» («pământ nou») este transpusă de următorii martori: aA Ψ 048. 5.



κατὰ τὸ ἐπάγγελμα¹²⁶ αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ» («Însă, potrivit făgăduinței¹²⁷ Lui, noi așteptăm ceruri noi și un pământ nou, în care viețuieste¹²⁸ dreptatea»).

Pentru început, să privim acest text pe o structură tripartită: *promisiune – restaurare – renaștere*. Ceea ce leagă textele (1, 4-3, 13) este tocmai substantivul «ἐπάγγελμα» („făgăduință, promisiune”), în primul caz la plural, în textul de față la singular. Inserarea acestui cuvânt are un rol specific: înainte de a le vorbi creștinilor despre «focul» cel necruțător care va topi lumea aceasta păcătoasă, trebuie mai întâi alungată ispita fricii. De aceea, leagă acest cuvânt cu cel din 1, 4, care este unul plin de nădejde, unul ce inoculează realitatea promisiunilor lui Dumnezeu, Cel Care îi va salva de orice pericole¹²⁹. Hristos, fiind simultan cauza și scopul creației, conferă unitate și unicitate sensului creației: acela de a fi restaurată (*Rm* 8, 21), asumându-Și-o întreagă pentru a o reînnoi permanent. De aceea, Parusia nu înseamnă distrugerea creației, ci transfigurarea ei¹³⁰, fiindcă și ea a fost grav afectată de păcatul omului, nemaiputându-se contempla frumusețea ei originară¹³¹.

33. 81. 436. 1735. 1739. 2344 t vg.

¹²⁶ În martorii C³ sy^h mss întâlnim construcția «κατὰ ἐπάγγελμα» (omitând, așadar, articolul definit τῷ); în aΨ5. 1735 t vg^{cl} sy^h mss bo cv^{vid} avem următoarea variantă: «κατὰ ἐπαγγέλματα» (așadar, varianta propusă este la plural, «făgăduințelor»); respectiv lecțiunea «κατὰ ἐπαγγέλματα» («și făgăduințelor») în A vg^{st,w}. A se vedea B. ALAND et al., *The Greek-English New Testament...*, p. 1428.

¹²⁷ Expresia «τὸ ἐπάγγελμα» apare în *textus receptus*, cu excepția martorilor pomeniți mai sus, la numărul singular, caz acuzativ; de aceea, traducerea convenită ar fi «făgăduinței», întocmai precum redau și edițiile: Cornilescu (1921), sinodală din 1914, Gika (1857), de la Blaj (1795) și de la 1688; și nu «făgăduințelor», cum întâlnim în versiunile: Anania (2009); sinodale din 2005, 1988 și 1982, Galaction-Radu (1939) și Nitzulescu (1897).

¹²⁸ De fapt, «κατοικέω» înseamnă mult mai mult decât «a locui»; în sensul lui metaforic, subliniază comuniunea dintre oameni și Dumnezeu (*Ef* 3, 17). Cu atât mai mult cu cât discursul petrin este dublat de o perspectivă eshatologică, realitățile despre care aminteste și pe care le așteptăm dezvăluite o nouă percepție, una ce scapă clișeeilor. În lipsa unui corespondent la fel de puternic, am optat pentru varianta «a viețui», care mai poate fi înțeleasă prin „a locui cu cineva, a conviețui”, spre deosebirea acestui tradițional „a locui”, care mai degrabă surprinde o realitate statică, nicidecum una dinamică. Vezi B. FRIBERG, T. FRIBERG, N.F. MILLER, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament...*, pp. 225-226.

¹²⁹ S.J. KISTEMAKER, *Exposition of Peter and Jude...*, p. 339.

¹³⁰ Adrian LEMENI, *Sensul eshatologic al Creației*, Ed. ASAB, București, 2007, p. 144: „Oamenii, fiind reali, nu vor pieri, ci vor progresa în ființă. Nici substanța, nici materia creației nu va dispărea, ci chipul lumii acesteia (*I Co* 7, 31), adică elementele în care a avut loc călcarea poruncii, întrucât omul a îmbătrânit în ele. Când chipul lumii va fi trecut, iar omul se va reînnoi și se va maturiza pentru nestrucăciune, ajungând să nu mai îmbătrânească, atunci vor fi un cer nou și un pământ nou (*Is* 45, 17) în care va sălășlui omul cel nou, vorbind cu Dumnezeu în chip mereu nou, lucru ce va dura la nesfârșit, după cuvântul Profetului (*Is* 46, 22)”.

¹³¹ Jean-Claude LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, pp. 254-255.

Ideea renașterii creației este intuită de Sf.Ap. Pavel (*Rm* 8, 19-23), un text clasic ce vorbește despre raportul dintre om și natură, în care Apostolul vede slava viitoare ca într-o oglindă, timpul de acum fiind reflecția începutului relației cu Hristos. Pavel demonstrează faptul că relația dintre om și natură are caracteristica unui eveniment viitor prin raportare, de aceea creștinul așteaptă și tânjește descoperirea lui ca fiu al lui Dumnezeu în deplinătate, la revenirea lui Hristos. Renașterea întru slavă atât a creației, cât și a omului se va produce la Parusie, transformarea dintr-o materie perisabilă într-una nesticăcioasă și veșnică petrecându-se într-o clipă. Acesta va fi momentul în care se va revela deplin adevărul potrivit căruia telos-ul făpturii umane și al întregii creații intră în strânsă legătură¹³². Dar, pentru a aprofunda intenția Sf.Ap. Petru, recurgem la următoarea schemă logică:

«Δέ»¹³³ («Însă») – conjuncție

1) «προσδοκῶμεν καινούς οὐρανούς» («așteptăm ceruri noi») – verb indicativ / adjectiv în acuzativ / substantiv în acuzativ

«καί» («și») – conjuncție

2) «γῆν καινήν» («pământ nou») – substantiv în acuzativ / adjectiv în acuzativ

«κατά» («potrivit») – prepoziție

3) «τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ» («făgăduinței Lui») – substantiv în acuzativ / pronume personal

«ἐν οἷς» («în care») – prepoziție / pronume relativ în dativ, gen masculin

4) «δικαιοσύνη κατοικεῖ» («viețuiește dreptatea») – substantiv în nominativ / verb indicativ la diateza activă

După cum se poate observa, Sf.Ap. Petru alege să-și redacteze textul folosind în majoritatea cazurilor substantive și adjective în acuzativ, respectiv unul în nominativ. Verbele apar la indicativ, coordonate de două conjuncții, respectiv două prepoziții, pe care le-am semnalat mai sus prin caractere italice. Acestea arată atât ținta clară, realitatea și timpul acțiunii, dar și obiectul asupra căruia se exercită acțiunea («ceruri și un pământ» [noi / nou]). Această atitudine nu face altceva decât să evidențieze tensiunea așteptării Parusiei, pe care Apostolul o inoculează în rândurile cititorilor, așa cum o făcea și Sf.Ap. Pavel cu aproximativ zece ani mai devreme în (*I Tes* 4, 17). De altfel, în Biserica primară, această așteptare febrilă a revenirii Domnului a constituit un articol fundamental al învățaturii de credință, fiind exprimat și în finalul simbolului de credință, apărut pentru prima dată în bisericile Romei¹³⁴. Conjuncția «δέ» lansează întreaga ar-

¹³² Pr. Stelian TOFANĂ, „Suspiniul creației și slava fiilor lui Dumnezeu, după Rom. 8, 19-23”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, LII (2007), 1, pp. 15-17.

¹³³ Intrând în strânsă legătură cu versetul precedent, această simplă particulă oferă tranziția necesară către v. 13, cel care constituie și concluzia logică a întregului corpus apocaliptic (3, 3-13). Vezi E. FUCHS, P. REYMOND, *La Deuxième Épître de Saint Pierre...*, p. 121.

¹³⁴ Abbé Constant FOUARD, *Saint Peter and the First Years of Christianity*, Longmans Green

gumentare a textului nostru, iar, odată cu inserarea verbului la indicativ, urmat de substantivele și adjectivele în acuzativ, Apostolul Petru ajunge la miezul problemei la care făcuse referire până aici doar tipologic. Prepoziția «κατά» mărturisește realitatea faptică prin plasarea accentului asupra Celui Care S-a oferit garantul acestei făgăduințe («ἐπάγγελμα») – Hristos. Ultima prepoziție «ἐν (οἷς)» anticipează la o anumită scară atributul excelenței ce va caracteriza noua realitate. Alegând forma ei substantivală «δικαιοσύνη», Apostolul Petru transmite ideea unei personificări, a unei realități întrupate. În genere, textul este plămădit pe filonul a patru mari constructe: «προσδοκῶμεν καινοὺς οὐρανοὺς», secondat de «γῆν καινὴν», coordonate prepozițional de «τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ», respectiv «δικαιοσύνη κατοικεῖ». În cele ce urmează le vom analiza pe rând, urmând să rezervăm ultimului substantiv – δικαιοσύνη – o atenție specială datorită profunzimii lui teologice.

Substantivul «οὐρανοὺς»¹³⁵ (11 ocurențe în epistola aceasta¹³⁶) poate fi tradus prin: „cer”, „firmament”, „locul în care locuiește Dumnezeu, îngerii și sfinții”. Pluralul «οἱ οὐρανοί» este un concept originar iudeu, întâlnit în Septuaginta, în care se exprimă faptul că cerul este împărțit în sfere, Dumnezeu locuind în sfera cea mai îndepărtată¹³⁷. În limbajul biblic nou testamentar, οἱ οὐρανοί prezintă următoarele semnificații complementare: într-un sens fizic, indică bolta de deasupra pământului în care norii sunt suspendați, unde ploaia se formează și unde soarele, luna și stelele sunt plasate în același spațiu celest (Mt 6, 26; Mc 13, 25; Lc 12, 56; Iac 5, 18; Evr 11, 12). De asemenea, este folosit

and Co., New York, 1893, pp. 232-234; Charles A. WANAMAKER, *The Epistles to the Thessalonians. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1990, pp. 174-176.

¹³⁵ În ebraică, שָׁמַיִם (šāmayim) este traducerea lui «οὐρανοί», iar dintre cele aproximativ 420 ocurențe întâlnite în Vechiul Testament, doar câteva se referă la šāmayim ca un spațiu în exclusivitate sacru. Își trage originea din arealul limbilor semitice (akkadianul šamū; ugariticul šmm, respectiv arabicul samā'), însă etimologia cuvântului nu poate fi stabilită cu precizie, deși se crede că ar proveni din akkadian-ul ša mē „din apă”. Vezi M. HUTTER, M. DE JONGE, „Heaven / שָׁמַיִם / οὐρανός (-voú)”, în: Karel van DER TOORN, Bob BECKING, Pieter W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden, 2009, p. 388; F. VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible, contenant tous les Noms de Personnes, de Lieux, de Plantes, d'Animaux, mentionnés dans les Saintes Écritures...*, tome deuxième, première partie, Letouzey et Ané Éditeurs, Paris, 1912, pp. 750-751.

¹³⁶ Se întâlnește în textele: 1, 11, 15, 17, 18; 2, 10, 11; 3, 5, 7, 10, 12, 13. În corpusul nou testamentar numărăm următoarele: Mt (x82); Mc (x18); Lc (x35); In (x18); FA (x26); Rm (x2); 1-2 Co (x5); Ga (x1); Ef (x4); Flp (x1); Col (x5); 1-2 Tes (x3); Evr (x10); Iac (x2); 1-2 Ptr (x14) și Ap (x52). Statistică preluată din Exegetical Guide: 2 Petrus 3, 13 (NA 27) „Libronix Digital Library System v. 3.0”. Vezi și Thomas NEWBERRY, George RICKER BERRY, *The Interlinear Literal Translation of the Greek New Testament*, WA: Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004.

¹³⁷ B. FRIBERG, T. FRIBERG, N.F. MILLER, *Analytical Lexicon of the Greek New Testament...*, p. 288.

și pentru a descrie locul unde Dumnezeu locuiește, numit de psalmist «cerul cel sfânt al Lui» (*Ps* 19, 7), răsplătirea celor neprihăniți (*Mt* 5, 12; *1 Ptr* 1, 4). Cerurile în Vechiul Testament se referă metonimic la Dumnezeu Însuși (*Is* 37, 16; *Dn* 4, 28), utilizat însă cu același sens și în Noul Testament (*Mt* 21, 25; *Mc* 11, 30; *In* 3, 27), respectiv Împărăția Cerurilor, asemănată cu Împărăția lui Dumnezeu (*Mt* 19, 23-24). În textul de la *2 Co* 12, 2, Sf.Ap. Pavel a fost răpit «până la al treilea cer», adică locul unde cei neprihăniți vor petrece alături de Domnul, având cale liberă către pomul vieții (*Ap* 2, 7). Nu în ultimul rând, «οὐρανοί», cu derivatele: «ἐπουράνιος» (ceresc), «οὐρανόθεν» (ceea ce este din cer); «μεσουράνημα» (mijlocul cerurilor), poate însemna și *ultimul cer* (*Evr* 11, 16) care se referă la un rai mai adânc, sau la cetatea sfântă, la noul Ierusalim (*Ap* 21, 2¹³⁸). Ca valoare adjectivală, «οὐράνιος» se mai folosește în Evangheliile pentru a face referire la Tatăl (*Mt* 15, 13) sau la sfinții îngeri (*Lc* 2, 13), iar ca adverb, «οὐρανόθεν» este folosit pentru a sublinia caracterul extramundan al unui lucru (*FA* 14, 17; 26, 13¹³⁹).

Dincolo de toate aceste aplicații, pentru a reuși să înțelegem și mai bine acest «οὐρανοῦς», devine imperativ să așezăm în ecuație și dimensiunile lui social-culturale în contextul lumii antice. Aici, ceea ce-l stăpâna pe om, sau ceea ce se află în spatele tuturor acțiunilor sale era tocmai această lume cerească. În schimbul de experiență cu alte popoare și culturi, cât și datorită efectelor persecuției și a suferinței îndelungate, «οἱ οὐρανοί» a cunoscut o explozie etimologică, cadrând o întregă suită de ocurențe și semnificații (călătorii vizionare cerești, experiențe extatice, funcții soteriologice ale „cerescului” de dincolo de el, remitologizări, dar însă și mult scepticism). Dincolo de toate aceste elemente speculative, episodul Botezului lui Hristos este un element-cheie: cerurile «οἱ οὐρανοί» se deschid deasupra Mântuitorului Iisus, iar Tatăl mărturisește despre El. Aici așteptările profetilor întâlnesc sfârșitul (*Is* 63, 19), de acum înainte fiind pusă în mișcare, în Persoana lui Iisus Hristos, binecuvântarea eshatologică. El nu mai este doar ușa sau calea către «ceruri», ci Cerul Însuși (*In* 1, 51¹⁴⁰). Din acest motiv, experiența Împărăției Cerurilor este posibilă încă de pe pământ, pregustând-o în avans, urmând ca împlinirea ei să aibă loc după Parusie. Ținta la care trimite Sf.Ap. Petru este descoperită de adjectivele «...noi, nou...» («...καινοῦς,

¹³⁸ Spiros ZODHIATES, Warren Baker, George HADJANTONIOU, *The Complete Word Study Dictionary. New Testament*, AMG Publishers, Chattanooga, 1993, § 3772; James SWANSON, *A Dictionary of Biblical Languages. Greek New Testament*, vol. 5, Logos Research Systems, Inc., 2001, p. 497; Alfred E. TUGGY, *Lexico Grieco-Español del Nuevo Testamento*, Editorial Mundo Hispano, El Paso, Texas, 1996, pp. 699-700; Hermann CREMERS, *Biblisches Theologisches Wörterbuch des Neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart, 1923, pp. 825-829.

¹³⁹ W.E. VINE, *Vine's Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, vol. 2, Fleming H. Revell, Grand Rapids, 1981, pp. 208-209.

¹⁴⁰ U. SCHOENBORN, «Οὐρανός, οὐ, ὁ ouranos Himmel», în: Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band 2, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1981, pp. 1329-1334.

καὶνῶν...»), exprimând calitatea a ceea ce va fi ca expresie a înlocuirii celor vechi. Cerurile și pământul de acum sunt încă sub blestemul păcatului lui Adam, de aceea textul de față anunță un nou început, «ceruri noi și un pământ nou», nestricăcioase, dincolo de orice proiecție imaginativ umană¹⁴¹, unde Dumnezeu Însuși va viețui («κατοικεῖ») cu sfinții Săi întru neprihănire. Acesta este sensul prim pe care Petru îl conferă lui «οὐρανοῦς», acela de restaurare, de recreare în Hristos¹⁴²; așteptând («προσδοκάω») un sfârșit și o înnoire radicală, dincolo de toate celelalte dimensiuni mai mult sau mai puțin speculative pe care le îmbracă termenul, după cum am văzut.

Pentru a putea înțelege și mai bine ceea ce va constitui inaugurarea Parusiei, nu este de ajuns doar să înțelegem inflexiunile literar-teologice ale expresiei «καινοὺς οὐρανοῦς», ci trebuie să pătrundem semnificațiile lui «...γῆν καινῶν...»¹⁴³. Pământul «γῆν», ca locuință a Bisericii luptătoare, ca regiune sau ca teren natal (FA 7, 3), ca suprafață terestră (Mt 10, 29¹⁴⁴), conform învățaturii Sf.Ap. Petru, va arde sub impulsul focului curățitor, după ce Hristos va judeca lumea¹⁴⁵. Cum se va produce aceasta nu știm¹⁴⁶, însă un lucru este sigur: noua

¹⁴¹ Kenneth. S. WUEST, „Second Peter in the Greek New Testament”, în: Kenneth. S. WUEST (ed.), *Wuest's Word Studies in the Greek New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1970, p. 74.

¹⁴² Primii exegeți s-au întrebat despre modul în care Dumnezeu va aduce fizic aceste două realități la îndeplinire, astfel au luat naștere întrebări ca: oare Petru învață că cerurile și pământul vor fi distruse și în locul lor Dumnezeu va recrea ceva ca totul nou, sau Dumnezeu va purifica numai vechea creație restaurată? Primul punct de vedere a fost exprimat de interpreți ca Sf. Iustin Martirul și Filozoful și Minucius Felix; de partea cealaltă se află Sf. Irineu de Lyon și Fer. Origen. Vezi Thomas R. SCHREINER, *1, 2 Peter, Jude*, coll. *The New American Commentary* 37, B & H Publishing Group, 2003, p. 392.

¹⁴³ Sensul de „nou” poate fi exprimat cu ajutorul a două substantive grecești: νέος și καινός; primul se referă la noutate în relație de interdependență temporală (tânăr, recent); pe când καινός înseamnă nou în relație cu tipul, cu forma (proaspăt, neuzat). Noul Testament folosește de cele mai multe ori καινός pentru a face referire la «noua Lege» (Lc 22, 20); «noua învățătură a lui Iisus» (Mc 1, 27); «limbi noi» (Mc 16, 17); la «noua poruncă a lui Iisus» (In 13, 34); la «noua făptură în Hristos» (2 Co 5, 17); la noul nume și la cântarea cea nouă din ceruri (Ap 2, 17; 5, 9); etc. Vezi N. HILLYER, *1 and 2 Peter, Jude...*, p. 221; I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1986, pp. 805-807; Ioannis KARAVIDOPOULOS, *Evangelhia după Marcu*, trad. de Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, pp. 72. 385; André SCRIMA, *Comentariu integral la Evangelhia după Ioan*, trad. de Monica Broșteanu, Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2008, pp. 202-203; Theodor ZAHN, *Der zweite Brief des Paulus an die Korinther*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1918, pp. 261-263; Daniel MIHOC, *Epistolele Apocalipsei. Introducere, traducere și comentariu*, Ed. Teofania, Sibiu, 2003, pp. 76-79.

¹⁴⁴ F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 196.

¹⁴⁵ P. FLORENSKI, *Stălpul și Temelia Adevărului...*, p. 145.

¹⁴⁶ A. Kalomiros afirmă totuși că în icoana Judecării de Apoi putem observa un râu de foc care țâșnește spre noi din tronul lui Hristos, care «curge din Eden ca să ude raiul» (Fc 2, 10) și care nu este altceva decât râul harului lui Dumnezeu, revărsarea iubirii Lui către creaturile Sale.

creație nu va fi caracterizată de promisiunea prosperității, precum ne sugerează *Talmudul* și întreaga lume islamică, ci, mai degrabă, de o dreptate incoruptibilă, semn al teocrației absolute (Mt 5, 6¹⁴⁷). Scopul acestei conflagrații (vv. 10-13) nu este acela de a distruge universul, ci, mai degrabă, curățirea lumii păcătoase în care trăim pentru a înlătura tot ceea ce a devenit stricăcios în creație, punând astfel bazele unei noi dimensiuni¹⁴⁸. Desigur, această re-creație trimite către o perspectivă eshatologică; o simplă privire de ansamblu dezvăluie faptul că, pe durata epistolei, adjectivul αἰώνιος completează substantivul ἡ βασιλεία, αἰώνιος fiind un termen-cheie al Scripturilor care exprimă: eternitatea lui Dumnezeu și domeniul ei de aplicabilitate, promițând arvuna mântuirii eshatologice, punctând perspectiva veșniciei fără început¹⁴⁹. Beda Venerabilul leagă această proiecție de concluzia imediat următoare a textului: «în care viețuiește dreptatea», ca răsplată a efortului depus¹⁵⁰.

Expresia «κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ» («potrivit făgăduinței Lui») este mobilul celor exprimate mai sus, este ancora cea tare de care se agață toată nădejdea noastră. Acest «ἐπάγγελμα»¹⁵¹ este un substantiv folosit în acuzativ doar

Așadar, iubirea este foc, iubirea este izvorul focului (*Scara Raiului*, XXX. 18). Însă acest foc îi mistuie pe toți care nu sunt foc ei înșiși, dar îi face strălucitori pe cei ce sunt foc în ei înșiși. Conform lui A. Kalomiros, expresia focului, care, de fapt, este expresia dumnezeirii, definește iubirea lui Dumnezeu care recreează lumea, curățind-o de orice păcat, tocmai pentru aceasta nici desfrânații, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici stricații de tot felul, nici sodomii, nici hoții, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii (1 Co 6, 9-10) nu vor putea moșteni acest «γῆν καινήν», pentru că nu pot suferi această iubire arzătoare a lui Hristos și nicidecum nu pot sta în proximitatea ei. Vezi A. KALOMIROS, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului...*, pp. 91-92.

¹⁴⁷ Ceslas SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre*, coll. *Sources Bibliques*, J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris, 1966, p. 260.

¹⁴⁸ Corneliu CONSTANTINEANU, Marius UNGUR, „The New Heavens and New Earth: Explorations in Biblical Eschatology”, în: *Plēroma*, XII (2010), 2, p. 59.

¹⁴⁹ Karin SONNLEITNER, *Die Eschatologie des 2 Petrusbriefes*, Dissertation aus Evangelischer Theologie zur Erlangung des Doktorgrades an der Fakultät der Evangelischen Theologie der Universität Wien, Wien, 2008, p. 132.

¹⁵⁰ BEDE THE VENERABLE, *Commentary on the Seven Catholic Epistles*, Cistercian Publications, Kalamazoo, 1985, p. 151.

¹⁵¹ Acest acuzativ «ἐπάγγελμα» are sensul general de „declarație”, precum se poate observa și în scrierile lui Homer. Însă în cazul lui Platon, cuvântul «πόλεμον ἐπαγγέλλειν» este folosit pentru a promite război cuiva. În *Istoria* lui Tucidide (V, 47; VII, 17) termenul este folosit atunci când conducătorii statului se adresează la imperativ supușilor lor, iar în Aeschines, «ἐπαγγέλια» devine termenul tehnic folosit pentru „lege” (în declararea unei plângeri împotriva cuiva) sau, pur și simplu, pentru a orchestra judecata. Pe lângă aceste succinte exemple, în gândirea elină termenul se mai referă și la promisiunile făcute de om către divinitate, însă niciodată invers. În gândirea iudaică, deci și veterotestamentară, termenul nu își găsește locul, acesta nu are rădăcini întinse în istoria poporului iudeu, el este articulat de abia în scrierile Sfântului Pavel, care vede întreaga istorie a Vechiului Testament de pe punctul de promisiune. Iar pe de altă parte, «ἐπαγγέλια», pentru „Apostolul neamurilor”, este un sinonim fidel al lui

în această epistolă (x 2) și doar de către Sf.Ap. Petru, reprezentând, așadar, o nuanță a originalității petrine¹⁵². Alți autori nouotestamentari folosesc fie nominalul «ἐπαγγελία» (*FA* 2, 39; *Rm* 4, 13-14), fie genitivul «ἐπαγγελίας» (*FA* 7, 17; *Rm* 9, 8; *Ef* 2, 12; *Evr* 4, 1). Promisiunea care ni se amintește aici invocă realitatea cerurilor și a pământului nou bazată pe profețiile lui *Is* 65, 17, 22, care se mai pot regăsi și-n literatura apocaliptică iudaică (*Cartea Jubileelor* 1, 29; *I Enoh* 45, 4-5; *Apocalipsa lui Baruh* 32, 6; *Apocalipsa lui Ilie* 3, 98¹⁵³). În toate cele situații în care apare (vv. 4, 9, 13), Sf.Ap. Petru alege să insereze contextul Parusiei, iar promisiunea¹⁵⁴ este cuprinsă în datele istoriei mântuirii, de la facearea cerurilor și a pământului (*Fc* 1, 1) și până la sfârșitul timpurilor, când Dumnezeu va recapitula creația în Hristos prin focul curățitor¹⁵⁵. Ultima promisiune ne este dată în *Ap* 21, 1 și este una foarte clară: *vechiul* este îndepărtat de intervenția lui Dumnezeu, iar *noul* face parte din planul lui Dumnezeu¹⁵⁶. Pentru cel din urmă pilon al versetului «ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ» este necesară o abordare mult mai minuțioasă, care se va regăsi în următorul subcapitol.

Noțiunea de δικαιοσύνη în limbajul biblic. O scurtă incursiune filologică, exegetică și teologică

Substantivul «δική», care a generat o bogată familie de cuvinte, însemnând «înțelepciune, instrucțiuni», având fundamentul pe un teren religios, este un element superior al cosmosului, izvorât din Dumnezeu și aflat la baza relațiilor interumane¹⁵⁷. Substantivul «δικαιοσύνη» («dreptate, justiție») este compus

«εὐαγγέλιον», transliterarea ebraicului *יְשׁוּעָה*, care înseamnă «vești bune», sau «răsplată pentru veștile bune» (*2 Rg* 4, 10; 18, 20). De aceea, intenția lui Petru trebuie înțeleasă în contextul scrierilor Sfântului Pavel (*Rm* 4, 21; *Ga* 3, 19; *Evr* 10, 23) din care se inspiră. Friedrich SCHNIEWIND, „ἐπαγγέλλω, ἐπαγγελία, ἐπάγγελμα, προεπαγγέλλομαι”, în: Gerhard KITTEL, G.W. BROMILEY, Gerhard FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, 1965, pp. 576-581.

¹⁵² Tot varianta la acuzativ o folosește și Sfântul Luca (24, 49), dar și Sfântul Pavel (*Ga* 3, 14; *Rm* 4, 16), însă folosind termenul de «ἐπαγγελίαν», respectiv «εὐαγγέλιον» (*Ef* 1, 13). Singur, Sf.Ap. Ioan schimbă registrul narativ, lucrând cu verbul (indicativ aorist) «ἐπηγγείλατο» (*I In* 2, 25) pentru a lămuri aceeași realitate.

¹⁵³ R.J. BAUCKHAM, *Jude, 2 Peter...*, p. 325.

¹⁵⁴ Această promisiune a ținut în viață de-a lungul istoriei creștinismului multe dintre Bisericiile locale, comunități mici păstorite de oameni mai puțin duhovnicești, înconjurate de violență și de o foame adâncă de Hristos. Vezi Fred B. CRADDOCK, *First and Second Peter and Jude*, coll. *Westminster Bible Companion*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995, p. 122.

¹⁵⁵ S.J. KISTEMAKER, *Exposition of Peter, and Jude...*, p. 339; M. HENRY, *Comentario de la Biblia. En un Tomo*, Editorial Unilit, Miami, 1999, p. 1024.

¹⁵⁶ Paul A. CEDAR, *James, 1, 2 Peter, Jude*, coll. *The Preacher's Commentary* 34, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1984, p. 236.

¹⁵⁷ H. SEEBASS, „Justicia”, în: Lothar COENEN, Erich BEYREUTHER, Hans BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*, vol. 2, Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera, Ediciones Sigueme, Salamanca, ³1990, p. 404.

din rădăcina «δικαι-οσύνη», împrumutând valențele deja amintite, dar cunoscând și alte derivate: «δικαι-όσυνος» («gardianul dreptății»); «δικαι-όφανής» («având doar o aparență a dreptății»); «δικαιο-δοτέω» («a face dreptate»); «δικαιο-λογέω» («a susține legea, a pleda pentru cauza sa¹⁵⁸») etc. Sensurile termenului erau: a face dreptate, a împlini legea; în plan secund, a menține dreptatea sau a porunci în vederea obținerii ei; iar în plan terț, a pedepsi, a declara o sentință¹⁵⁹. Ca justiție, «δικαιοσύνη» este înțeles de Clement Alexandrinul drept vârf al virtuților cardinale, iar ca justiție a lui Dumnezeu este văzut de Sf. Grigorie al Nyssei drept element ontologic al făpturii umane. Ca dreptate, Hristos este paradigma prin excelență întru Care cei păcătoși își găesc îndreptarea. Pentru om, în general, «δικαιοσύνη» ține de dimensiunea lui firească sau de cunoștințele obținute printr-o filozofie înaltă, respectiv prin intermediul Legii. Îndreptare dobândită prin har cu ajutorul credinței, cum este cazul lui Avraam, sau prin botez, sau prin teamă față de Dumnezeu, sau prin inițierea convertirii inimii și a minții, respectiv prin analogie cu viața viitoare¹⁶⁰. Cercetătorii interpretează «δικαίω», «δικαίωσις», respectiv «δικαιοσύνη», în contextul imediat următor al unei îndreptări legale, juridice, creștinii fiind restaurați prin jertfa Mântuitorului Hristos, deși pare că Sf.Ap. Pavel uzează de termenul acesta în contextul Legământului dintre Dumnezeu și poporul Său, și nu în cel al unor proceduri legale (Rm 3, 24; 4, 25). Aceștia recunosc că este dificil a traduce în orice altă limbă expresia: «a fi în relație dreaptă cu cineva, ceva», cu toate că, de cele mai multe ori, echivalentul cel mai onest este: «a fi în relații cordiale cu celălalt, precum trebuie să și fie¹⁶¹». Așadar, înțelesul etimologic de bază al lui «δικαιοσύνη» este cel de dreptate, deși prezintă o arie semantică largă: în gândirea iudaică, termenul se referă la *darul salvării*, în contrast cu cea elină, care cunoaște sensuri ca „legal, corect, onest”. În mai multe pasaje noutestamentare, ambele gândiri prezentate vor influența istoria resemnificării lui «δικαιοσύνη»¹⁶².

În Vechiul Testament, registrul semantic al lui «δικαίος» intră în strânsă legătură cu rădăcina קָדַשׁ («a face dreptate, a pune lucrurile în ordine¹⁶³»), care

¹⁵⁸ Anatole BAILLY, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1901, p. 217.

¹⁵⁹ H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, p. 429; A.E. TUGGY, *Lexico Grieco-Español del Nuevo Testamento...*, p. 245.

¹⁶⁰ G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon...*, pp. 369-370.

¹⁶¹ Johannes P. LOUWET al., *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, 2nd 1989, p. 451.

¹⁶² K. KERTELGE, „δικαιοσύνη, ης, ή – dikaiosynē Gerechtigkeit”, în: Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, band 1, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1992, pp. 785-786; Herman CREMER, Julius KÖGEL, *Biblisches-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch*, Verlag Friedrich Andreas Perthes, Stuttgart, 1923, p. 311.

¹⁶³ Francis BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1907.

în ediția Kittel¹⁶⁴ se regăsește de 504 ori, ocurența termenului fiind mai scăzută cu zece procente¹⁶⁵ în Ralphs LXX¹⁶⁶. Această judecată exercitată de foruri competente nu avea ca ultim scop condamnarea, ci, mai degrabă, îndreptarea, întocmai precum David cere judecată de la Dumnezeu (*Ps.* 25, 1), ceea ce înseamnă că judecata restabilește echilibrul comunității¹⁶⁷. În istoria lui Israel, regele era cel investit cu judecarea comportamentelor sociale (*2 Rg*14, 1-20; 15, 1-6; *2 Par*19, 5-7; *Ps*71, 1-2¹⁶⁸), în toate celelalte situații iudeii își îndreptau deprecațiile spre YHWH – ultima bornă în materie de judecată¹⁶⁹. Derivatele verbului צדק sunt: *Hiph'il*, *Qal*, *Pi'el*, *Niph'al*, *Hithpa'el*. *Hiph'il* este sinonimul lui «δικαιουν», iar sensul lui de bază este accentuarea nevinovăției, a dreptății, în ambele cazuri omul este declarat a fi drept din pricina faptelor sale (*Iov* 27, 5; *Is* 53, 11; *Dn*12, 3). Așadar, *hiph'il* reprezintă restaurarea comunității sau a relațiilor din perspectiva Legământului, îmbrăcând astfel o dimensiune etică. *Qal* se traduce prin „a fi drept” în logică civică sau juridică, sau în ambele sensuri. *Pi'el* numără patru ocurențe (*Ir* 3, 11; *Iz* 16, 51-52; *Iov* 32, 2, 32-33), toate demonstrând existența reală a dreptății. *Niph'al* se regăsește doar în *Dn* 8, 14, însemnând, fără îndoială, acțiunea prin care se restabilește ordinea întocmită de Dumnezeu Însuși. În cele din urmă, *hithpa'el* (*Fc* 44, 16) este sinonimul cazului *pi'el*, arătând împlinirea dreptății din perspectivele etică și juridică¹⁷⁰. În concordanță

¹⁶⁴ Rudolf KITTEL, *Biblia Hebraica*, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1909.

¹⁶⁵ J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 20, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 18.

¹⁶⁶ Alfred RAHLFS, Robert HANHART, *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.

¹⁶⁷ W.F. LOFTHOUSE, „The Righteousness of God”, în: *The Expository Times*, L (1939), pp. 341-345.

¹⁶⁸ C. VARGA, „Teologia și exegeza episodului «Schimbarea la Față» (varianta lucanică): Τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ sau anticiparea eshatonului”, în: *Altarul Banatului*, S.N. XXIV (2013), 7-9, p. 84.

¹⁶⁹ Henri CAZELLES, „A Propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament”, în: *Revue biblique*, LVIII (1951), 2, p. 169. Ca Rege al poporului ales, YHWH este Cel care guvernează istoria, intervenind în momentele de cotitură (*Ios* 1, 9; 2, 24; 3, 7; 6, 20 etc.) prin profeții și mesagerii Săi (*Is* 1, 18; 25, 6-7; 40, 4-5; *Ir* 6, 16-19; 15, 19; *Iz* 33, 2-20; 37, 9; *Mal* 3, 1). Ca Judecător (*Ps* 95, 10-13), YHWH inspiră scrierile Vechiului Legământ de responsabilitatea distribuirii unei dreptăți sociale echivalente cu gravitatea faptei. Vezi Leo G. PERDUE, *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001, p. 243; Aubrey JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, University of Wales Press, Cardiff, 1967, pp. 6-7; Gerhard Von RAD, *Old Testament Theology*, vol. 1, SCM Press Ltd, London, 1975, p. 372; Edmond JACOB, *Théologie de L'Ancien Testament*, Delachaux & Niestle, Neuchatel, Paris, 1955, pp. 75-82.

¹⁷⁰ J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul...*, pp. 18-21; R. Laird HARRIS, Gleason L. ARCHER, Bruce K. WALTKE, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1980, pp. 947-949; Martin H. MANSER, Alister E. McGRATH, Donald J. WISEMAN, *Zondervan Dictionary of Bible Themes*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1999, § 1270; James SWANSON, *A Dictionary of Biblical Language. Hebrew (Old Testament)*, Logos

cu verbele de mai sus intră și substantivul צֶדֶק *sedeq*, יְדִיּוּת *sedāqāh* (dreptate, justețe), purtând în esență aceeași semnificație¹⁷¹. Prin urmare, conceptul „dreptate” sau „îndreptare” în Vechiul Testament este concentrat în termeni ca: obiecte, om, Dumnezeu, luând valoare hotărâtoare în iconomia faptelor noastre. Omul îndreptat este acela care se supune legii (*Lv* 19, 36¹⁷²), este acela care împlinește Legământul, pentru că noțiunile de conștiință, închinare, justiție, lege, relații sociale, naționalitate, toate se cuprind în acest concept¹⁷³.

În literatura greacă, «δικαιος, δικαίωμα» erau folosite pentru a descrie noțiunea de dreptate, de dreaptă conduită sau de dreaptă judecată¹⁷⁴, iar adjectivul sublinia îndatoririle legale, sociale și religioase¹⁷⁵. În filosofia lui Theognis, conceptul nu îmbracă doar o dimensiune judiciară, ci definește comportamentul adecvat al unui cetățean în cadrul relațiilor interumane, fiindcă dreptatea cuprinde toate virtuțile¹⁷⁶. În timpurile lui Aristotel, dreptatea, într-un sens restrâns și într-un altul mai largit (împlinirea tuturor îndatoririlor sociale), se manifesta complementar, chiar dacă, cu timpul, a fost dominată de latura judiciară. În *Republica* lui Platon este descrisă pentru prima dată dreptatea ca o calitate a sufletului, în logica acesteia fiecare cetățean contribuind la edificarea unei societăți stabile¹⁷⁷. Este cunoscut faptul că în centrul vieții sociale grecești (sec. VIII-IV î.Hr.) se afla ideea de dreptate, cale, ceea ce este drept «δίκη»¹⁷⁸ în viața politică, etică și religioasă. Pentru Hesiod și pentru Solon, legea sau dreapta conduită nu este o invenție a omului la care ceilalți sunt forțați să adere, ci este de proveniență divină. Cu timpul, accentul se va muta de la instanța de judecată divină, ce

Research Systems, Oak Harbor, ²2001, §§ 9149-9151.

¹⁷¹ James Hardy ROPES, „«Righteousness» and «The Righteousness of God» in the Old Testament and in St. Paul”, în: *Journal of Biblical Literature*, XXII (1903), 2, p. 215.

¹⁷² Norman H. SNAITH, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, The Westminster Press, Philadelphia, 1946, p. 73; C.H. DODD, *The Bible and the Greeks*, Hodder & Stoughton, London, 1954, pp. 44-45.

¹⁷³ J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul...*, pp. 38-43. Lynonneth, în schimb, vine cu o contribuție importantă, arătând că δικαιοσύνη este o traducere a cuvântului ebraic יְדִיּוּת *sedāqāh*, care înseamnă lucrarea lui Dumnezeu prin intermediul căreia se împlinește sau se statornicește mântuirea omului. Vezi Stanislao LYNONNETT, „La soteriologie paulienne”, în: *Introduction à la Bible 2*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1981, p. 840.

¹⁷⁴ H. BALZ, G. SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, pp. 334-335.

¹⁷⁵ James Hope MOULTON, George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Hodder and Stoughton Limited, London, 1914, pp. 162-163; H. CREMERS, J. KÖGEL, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch des Neutestamentlichen Griechisch...*, pp. 296-303.

¹⁷⁶ E. HARRISON, *Studies in Theognis together with a Text of the Poems*, Cambridge University Press, Cambridge, 1902, p. 7.

¹⁷⁷ J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul...*, p. 49.

¹⁷⁸ F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament...*, p. 250.

pedepsește din exterior, pe forurile competente ale imanentului, precum observăm în Heraclit, statornicindu-se legea universală a cosmosului¹⁷⁹.

În Noul Testament, «δικαιοσύνη» se referă, în general, la judecata lui Dumnezeu exercitată prin Iisus Hristos la Parusie (*FA* 17, 31; *Ap* 19, 11), respectiv la domnia lui Dumnezeu în mijlocul Bisericii (*2 Ptr*1, 1). În textul din *Mt* 3, 15¹⁸⁰ indică faptul că Iisus se gândește mai degrabă la ceva specific numai Lui și Sfântului Ioan decât la un principiu general de genul: Dumnezeu are nevoie ca El să fie botezat de Ioan. În toate celelalte cazuri în Evanghelie, «δικαιοσύνη» indică o înțelegere de bază a conduitei pe care Dumnezeu o așteaptă de la poporul Său¹⁸¹. În episodul Botezului Său, Iisus, prin utilizarea lui «δικαιοσύνη», este prezentat de Evanghelist ca îndeplinind conduita necesară prin care devine plăcut Tatălui. Sf.Ev. Luca, în *FA* 10, 35¹⁸², vorbind despre faptele bune prin care neamurile devin plăcute înaintea lui Dumnezeu, exprimă această realitate prin construcția «ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην», atenționând însă că «a lucra ceea ce este drept» nu este suficient pentru mântuire¹⁸³. Această construcție, potrivit teologiei Dreptului Judecător, seamănă izbitor cu cea din *Rm* 2, 10-11¹⁸⁴. Aici Sf.Ap. Petru își începe discursul lăsând să se înțeleagă faptul că, în ultimele zile, Dumnezeu i-a descoperit un adevăr mai vechi: în fața Creatorului, omul interior primează în fața celui exterior, găsinu-și astfel îndreptarea în Hristos. Adică, dacă cineva primește drept călăuză voia lui Dumnezeu și ascultă de poruncile Sale, restaurarea sa nu mai ține cont de origini¹⁸⁵. Prin urmare, din ceea ce auto-

¹⁷⁹ Gottlob SCHRENK, Gottfried QUELL, „Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιοῶ, δικαίωμα, δικαίωσις, δικαιοκρισία”, în: G. KITTEL, G.W. BROMILEY, G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, pp. 178-179.

¹⁸⁰ «Și răspunzând Iisus, i-a zis: Lasă acum, că astfel se cuvine ca noi să-mplănim toată dreptatea. Atunci L-a lăsat (ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἄφες ἄρτι, οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. τότε ἀφίησον αὐτόν)» (ediția ἸAnania 2009; NA²⁷).

¹⁸¹ R.T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 2007, pp. 117-118; Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, coll. *Das Neue Testament Deutsch*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1977, pp. 28-29. U. Luz pune o întrebare fundamentală aici: dreptatea mateiană înseamnă o datorie de conștiință pe care fiecare om trebuie să o îndeplinească, sau doar acea jurisdicție veterotestamentară instrumentată în baza sfințeniei Legii? Vezi Ulrich LUZ, *El Evangelio Segun San Mateo. Mt 1-7*, vol. 1, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1993, p. 208.

¹⁸² «Ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face ceea ce este drept este primit de El (ἀλλ' ἐν παντί ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτόν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν)».

¹⁸³ G. SCHRENK, G. QUELL, „Δίκη, δίκαιος, δικαιοσύνη...”, p. 199; Horatio B. HACKETT, *A Commentary on the Original Text of the Acts of the Apostles*, Gould and Lincoln, Boston, 1867, p. 183.

¹⁸⁴ Luke Timothy JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, coll. *Sacra Pagina Series 5*, The Liturgical Press, Collegeville, 1992, p. 191; I. Howard MARSHALL, *Faptele Apostolilor*, trad. de Lăcrămioara Novac, Ed. Scriptum, Oradea, 2009, p. 202.

¹⁸⁵ Alfred WIKENHAUSER, *Los Hechos de los Apóstoles*, coll. *Biblioteca Herder. Sección de*

rul ne prezintă în acest text, două sunt cerințele de bază pentru ca un om să fie îndreptat în Hristos: să se teamă de Dumnezeu și să practice dreptatea de tot felul¹⁸⁶. Apostolul Ioan, spre deosebire de ceilalți, vorbește despre o δικαιοσύνη nedespărțită de dreptatea lui Hristos, de fiecare dată oferind substantivului implicații hristologice. Conform textului din *In* 16, 8¹⁸⁷, termenul nostru este intercalat între păcat și judecată, formând o triadă cu centrul într-un plan eshatologic, când Iisus va reveni pentru a judeca lumea atât pentru păcatele ei, cât și pentru că nu a recunoscut dreptatea lui Iisus de a Se fi declarat pe Sine Fiul lui Dumnezeu¹⁸⁸. Dreptatea este menționată doar aici și intră-n strânsă legătură cu promisiunea din 16, 10, iar celelalte ocurențe din *1 Ioan* 2, 29; 3, 7 se referă simplu la o conduită dreaptă și morală, implicând îndreptarea întru Hristos, respectiv justificarea¹⁸⁹. Sf.Ap. Iacov vorbește în textul său din 1, 20¹⁹⁰ despre omul care săvârșește dreptatea ca parte activă a dreptății lui Dumnezeu, în cazul acesta, termenul δικαιοσύνη trebuie înțeles ca sinonim al lui τὸ δίκαιον («acțiune dreaptă»). Reversul este «ἐργάζεσθαι ἀγάζεσθαι» («lucrează păcatul»), iar întreaga frază condamnă mânia ca o piedică în calea dreptății și a lucrării ei¹⁹¹. Sf.Ap. Pavel vorbește despre ungera lui Hristos de către Tatăl ca recompensă pentru viața Lui cea dreaptă (*Evr* 1, 9¹⁹²). Ungerea, de fapt, spune Pr. S. Tofană¹⁹³, sugerează

Sagrada Escritura 96, Editorial Herder, Barcelona, 1973, p. 179.

¹⁸⁶ C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, coll. *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, T & T Clark, Edinburgh, 1994, p. 519.

¹⁸⁷ «Și El, odată venit, va vădi lumea de păcat și de dreptate și de judecată (καὶ ἔλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως)».

¹⁸⁸ †BARTOLOMEU VALERIU ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură...*, p. 1576, n. c.

¹⁸⁹ J. Ramsey MICHAELS, *The Gospel of John*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 2007, pp. 833-834. Textul din *1 In* 2, 29 începe cu o lungă expunere a conexiunii fundamentale dintre cunoașterea lui Dumnezeu și săvârșirea dreptății (2, 29-3, 10), oferind astfel bazele diferențierii fiilor lui Dumnezeu de fiii diavolului. Diferențierea se bazează exclusiv pe «lucrarea dreptății» sau pe refuzul lucrării acesteia: «Dacă știți că este drept, cunoașteți că oricine face dreptate este născut din El». Vezi Colin G. KRUSE, *The Letters of John*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, p. 113; Brooke Foss WESTCOTT, *The Epistles of St. John: The Greek Text with Notes and Essays*, Macmillan and Co., Cambridge, 1892, pp. 82-84.

¹⁹⁰ «...căci mânia omului nu lucrează dreptatea lui Dumnezeu (ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται)».

¹⁹¹ James Hardy ROPES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, coll. *The International Critical Commentary*, T & T Clark, Edinburgh, 1916, pp. 169-170; Mark Edward TAYLOR, *A Text-Linguistic Investigation into the Discourse Structure of James*, coll. *Library of New Testament Studies* 311, T & T Clark International, London, 2006, pp. 50-51; Sophie LAWS, *The Epistle of James*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London, 1980, p. 81.

¹⁹² «Iubit-ai dreptatea și ai urât fărâdelegea; de aceea Te-a uns pe Tine Dumnezeu, Dumnezeu Tău, cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe prietenii Tăi (ἡγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεὸς ὁ θεὸς σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου)».

rează o transformare interioară, servind ca acțiune a Duhului Sfânt, sugerându-ni-se astfel dumnezeirea Fiului. Aici, δικαιούνη este direct corelat cu problema credinței (11, 7), în afara acestui spectru, nu prezintă alte conotații teologice¹⁹⁴.

În teologia paulină, termenul cunoaște diverse nuanțări¹⁹⁵. În predica sa despre dreptate și îndreptarea adusă de Hristos, Sf.Ap. Pavel enumeră referințe vechitamentare, însă, mai presus de acestea, aduce în discuție pe cele nouetamentare. Pentru Pavel, dreptatea lui Dumnezeu este mijlocul prin care El Se comunică oamenilor, făcându-i pe aceștia părtași firii Sale divine, prin credință statornicind comuniunea cu aceștia¹⁹⁶. Un înțeles deosebit al substantivului este identificat atunci când Pavel afirmă că dreptatea este rezultatul unei afirmații a lui Dumnezeu. În *Rm* 4, 9-12¹⁹⁷, îndreptarea lui Avraam apare într-o nouă lumină; în virtutea credinței sale, el nu este doar tatăl copiilor săi, ci este tatăl tuturor credincioșilor¹⁹⁸. Credința care i-a fost atribuită prin intermediul

¹⁹³ Pr. Stelian TOFANĂ, *Iisus Hristos – Arhiereu Veșnic după Epistola către Evrei*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, pp. 134-135.

¹⁹⁴ Paul ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, coll. *The New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 124.

¹⁹⁵ Ținând cont că Sfântul Pavel folosește frecvent versiunea LXX a Bibliei ebraice în scrierile sale, trebuie să așezăm în ecuație și importanța conceptelor corespondente. Spre exemplu, în engleză, cuvântul δικαιούνη este tradus fie prin „justificare”, fie prin „dreptate”, uneori acești termeni putând avea aceleași conotații, alteori nu, de aceea în efortul interpretării se nasc unele probleme filologice. Vezi Daniel G. REID, *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 313.

¹⁹⁶ H. SEEBASS, „Justicia”, p. 408.

¹⁹⁷ «Acum, fericirea aceasta este ea numai pentru cei tăiați împrejur, sau și pentru cei netăiați împrejur? Căci zicem: *I s-a socotit lui Avraam credința ca dreptate*. Cum însă i s-a socotit? Când era tăiat împrejur, sau când era netăiat împrejur? Nu când era tăiat împrejur, ci când era netăiat împrejur. Iar semnul tăierii-împrejur l-a primit ca pe o pecete a *dreptății* pentru credința lui din vremea netăierii împrejur, ca să fie el părinte al tuturor celor ce cred pe durata netăierii-împrejur, pentru ca și acestora să le fie socotită ca *dreptate*, și părinte al celor tăiați împrejur; dar nu numai al celor ce doar sunt tăiați împrejur, ci și al celor ce umblă pe urmele credinței pe care o avea părintele nostru Avraam la vremea când era netăiat împrejur (Ὁμακαρισμός οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γάρ· ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. Πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὅτι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι [καὶ] αὐτοῖς [τὴν] δικαιοσύνην, καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχουσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ).

¹⁹⁸ W. ROBERTSON NICOLL, *The Expositor's Greek Testament*, vol. 2, George H. Doran Company, New York, 1910, pp. 616-617; George Arthur BUTTRICK, Nolan B. HARMON, *The Interpreter's Bible*, vol. 9, Abingdon Cokesbury Press, New York, 1954, pp. 442-444; Otto MICHEL, *Der Brief an die Römer*, coll. *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament* 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, p. 166: „Pavel a avut în minte formularea *Ps* 32, 1f, însă fără să respingă nicio dovadă a luminosului Israel, el atacând în reali-

dreptății este în esență aceeași cu credința tuturor creștinilor, acesta îndreptându-se în fața lui Dumnezeu nu prin faptele legii mozaice, ci exclusiv prin tăria credinței sale. Tot acestui subiect Apostolul Pavel îi rezervă și textul din *Ga* 3, 6¹⁹⁹, unde accentuează iarăși doar credința patriarhului, fiindcă, dacă Avraam n-ar fi ascultat de cuvântul Domnului și ar fi rămas în Ur, în pământul său natal, nu s-ar mai numi acum părintele celor credincioși²⁰⁰.

Tot în teologia paulină, δικαιοσύνη este văzută ca dar al lui Dumnezeu așezat în credinciosul Său, iar textul din *Rm* 5, 17²⁰¹ este grăitor în acest sens. De fapt, acest verset așază în opoziție «σαρκικός ἄνθρωπος» («omul trupesc») și «πνευματικός ἄνθρωπος» («omul duhovnicesc²⁰²»). Țelul nu este acela de a prezenta o imagine fatalistă prin analogia Adam / moarte, ci, din contră, vrea să arate că numai printr-unul Singur, Iisus Hristos, dreptatea și harul trec ca moștenire celui credincios și drept, aceasta fiind darul lui Dumnezeu. Datorită acestei redactări pauline, coroborată cu mărturia universală din v. 15f, nu mai există nicio limită, harul dăruindu-se *tuturor* («πάντας»). Acel «πάντας» din v. 18, trebuie obligatoriu înțeles ca fiind șansa revenirii (reîntoarcerii) fiecărui om²⁰³. Datorită prezenței numelui lui Hristos în interiorul acestui text, Pavel nu prezintă aici o simplă comparație între Adam și Hristos, ci semnalează o creștere infinită: expresia «πολλῶ μᾶλλον» subliniind tocmai această nuanță²⁰⁴.

tate doar pe exemplul lui Avraam, construind în subsidiar, pentru atingerea scopului său, pe seama textului din *Fc* 15, 6, căruia îi oferă o reinterpretare rabinică”.

¹⁹⁹ „...așa cum Avraam a crezut în Dumnezeu și i s-a socotit lui aceasta ca *dreptate* (Καθὼς Ἀβραάμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ. καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην).

²⁰⁰ Don Earl BOATMAN, *Guidance from Galatians*, coll. *Bible Study Textbook Series*, College Press, Joplin, 1987, p. 100; James D.G. DUNN, *The Epistle to the Galatians*, coll. *Black's New Testament Commentaries*, A & C Black, London, 1993, p. 160: „Nu se ascunde nimic artificial în spatele acestei referințe către Avraam. El era considerat de către toți ca fiind tatăl poporului evreu, fondatorul nației. Poporul israelitean însăși se considera ca fiind sămânța lui Avraam, iar această descendență era înțeleasă ca simbol al mândriei”.

²⁰¹ «Că, dacă prin greșeala unuia moartea a domnit printr-unul, cu mult mai mult cei ce primesc prisosința harului și a darului *dreptății* vor domni în viață prin unul Iisus Hristos (εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἐνός παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἐνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσειάν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ).

²⁰² Grigorie T. MARCU, *Antropologia paulină*, coll. *Seria Teologică 20*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1941, pp. 102-103.

²⁰³ Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, coll. *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI/1*, Benziger Verlag, Zürich, 1978, p. 325.

²⁰⁴ Douglas MOO, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996, p. 339; Leon MORRIS, *The Epistle to the Romans*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1988, p. 236: „Din nou avem o condițională, dar care implică faptul că ea a fost împlinită... Apoi Pavel mută atenția asupra acestei construcții: *cu mult mai mult* condamnarea a fost dată cu justețe, păcatul a primit ceea ce merita – moartea. Însă nu așa stau lucrurile și în privința harului. Nu poți măsura harul în termeni de echivalență sau în termeni strict juridici. Harul este cu mult

Dreptatea credinței este o altă sintagmă paulină, îndreptarea fiind dăruită de Dumnezeu prin intermediul credinței, convingere afirmată de Pavel în contrast cu experiența lui anterioară, unde, exclusiv pe baza Legii, se vedea pe sine ca fiind «fără prihană»²⁰⁵. În textul din *Flp* 3, 6²⁰⁶ își prezintă fosta sa viață, specifică fariseilor, care, în puritanismul lor exacerbat, se separau de cei păcătoși, căutând să aplice preceptele legii în viața lor de zi cu zi, considerându-se drepti în fața lui Dumnezeu²⁰⁷. Prin urmare, δικαιοσύνη, în acest context, înseamnă calitatea superioară a unui suflet fără pată, însă toată îndreptarea care vine în urma împlinirii legii Sf.Ap. Pavel o socotește ca fiind nimic în comparație cu îndreptarea care vine prin harul Jertfei lui Hristos. Mai mult decât atât, el consideră toată această *neprihănire* dobândită prin lege ca fiind o pagubă și aceasta doar de dragul lui Hristos (v. 7)²⁰⁸. În *Ef* 4, 24²⁰⁹, Pavel asociază sfințeniei dreptatea, așezând virtuțile specifice omului nou în opoziție cu faptele omului cel vechi. Omul cel nou, sau omul cel dinlăuntru (*2 Co* 4, 16), se înnoiește zilnic, spune Sf. Ioan Gură de Aur²¹⁰, exersându-și virtuțile și înfruntând relele, chinându-și trupul, pentru ca sufletul să devină aur lămurit în foc. Expresia «καινὸν ἄνθρωπον» («omul cel nou»²¹¹) mai apare o singură dată în *Ef* 2, 15 și

mai generos. Harul abundă din belșug”.

²⁰⁵ D.G. REID, *Dicționarul Noului Testament...*, p. 316.

²⁰⁶ «...după răvnă, prigonitor al Bisericii; după *dreptatea* cea din lege, fără prihană (...κατὰ ἔηλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος)».

²⁰⁷ John Reumann, *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. *The Anchor Yale Bible* 33b, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 484. Această realitate opozabilă dintre iudeul împlinitor al legii și creștinul îndreptățit prin harul lui Hristos prezintă accente dramatice în textul de la *Rm* 7, 17, subliniind drama care se consumă în forul lăuntric al omului încă nebotezat, nenăscut la o viață nouă, care, după *omul cel lăuntric*, se bucură de Lege (v. 22) și tânjește să o împlinească, însă sucombă din cauza faptului că *omul cel dinafară* (al mădularilor sale, al trupului său) nu-i oferă concursul. Toate acestea datorită faptului că omul trupeș își are propria lege, una a păcatului, care intră în contradicție evidentă cu Legea lui Dumnezeu. Vezi Claudia BARACCHI, *Aristotle's Ethical as First Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008; Ernst KÄSEMANN, *Essays on New Testament Themes*, coll. *Studies in Biblical Theology* 41, SCM Press, London, 1964, p. 119; Emma WASSERMAN, „The Death of the Soul in Romans 7: Revisiting Paul's Anthropology in Light of Hellenistic Moral Psychology”, în: *Journal of Biblical Literature*, CXXVI (2007), 4, pp. 795-800.

²⁰⁸ G. Walter HANSEN, *The Letter to the Philippians*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2009, pp. 228-229; Chas J. ELLICOTT, *St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians and to Philemon*, Gould&Lincoln, Boston, 1865, p. 82; Bernhard WEISS, *Der Philipper Brief*, Verlag von Wilhelm Herss, Berlin, 1859, pp. 236-237.

²⁰⁹ «...și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu în *dreptatea* și sfințenia adevărului (...καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνη καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας)».

²¹⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlculiri la Epistola a doua către Corinteni*, trad. de Theodosie Athanasiu, Ed. Sofia, București, 2007, p. 95.

²¹¹ George H. VAN KOOTEN, „The Two Types of Man in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus. The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body”, în: Ludger JANSEN, Christoph

intră în strânsă legătură cu antiteza ei – «ὁ παλαιὸς ἡμῶν» (*Rm* 6, 6), în afara acestui cadru ea poate fi explicată cu greu²¹². Această expresie este o creație pur paulină, ea neputându-se urmări nici în scrierile antice, nici în Septuaginta, și nici în vreo altă carte a Noului Testament. Ea trimite către omul cel vechi, carnal²¹³, supus încă stricăciunii, concupiscentei și pornirilor firii egolate, legea păcatului locuind în mădulele sale (*Rm* 7, 23²¹⁴). În gândirea paulină, omul păcatului este sclavul (δοῦλος) plăcerilor (*Rm* 6, 17), este omul vândut sub păcat (πεπραμένος ὑπὸ τῆν ἁμαρτίαν – *Rm* 7, 14²¹⁵), fiindcă toți sunt sub blestemul păcatului (*Rm* 3, 9²¹⁶). Însă, odată cu Învierea lui Hristos, omul devine liber păcatului, trăind sub auspiciile harului, tocmai de aceea Apostolul insistă pe reînnoirea vieții în baza unui proces continuu (*Tit* 2, 12). Astfel ia naștere noul om, sau omul duhovnicesc, schimbarea aceasta are loc prin credința și prin lucrarea Sfântului Duh, Hristos devenind îndreptarea noastră, ca noi să putem în sfințenie să ne asemănăm firii divine²¹⁷. Creștinii reînnoiți în duhul minții lor fac deja parte din noua

JEDAN (Hgg.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Ontos Verlag, Frankfurt, 2010, p. 298: „Darul Duhului este dovada unei eshatologii realizate. Restaurarea duhului omului este rezultatul darului eshatologic al Sfântului Duh, care își face deja simțită lucrarea (*I Tes* 4, 8; *2 Co* 1, 22; *Rm* 5, 5; 8, 15, 23). În contextul textului din *I Co* 15, Pavel este de părere că, deși Duhul Sfânt este lucrător, totuși nu este experiat în totalitate. Numai la sfârșitul timpurilor Duhul va transforma trupurile fizice în trupuri spiritualizate (*I Co* 15, 44-49)”.

²¹² Sf. Maxim Mărturisitorul afirmă că sufletul și trupul nu pot exista separat, fiindcă între ele se creează o legătură organică, folosind pentru a fi mai bine înțeles expresia «natură compusă», aspect ce implică atât independența celor două elemente, cât și relația lor indisolubilă. Unirea lor petrecându-se încă de la început, se respinge astfel concepția origenistă despre preexistența sufletelor, dar și ideea potrivit căreia trupurile au fost create ca o consecință firească a căderii în păcat. Vezi Lars THUNBERG, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și Mediator*, trad. de Anca Popescu, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 112-116.

²¹³ Termenul «σάρξ», împreună cu derivatele lui, este mult mai folosit în *Rm* decât oricare alte referințe antropologice (aprox. 26 ocurențe). Este folosit cel mai adesea într-un context parenetic (*Rm* 13-14), o singură dată în contextul strângerii ajutoarelor pentru Biserica de la Ierusalim (*Rm* 15, 27) și o singură dată în prolog (*Rm* 1, 3). Majoritatea ocurențelor termenului se regăsesc între capitolele 6-8 (17 din 26 de ocurențe). Vezi Robert JEWETT, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their use in Conflict Settings*, E.J. Brill, Leiden, 1971, p. 135.

²¹⁴ G.T. MARCU, *Antropologia paulină...*, pp. 106-107; Robert H. GUNDRY, *Sōma in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology*, coll. *Society for New Testament Studies Monograph Series* 29, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 206; Ulrich VOLP, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae* 81, Brill, Leiden, 2006, pp. 120-121.

²¹⁵ Brice L. MARTIN, *Christ and the Law in Paul*, coll. *Supplements to Novum Testamentum* 62, Brill, Leiden, 1989, pp. 69-70.

²¹⁶ Heikki RÄISÄNEN, *Paul and the Law*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 29, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987, p. 97.

²¹⁷ Wilbur FIELDS, *The Glorious Church. A Study of Ephesians*, College Press, Joplin, 1992, pp. 138-139; Helge STADELMANN, *Epistola către Efeseni*, Ed. Lumina Lumii, Sibiu, 2001, pp. 168-169.

creație a lui Dumnezeu (*Ef* 2, 10), tocmai de aceea comportamentul lor trebuie să se ghideze conform principiilor lui δικαιοσύνη, aceștia trebuie să fie drepecți, fiindcă și Hristos este drept, sfânti, deoarece și El este sfânt²¹⁸.

Sf.Ap. Petru prezintă în mare parte aceeași situație, textul din *1 Ptr* 2, 24²¹⁹ sugerându-ne un cuvânt δικαιοσύνηfolosit ca un dativ al reverenței. Atât în acest context, cât și în cel din *1 Petru* 3, 14, are sensul de «comportament drept, adecvat», cât și pe cel de «a trăi întrudreptate, a face doar ceea ce este drept». Fie că ne referim la Israelul antic, fie la comunitățile creștine timpurii, δικαιοσύνηdenotă împlinirea vocii lui Dumnezeu de către om (*Iov* 27, 6; *Ps* 45, 7; *Mt* 3, 15²²⁰). Înțelegând astfel cuvântul Sf.Ap. Petru, ținând cont și de valențele lui «δικαιοσύνη» în toate celelalte ocurențe noutestamentare, putem spune că „marele pescar” folosește acest termen în intenția de a oferi o imagine a ceea ce constituie această lume nouă recapitulată în Hristos, mobilul ei fiind prin excelență dreptatea, neprihănirea, în contrast evident cu lumea cea veche, supusă stricăciunii și nedreptății de tot felul. În pământul cel nou, în pământul eshatologic, va domni prin excelență dreptatea, orice fel de nelegiuire nemaiavăndu-și locul. După cum observăm, în gândirea petrină, δικαιοσύνηςubliniază aceleași direcții ca ale predecesorilor săi, noutatea constând în plasarea acțiunii întruperspectivă eshatologică.

Conform perspectivei intertextuale²²¹, acest δικαιοσύνηtrebuia să apară în textul din *2 Ptr* 3, 13, fiindcă nu poți vorbi despre o creație nouă, incoruptibilă, fără să o treci sub zodia unui alt substantiv, unul al dreptății și al neprihănirii absolute.

Textul de la *2 Ptr* 3, 13 într-un context interpretativ ecologic

Deși la prima vedere pare un subiect puțin atipic, literatura de specialitate îi rezervă totuși o atenție specială²²². Noul Testament oferă puțin material care să

²¹⁸ Peter T. O'BRIEN, *The Letters to the Ephesians*, coll. *The Pillar New Testament Comentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 332; Martin KITCHEN, *Ephesians*, coll. *New Testament Readings*, Routledge, London, 1994, p. 123: „Îndreptarea, respectiv dreptatea au împreună o dimensiune colectivă, trăgându-și seva din Învierea lui Iisus, prin care Trupul Său a fost slăvit atunci când a înviat pentru îndreptarea noastră (*Rm* 4, 25)”.

²¹⁹ «El, Cel ce pe lemn a purtat în trupul Său păcatele noastre, pentru ca noi, morți fiind păcatelor, să-i viețuim dreptății; El, cu a Cărui rană v-ați vindecat (ὅς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίας ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μῶλωπι ἰάθητε)».

²²⁰ J.H. ELLIOTT, *1 Peter...*, p. 535.

²²¹ Dumitru-Mitruț POPOIU, „Metoda istorico-critică și cea semiotico-critică în cercetarea biblică germană contemporană”, în: *Studii Teologice*, seria a III-a, VIII (2012), 2, p. 174.

²²² Dintre numeroasele lucrări spicuim următoarele: Ernest LUCAS, „The New Testament Teaching on the Environment”, în: *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, XCIII (1999), 16, pp. 93-99; Mark BREDIN, *The Ecology of the New Testament. Creation, Re-creation and the Environment*, Biblica Publishing, Colorado Springs, 2010; Edward ADAMS, „Does Awaiting New Heavens and a New Earth (2 Peter 3: 13) Mean

poată fi grupat în jurul ideii învățurii despre mediul înconjurător, iar sarcina noastră se complică și mai mult cu cât vagile referințe nouetamentare nu sunt altceva decât o prelucrare a celor din Vechiul Testament, și acestea câteva nu conduc discuția înspre zona care ne interesează²²³. Ar fi totuși interesantă o cercetare în zona ecologiștilor francezi, care au propus conceptul de „ecologie

Abandoning the Environment?”, în: *The Expository Times*, CXXI (2010), 4, pp. 168-175; E. ADAMS, *The Stars will fall from Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and its World*, coll. *Library of New Testament Studies* 347, T & T Clark, London, 2007; E. ADAMS, „Retrieving the Earth from the Conflagration: 2 Peter 3: 5-13 and the Environment”, în: David G. HORRELL, Cheryl HUNT, Francesca STAVRAKOPOULOU (eds.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, T & T Clark International, London, 2010, pp. 108-120; Jonathan MOO, „Environmental Unsustainability and a Biblical Vision of the Earth's Future”, în: R.S. WHITE (ed.), *Creation in Crisis*, SPCK, London, 2009; S. BOUMAPREDIGER, *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care*, Baker Academic, Grand Rapids, 2001; G.Z. HEIDE, „What is New about the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, XL (1997), pp. 37-56; D.M. RUSSELL, *The New Heavens and New Earth: Hope for Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament*, Visionary Press, Philadelphia, 1996; Norman C. HABEL, Peter TRUDINGER, *Exploring Ecological Hermeneutics*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008; Mark MANOLOPOULOS, *If Creation as a Gift: Towards an Eco / Theo / Logical Aporetics*, (PhD. Thesis), Monash University, 2003; Ernst M. CONRADIE, „Toward an Ecological Biblical Hermeneutics: A Review Essay of the Earth Bible Project”, în: *Scriptura*, LXXXV (2004), pp. 123-135; Rosemary Radford RUETHER, „Ecology and Theology: Ecojustice at the Center of the Church's Mission”, în: *Interpretation*, LXV (2011), 4, pp. 354-364; Robert WHITE, Jonathan MOO, „Environmental Apocalypse and Christian Hope”, în: *Bioethics Research Notes*, XXIII (2011), pp. 37-40; Scott A. DUNHAM, *The Trinity and Creation in Augustine. An Ecological Analysis*, State University of New York Press, Albany, 2008; Michael LEDO, *On Earth as it is in Heaven. The Cosmic Roots of the Bible*, Booksurge, Charleston, 2009.

²²³ E. LUCAS, „The New Testament Teaching on the Environment...”, p. 93. Cercetând însă mai atent Sfânta Scriptură, putem identifica unele răspunsuri la întrebarea: Ce spune Biblia cu privire la conservarea creației? Așadar, este oferit următorul tablou: lumea naturală este lucrarea lui Dumnezeu în care Acesta Se odihnește (*Fc* 1, 31a; *Evr* 1, 2); creația este bună (*Fc* 1, 4); creația Îl descoperă pe Dumnezeu, Creatorul ei (*Ir* 5, 20-24; *Rm* 1, 20); Dumnezeu susține creația (*Mt* 6, 26); omul este coroana creației lui Dumnezeu, tocmai de aceea întreaga creație este foarte valoroasă (*Fc* 1, 26-27; *Ps* 105, 24); întreaga creație își cântă rugăciunea către Creator (*Ne* 9, 5-6); urmările păcatelor noastre afectează viețile noastre, pe cele ale vecinilor noștri și, nu în cele din urmă, afectează întreaga creație (*Fc* 3, 17-19; *Is* 24, 4-13; *Ir* 12, 4; *Rm* 8, 19-22); Scriptura condamnă distrugerea pământului și prevede aspre penalități celor în cauză (*Lv* 26, 40-43; *Ap* 11, 18); Scriptura învață că pământul aparține lui Dumnezeu, de aceea nu putem face cu el tot ceea ce dorim (*Fc* 1, 1; *Dt* 10, 14; *Col* 1, 15-16); una dintre primele porunci pe care Dumnezeu i le oferă lui Adam este aceasta: poartă de grijă creației (*Fc* 2, 15); distrugerea creației nu este îngăduită (*Fc* 1, 29; *I Tim* 4, 4-5); Scriptura ne oferă o imagine a ceea ce va fi creația la sfârșitul timpurilor, ea va fi vindecată și restaurată (*Is* 11, 6-9; *Iz* 47, 6-12; *Rm* 8, 19-22; *2 Ptr* 3, 13; *Ap* 21, 1; 22, 1-5) etc.

creștină”, însă despre o poziție ortodoxă la acest nivel nu se poate vorbi deocamdată decât în termeni singulari, periferici²²⁴.

Anunțarea venirii Împărăției lui Dumnezeu, temă întâlnită în Evanghelii, are unele implicații ecologice, chiar dacă acest motiv nu se deduce explicit. Minunile lui Hristos trebuie interpretate ca o prefigurare a reînnoirii și vindecării întregii creații²²⁵; când Mântuitorul oferă poruncile de bază ale eticii noii Împărății, El se oprește la două:

«Iisus i-a răspuns că întâia este: Ascultă Israele, Domnul Dumnezeuul nostru este singurul Domn, respectiv: Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta. Aceasta este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. Mai mare decât aceasta nu este altă poruncă» (Mc 12, 29-31).

Fiecare dintre aceste porunci are și o implicație ecologică: cu siguranță, a-L iubi pe Dumnezeu înseamnă a potența și creația pe care El o valorifică. Din moment ce El Se luptă spre a o elibera de sub lucrarea întunericului (Rm 8, 21-22²²⁶), atunci așa să fie²²⁷. Deoarece noi suspinăm împreună cu întreaga creație, așteptând cu nerăbdare restaurarea și îndumnezeirea noastră, experiem practic tensiunea eshatologică a lui *deja*, dar nu încă, anticipând intervenția salvatoare a lui Dumnezeu²²⁸. Morala creștină include și datorii față de creație. În Întruparea, Moartea și Învierea lui Iisus, Dumnezeu a înfrânt puterile întunericului, ale păcatului și ale morții, inaugurând pronia Sa peste întreaga creație²²⁹.

În cartea profetului Ioil (cap. 1-2), pământul nu este doar așternutul picioarelor noastre și nici obiectul unei dorințe umane, autorul focalizând aici

²²⁴ Felicia DUMAS, „Orthodoxie et écologie en France”, în: *Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science*, 2010, 6, p. 184.

²²⁵ De fapt, *constituția hristologică a omului* se vede și din responsabilitatea lui față de întreaga creație, ca unul ce este atât recapitularea, cât și conștiința creației întregi, spune Teodor al Mopsuestiei, deoarece chipul său, care este Hristos, este Recapitularea și Mântuitorul a toate. Vezi ΘΕΟΔΩΡΗΤΟΥ ΚΥΡΟΥ, *Εἰς τὴν Γένεσιν*, PG 80, 109B.

²²⁶ Textele Rm 8, 19-22 și Col 1, 20 sunt textele cele mai citate de către *ecologiiștii bibliști*, fiindcă în ele se exprimă nădejdea viitoare cu privire la lumea fizică a Noului Testament. Majoritatea interpreților a fost de părere că acel «κτίσις» («creația») din Rm 8, 19 trebuie să se refere în gândirea paulină la întreg universul creat. În orice caz, tranziția de la v. 22 către v. 23 îi exclude pe credincioși din scopul creației prezentat în vv. 19-22, iar prin substantivul «ματαιότης» («deșertăciune»), prezent în v. 20, Apostolul exclude orice intervenție umană în general. Urmărind firul profetiilor (Ps 65, 12-13; Is 24, 4; Ir 4, 28), Sf.Ap. Pavel zugrăvește imaginea lumii create între aceste două borne: de la căderea ei către anticipata sa glorie. Vezi Douglas J. Moo, „Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, XLIX (2006), 3, p. 453.

²²⁷ E. LUCAS, „The New Testament Teaching on the Environment...”, p. 94.

²²⁸ M. BREDIN, *The Ecology of the New Testament...*, p. 17.

²²⁹ R. WHITE, J. MOO, „Environmental Apocalypse and Christian Hope...”, p. 3.

atenția asupra importanței pământului, în general, spune Braaten²³⁰. Ioil dezvoltă un concept larg utilizat, pământul jeleşte păcatul omenirii, judecata lui Dumnezeu, sau câte o parte din ambele. Profetul Osea (4, 1-3) înfățişează pământul ca un agent activ prin care YHWH îşi duce la îndeplinire judecata în popor, tocmai de aceea pământul nu acţionează în afara sferei de manifestare a Dumnezeului Cel Viu. Pământul joacă un rol important în fiecare etapă a procesului: în problema convocării (4, 1b), în cea a punerii sub judecată (4, 1d) şi în cea a declarării pedepsei («aşadar, pământul jeleşte» – 4, 3a²³¹).

În anul 1967, istoricul Lynn White jr. a publicat un articol²³² al cărui efect s-a dovedit a fi o minge de foc aşezată deasupra unui butoi cu praf de puşcă. Nimeni nu bănuia la acel moment forţa lui seismică. Acesta spunea că lumea creştină vestică, sprijinindu-se pe referatul biblic al creaţiei, a stabilit un dualism între natură şi omenire, încurajând astfel ideea potrivit căreia natura există numai pentru ca omul să o exploateze în vederea atingerii scopurilor sale²³³. Răspunsul, deşi s-a lăsat puţin aşteptat, totuşi s-a făcut auzit, însă, fără a fi unitar, se divide²³⁴.

²³⁰ L.J. BRAATEN, „Earth Community in Joel...”, p. 65.

²³¹ MELISA TUBBSLOYA, „Therefore the Earth Mourns: The Grievance of Earth in Hosea 4: 1-3...”, în: NORMAN C. HABEL, PETER L. TRUDINGER, *Exploring Ecological Hermeneutics*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008, pp. 54-55; PR. IOAN CHIRILĂ, *Cartea Profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 144: „Versele 1-3 formează o unitate şi pot fi considerate ca introducerea a cuvântărilor care vor urma. Imaginea procesului nu este nouă în cartea Osea..., este posibil ca Osea să fie creatorul acestui gen de cuvântări pe care profeţii ce-i vor urma şi-l vor însuşi de bunăvoie (*Is* 3, 13; *Ir* 2, 9; *Mi* 6). Această introducere se împarte în trei părţi, specifice unei acţiuni de judecată: (a) profetul cere atenţia poporului; (b) actul acuzării; (c) pedepsirea introdusă de *al-ken* – iminent, imediat, deoarece, spune profetul, poporului îi lipseşte cunoaşterea lui Dumnezeu şi fără cunoaşterea Lui poporul nu are nici *emet* – adevăr şi nici *hesed* – înţelepciunea iubirii aproapelui”.

²³² LYNN JR. WHITE, „The Historical Roots of our Ecologic Crisis”, în: *Science*, CLV (1967), pp. 1203-1207.

²³³ DAVID G. HORRELL, „A New Perspective on Paul? Rereading Paul in a Time of Ecological Crisis”, în: *Journal for the Study of the New Testament*, XXXIII (2010), 1, p. 8.

²³⁴ Privind problema ecologiei, putem vorbi de două mari direcţii în studiile biblice: pe de o parte, s-a crezut, nu întotdeauna dintr-o optică evanghelică, că putem folosi Biblia exclusiv pentru a oferi un substrat pertinent agendei ecologice. Pionierii acestui curent sunt: R.J. BERRY, *The Care of Creation*, IVP Press, Leicester, 2000; Wesley GRANBERG-MICHAELSON, *Tending the Garden*, Eerdmans, Grand Rapids, 1987. Pe de altă parte, putem vorbi despre o apropiere critică focusată pe principiile eco-justiţiare sau pe o hermeneutică a suspiciunii, respectiv a regăsirii, dezvoltată de „Earth Bible Team”. Printre exponenţii de seamă amintim: NORMAN HABEL, „Readings from the Perspective of Earth”, în: *The Earth Bible* 1, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2000; N. HABEL, Vicky BALABANSKI, „The Earth Story in the New Testament”, în: *The Earth Bible* 5, Pilgrim Press, Cleveland, 2002. Proiectul EXETER încearcă să ofere punctul de legătură între aceste două tabere prin încercarea lecturării Sfântului Pavel într-o cheie ecologică. Cercetări grăitoare în acest sens sunt următoarele: Cheryll HUNT, David G. HORRELL, Christopher SOUTHGATE, „An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8: 19-23 and a Modest Proposal for its Narrative Interpretation”, în: *Journal of Theological Studies*, LIX (2008), pp. 546-579; David G. HORRELL, „The Ecological Challenge to Biblical

În Noul Testament, datele se schimbă puțin, Sf.Ap. Ioan Îl vede pe Hristos ca fiind Darul promis omenirii. Într-o serie de întâlniri personale, Iisus Se revelează pe Sine ca fiind «Pâinea vieții», «Lumina lumii», «Vinul cel nou», «Învierea și Viața». Sub lentilă ecologic-hermeneutică, putem observa modul în care Iisus Se identifică cu procesele naturale ale acestui pământ: Iisus Se compară cu sămânța căzută în pământ care aduce roadă prin însăși moartea ei (*In* 12, 24); El este dispus să renunțe la viața Sa, pentru a oferi în mod paradoxal viață altora²³⁵. Cu privire la Sfântul Pavel, cercetătorii spun că textul din *Col* 1, 15-20 este cel mai evident text ecologic din întreaga gândire paulină; în imnul hristologic de aici se include lucrarea hristică prin care întreaga creație este restaurată, recapitulată²³⁶. În ceea ce privește textul pe care noi îl studiem, acesta a oferit suportul unei nădejdi bine înrădăcinate în mijlocul creștinătății istorice, inspirând credința și buna dispoziție, însă responsabilizând prea puțin în dimensiunea lui ecologică. Mai mult decât atât, mulți se întrebă de ce am mai fi interesați de prezervarea vechiului pământ, din moment ce așteptăm unul nou²³⁷. Însă oare textul din 3, 13 ne îndeamnă să abandonăm mediul inconjurător? Dar oare acel «προσοδοκῶμεν» (*așteptăm*), din punct de vedere ecologic, ne îndeamnă către o atitudine apatică? Nu aceasta trebuie să fie concluzia imediată. Faptul că un lucru urmează a fi distrus, nu înseamnă că trebuie între timp să abuzăm de el sau să-l deteriorăm; timpul va face diferența. Textul prezintă puternice semnale ce anunță un sfârșit categoric, însă tot Sf.Ap. Petru spune că aceasta se poate petrece peste mii de ani (3, 8), nu putem ști cu siguranță momentul acestei transformări. Iar dacă privim astfel lucrurile, atunci cu siguranță vom fi mult mai preocupați de mediul inconjurător, care, din cauza neglijențelor noastre, poate deveni povară pe umerii urmașilor. Mai mult decât atât, textul nu ne îndeamnă sub nicio formă către o atitudine de indiferență, pentru că v. 14 spune: «...din moment ce așteptați aceste lucruri...», pretinzând, în mod evident, o dimensiune dinamică, activă. Așadar, răspunsul referitor la problematica atinsă mai sus nu poate fi altul decât unul negativ.

(1, 4/3, 13) - Periplul eshatologic de la pregustarea / anticiparea la dobândirea («λαμβάνω») Împărăției lui Dumnezeu («τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ»). O lentilă tipologică

Am ales să aducem în discuție ideea de periplu eshatologic, fiindcă noțiunea de *theosis* subliniază un lung și anevoios proces, punctând marginile aceleiași realități: pentru unii, rămâne doar la o dimensiune de tip, urmând să-și cu-

Studies”, în: *Theology*, CXII (2009), pp. 163-171. Informații preluate din D.G. HORRELL, „A New Perspective on Paul?...”, p. 10.

²³⁵ Susan MILLER, „I Came That They May Have Life, and Have It Abundantly (John 10: 10): An Ecological Reading of John’s Gospel”, în: *The Expository Times*, CXXIV (2012), 2, p. 71.

²³⁶ James D.G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, coll. *New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1996, p. 104.

²³⁷ E. ADAMS, „Does Awaiting...”, p. 168.

noască antitipul (desăvârșirea) doar în Împărăția lui Dumnezeu (1 Co 15, 35-54); însă pentru alții, după cum ne arată istoria, *theosis* se consumă deja încă de pe pământ, îndumnezeirea unora fiind mai mult decât o simplă constatare. În cazul sfinților, nu mai putem vorbi despre un *typos*, aceștia devenind deja, încă de pe pământ, dumnezei după har. Cercetarea de față dorește totuși să păstreze dimensiunea ei tipologică, tocmai fiindcă textul Sf.Ap. Petru lasă o ușă deschisă, nu ni se spune clar dacă se face referire directă la creștinii îndumnezeiți deja, sau dacă autorul are în vedere pe aceia care încă se află sub semnul acestui anevoios proces. Deși varianta secundă pare să câștige în cazul nostru mai mult teren, aoristul conjunctiv «γένθησε» indică o acțiune realizabilă în potență, dar încă nerealizată deplin (tensiunea între *deja / nu încă*).

Vom spune doar că, la o analiză strict textuală, ideea îndumnezeirii rămâne deschisă în textul petrin, așteptându-și împlinirea, pentru unii încă din viața aceasta, iar pentru cei mai mulți, odată cu învierea cea de obște, în pământul cel nou (3, 13). Și nu doar în limbajul petrin, ci chiar și în cel ioaneic (1 In 3, 2), fiindcă ce vom fi cu adevărat în Împărăția Cerurilor, adică imaginea holistică a lui *theosis*, încă nu ni s-a descoperit, dar putem însă pregusta din ea în diferite măsuri.

Dumnezeu nu va înceta în veci să îndumnezeiască lumea, dăruind omului participarea la Absolut prin har, prin energiile necreate, spune Păr. Dumitru Stăniloae²³⁸. Încercarea omului de a căuta infinitul sau unirea cu Dumnezeu este punctul de pornire în înțelegerea îndumnezeirii omului ca scop ultim al creației²³⁹. Sf. Grigorie Palama vede îndumnezeirea omului strict legată de lumina cea necreată a lui Dumnezeu, cea care uneori scoate din trup, ca pe Sf.Ap. Pavel, iar alteori transfigurează trupul, îndumnezeindu-l, precum lui Moise, când cobora de pe Sinai²⁴⁰. Mântuitorul, anticipând lucrarea luminii necreate de pe Tabor (Mt 17, 28; Mc 9, 1; Lc 9, 27), o leagă de pregustarea Împărăției²⁴¹, fiindcă Hristos nu vine să judece poporul, ci să deschidă ușile Împărăției Cerurilor²⁴².

²³⁸ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 163.

²³⁹ E. BARTOȘ, *Conceptul de îndumnezeire...*, p. 144.

²⁴⁰ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 54.

²⁴¹ Mulți cercetători și-au pus fireasca întrebare: Când vor vedea ucenicii Împărăția lui Dumnezeu? Unii au înțeles că Iisus se referă aici la evenimentul Parusiei; alții au înțeles că Împărăția lui Dumnezeu s-a putut experia doar după Rusalii. Vezi, de pildă, Gerhard MAIER, *Evanghelia după Marcu*, Ed. Lumina Lumii, Korntal, 1999, pp. 309-310; William BARCLAY, *The Gospel of Mark*, coll. *The Daily Study Bible Series*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 1976, p. 208. Tot o astfel de gândire reduționistă dezvoltă și Ryle când afirmă că adevăratul scop al Schimbării la Față este înfățișarea slavei cu care Hristos va reveni la Parusie (J.C. RYLE, *Mark*, coll. *The Crossway Classic Commentaries*, Crossway Books, Wheaton, 1993, p. 126). O astfel de interpretare nu este suficientă, fiindcă ratează întâlnirea cu taina Taborului, care stă în strânsă legătură cu promisiunea Împărăției Cerurilor. Apostolii nu doar că au văzut în Hristos Cel Transfigurat *Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere*, ci au pregustat deja slava ei!

²⁴² În mai multe locuri din Evanghelie Hristos constată cu tristețe că însiși ucenicii Lui nu-L

Vorbind despre Împărăție în dialogul cu Nicodim (*In* 3, 5), Hristos aduce o lumină în plus; ideea fundamentală este accentuarea unei noi vieți, una îndumnezeită, drept condiție *sine qua non* pentru dobândirea lui «βασιλεία τοῦ θεοῦ»²⁴³. Mai mult decât atât, mesajul central al propovăduirii lui Hristos este ideea realizării Împărăției lui Dumnezeu, imediată, iminentă, într-o dimensiune eshatologică²⁴⁴. De fiecare dată când Hristos vorbește despre Împărăție, Se gândește la Judecata care a și început, concluzionează J. Jeremias²⁴⁵. Dar noi știm că acela care iubește, acela care s-a ridicat la o măsură a îndumnezeirii, va trece din Judecată la viață veșnică (*I In* 4, 17), în Împărăția slavei. Doar în logica acestui adevăr, putem vorbi despre o dimensiune de *typos* (τύπος) a conceptului de *theosis* (θέωσις), antitipul său rămânând a ne fi descoperit Dincolo, în noua dimensiune a lui «καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινήν». Concluzionând, doar în logica acestei ecuații tip – antitip putem corela și înțelege versetele 1, 4-3, 13, aprofundând de aici bogatul spectru al teologiei petrine cu privire la sfințirea și pnevmatizarea noastră.

Concluzii

Încercarea reconstituirii textului petrin de la 1, 4 a fost o experiență necesară ce ne-a ajutat să analizăm unele nuanțe ale textului: nu putem vorbi despre teologia lui *theosis* atâta timp cât în noi încă se dau lupte ale firii păcătoase, cât încă trăim sub imperiul concupiscentei. De aceea, mai întâi trebuie să *scăpăm de poftele lumii*, ca, mai apoi, să ne *împărtășim de firea cea dumnezeiască*. Tot cu privire la acest text, este foarte important de subliniat rolul gramatical al lui «γένησθε», verb la aorist conjunctiv, ce arată o posibilă acțiune contemplată ca realizabilă. Din păcate, unele traduceri moderne ale epistolei *2 Ptr*, inclusiv edițiile scripturistice românești, pierd din vedere această dimensiune a îndumnezeirii prin omiterea conjunctivului, care exprimă ideea unei posibile deveniri, lăsând totul la libera alegere a subiectului.

Sf. Ap. Petru, determinat fiind de profeții mincinoși iviți în sânul comunităților creștine, care negau promisiunea revenirii Domnului, scrie această epistolă,

pot înțelege, ei devenind la fel de „obtuzi” precum mulțimea *din afara* mesajului hristic. Și Hristos se regăsește iarăși în postura delicată de a-i apostrofa: Nu înțelegeți? Iar nu pricepeți? Nu pricepeți parabola aceasta? Atunci cum veți înțelege toate parabolele? (*Mc* 4, 13). Întocmai este cazul cu pilda Semănătorului, sau cu minunea înmulțirii pâinilor, sau cu vestirea apropiatei Sale Patimi etc. Sfântul Luca concluzionează astfel: «Dar ei n-au priceput nimic din acestea; că ascuns era cuvântul acesta pentru ei și nu înțelegeau cele spuse» (*Lc* 18, 34). Vezi A. PLEȘU, *Parabolele lui Iisus...*, pp. 37-38.

²⁴³ Christian Friedrich SCHMID, *Biblical Theology of the New Testament*, trad. G.H. Venables, T & T Clark, Edinburgh, 1870, p. 242.

²⁴⁴ Rudolf BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, coll. *Biblioteca de Estudios Biblicos* 32, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1981, p. 42.

²⁴⁵ Joachim JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento. La Predicación de Jesús*, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1974, p. 118.

asigurându-i pe credincioși de iminența celei de-a Doua Veniri a Mântuitorului Iisus Hristos, vorbind în acest context despre «ceruri noi» și «pământ nou». Teologia sa subliniază ideea arderii acestui pământ sub imperiul focului curățitor, cu scopul de a înlătura tot ceea ce a devenit stricăcios în creație. Pluralul «οὐρανοί» este un concept original iudeu întâlnit în Septuaginta, care încearcă să exprime cea mai îndepărtată sferă locuită de Dumnezeu, locul unde sălășluiește YHWH, numit de psalmist «cerul cel sfânt al Lui» (Ps. 19, 7). Noțiunea de «δικαιοσύνη» în limbajul biblic noutestamentar reunește diverse direcții: Hristos este paradigma prin excelență a lui «δικαιοσύνη» întru Care cei păcătoși își găsesc îndreptarea; pentru om, în general, δικαιοσύνη ține de dimensiunea lui intrinsecă, sau de cunoștințele dobândite printr-o filozofie înaltă, respectiv prin intermediul Legii; pentru creștin, îndreptarea este dobândită prin har, cu ajutorul credinței, sau prin efectele Botezului, sau prin teama față de Dumnezeu întru lucrarea faptelor pocăinței, prin inițierea convertirii inimii și a minții. Pentru Sf.Ap. Pavel, creștinii sunt îndreptați în baza slujirii mântuitoare a lui Hristos (Arhiereul cel veșnic) și prin lucrarea harului lui Dumnezeu. Dreptatea lui Dumnezeu este mijlocul prin care El Se comunică oamenilor, făcându-i pe aceștia părtași firii Sale divine, mântuirea fiind extinderea relațiilor afectuoase ale Sfintei Treimi la creatura rațională²⁴⁶, iar prin credință și fapte bune, statornicind comuniunea cu aceștia.

Într-un context interpretativ ecologic, observăm că textul petrin din 3, 13 nu ne îndeamnă să abandonăm pământul sau să-l exploatăm pentru plăcerile noastre, deoarece morala creștină ne impune datorii față de întreaga creație. Faptul că un lucru urmează a fi restaurat într-un viitor puțin imprecis nu ne permite să deteriorăm pământul sau să abuzăm de mediul înconjurător. Textul prezintă însă puternice semnale ce anunță un sfârșit iminent, însă tot autorul ne transmite faptul că aceasta se poate petrece peste mii de ani (3, 8), nu putem ști cu siguranță momentul acestei restaurări.

Relația dintre cele două texte studiate – 1, 4-3, 13 – este una afiliată dimensiunii tip respectiv antitip / arhetip. Cercetând teologia lui *theosis*, am observat că starea de îndumnezeire prin har poate deveni pentru noi o pregustare sau o anticipare a ceea ce va fi în Împărăția lui Dumnezeu tensiunea dintre *deja*, dar *nu încă*. Epistola aceasta a Sf.Ap. Petru, prin atenta inserare a acestor două versete, ne lasă să pregustăm din slava care încă nu s-a descoperit deplin, cu toate că încă nu suntem cu siguranță convinși! că aceasta a fost intenția marelui apostol.

²⁴⁶ Pr. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1, p. 197.

Summary: Deification and restoration: typos and antitypos in the second Epistle of the Holy Apostle Peter

The present paper aims to provide an original analysis of *2 Pet.*, centered on only two key verses (1, 4-3, 13) which, in my opinion, seem to provide the reader with the correct understanding of the true purpose of life: deification, paralleled by the promise «ἐπαγγελμα» of our recapitulation in Christ. Text analysis must be preceded by a thorough investigation, to select – out of the many versions offered by manuscripts differing because of the traditions generating them – the most accurate form, closest to the original, which allows a better understanding of Apostle Peter's meaning. Therefore I have examined the oldest extant versions of verse 1, 4 in the light of the modern critical editions of the Greek text (NA²⁷; UBS⁴; BYZ), in order to ascertain which one is closest to the Petrine original's intentions. I based my decision on both the textual characteristics of the manuscripts, and the external / internal criteria of the text. I paid close attention to the tradition of Romanian translations, pointing out the advantages and disadvantages of each edition (the Bible of Bucharest, 1688; the Bible of Blaj, 1795; Gika 1857; the Bible of the Holy Synod, 1914; Cornilescu, 1921; the Bible of Galaction-Radu, 1939; the Bible of the Holy Synod, 1982; the Bible of the Holy Synod, 1988; the Bible of the Holy Synod, 2005; the Bible of Metropolitan Anania, 2009), which in their various versions fail to render some of the nuances of verse 1, 4, omitting in the respective translations both the implications of aorist subjunctive «γένησθε» (which should be translated „that you may become” and not „you are made”) as well as the singular form of the noun «ἐπιθυμία» (erroneously translated by „lust” in Bible of Blaj, 1795; the Bible of the Holy Synod, 1914; Cornilescu, 1921). The translations into the main modern languages of verse 1, 4 are not uniform. Part *b* has been translated as follows: «so that you may participate in the divine nature» (VRV 1960; NIV 2011), «so that you may come to share in the divine nature» (NAB 1970), «to gain communion with the divine nature» (TOB 1988), «to become partakers in the divine nature» (ZB 2008), «so that you may become partakers of the divine nature» (ESV 2008), etc. We find more care for accuracy and the intentions of the original, in the English-language editions.

In examining the exegesis and theology of verse 1, 4, I stress the implications of «ἐπαγγέλματα» which in the New Testament means to announce, to proclaim an intention, to offer to perform an action, to promise, to make a commitment, etc. When it is so used, it never refers to God's promises, but the promises made by man before God. In old Greek, the noun means „promise, announcement” and is used only twice in the epistle *2 Peter* – where the term „promise” points to the second coming of Christ, as well as the sharing in the eternal life or the communion with the divine nature. I think that the Holy Apostle Peter, remembering the promises made by the Saviour about the eternal life and the Kingdom of Heaven, reiterates the topic in order to call his readers to a godly life. Then I analyze the prospect of partaking of the divine nature from an anthropological standpoint, acknowledging the importance of P. Nellas' contribution but undertaking the discussion on eschatological grounds; I consider the „partaking of the divine nature” as type (*typos*) of the recapitulation of creation in Christ (3, 13). The deification of man is a prefiguration, a foretaste of the eschaton. Along the same lines, I explore according to the *Wirkungsgeschichte* method the impact of this verse (1, 4) in the history of the Church, insisting on Western Christianity because, unlike the Eastern one, it still seems to have some difficulty in understanding *theosis*, with the notable exception of the Oxford movement (I

mention theologians Williams, Caldwell, Wesleys, Hooker or Küng – who, however, speaks of the humanization of man, rather than man's deification).

The logion «καινοῦς δὲ οὐρανοῦς καὶ γῆν καινήν» – or the perfecting of creation in light of its recapitulation in Christ (3, 13) is the topic of the second part of the present paper. Our verse is implicitly related to the answer given by Peter to those who denied the actuality of the Parousia (3, 1-7) on the one hand, and on the other hand it continues the vivid description of the Lord's coming (3, 8-12). Peter stresses that the Lord will come unexpectedly, like «a thief in the night» (3, 10); *the day of the Lord* will bring about, to all who have led holy and godly lives («in all holy conversation and godliness» – 3, 11) the fulfilment of Christ's promise of communion between the faithful and the Holy Trinity, on a new earth (3, 13), in the holy city of Heavenly Jerusalem, where there will be no weeping and no death, no pain, no mourning or crying, for the old order of things will have passed away (*Rev* 21, 1-4). I see St Peter's approach as a tripartite structure: promise – redemption – rebirth. Before the fall, the entire created world used to live in harmony and communion with both man and God, while the intrinsic rationality of creation – the *logoi* or God's intelligible, ineffable thoughts on His creation, achieved this communion. Adam's fall has perturbed the original harmony of the created world, and Adam's failure is tantamount to the failure of creation; thus the redemption of the whole created world or its recapitulation in Christ becomes more than a cosmic necessity. As Christ is simultaneously the cause and goal of creation, he imbues with unity and unicity its final purpose, that of restoration (*Rm* 8, 21), as He assumes the entire creation in order to renew it incessantly. This is why the Parousia will not abolish creation but transfigure it, because it too has been deeply affected by the sin of man, losing its original beauty.

In keeping with the logic of the present paper, this prospect of the final recapitulation becomes the antitype of our deification, which to an extent is achieved even in this life, and makes a continuous process. The corolary of the new dimension of creation is dictated by the «δικαιοσύνη» concluding the verse, which I analyzed philologically, theologically and exegetically, reaching the following conclusion: the Holy Apostle Peter employs this term in order to describe this new world, recapitulated in Christ, a world governed by justice and purity, in striking contrast with the old world, subject to corruption and inequity. Both in this context, and *1 Pet* 3, 14, the term denotes «fair, proper behaviour» as well as «living correctly, doing only what is just». Whether we apply it to ancient Israel or early Christian circles, δικαιοσύνη designates the fulfilment of God's will by the man (*Job* 27, 6; *Pss* 45, 7; *Mt* 3, 15). On the new earth, the eschatological earth, justice will reign and all injustice will cease. According to the intertextual perspective, it is my opinion that this δικαιοσύνη should have occurred in the text of *2 Pet.* 3, 13.

I emphasize the ecological intention of the text (pointed out by theologians and scholars such as E. Lucas, E. Adams, D.G. Horrell, J. Moo, etc.) because Christian ethics includes the ethical approach to the way in which we tend to the earth, especially as many verses stress our responsibility towards the earth we live on (*Gen* 1, 31a; *Ne* 9, 5-6; *Ir*5, 20-24; *Pss* 105, 24; *Rm* 8, 19-22; *1 Tim* 4, 4-5; *Rev* 11, 18 etc.).

Proclaiming the impending establishment of the Kingdom of God, a recurring theme of the Gospels, also has ecological implications although the motif is not explicit. Christ's miracles must be interpreted as the prefiguration of the renewal and healing of the entire created world; when our Saviour offers the major commandments of the new

Kingdom's ethics, he indicates only two (*Mk* 12, 29-31). Christian ethics includes the ethics of the way in which we tend to our earth. Through Christ's incarnation, death and resurrection, God has defeated the powers of darkness, sin and death, inaugurating His providence for the entire creation. By emphasizing the concept of a *new earth*, the text under discussion might leave the impression of lack of interest in preserving the old earth, as E. Adams points out; however, while this earth is destined for the purifying fire, this does not mean we must exploit it excessively, because the final recapitulation of the creation may occur in one year, or a thousand years as well (*2 Pet* 3, 8).

In conclusion, the eschatological progress from foretasting, to reaching the Kingdom of God, can be understood typologically in this epistle, because the notion of *theosis* indicates a long, difficult process. The same reality remains, to some, only a type and will reach the antitype (perfection) only in the Kingdom of God (*1 Co* 15, 35-54); but others, as history demonstrates, experience *theosis* to a great extent even in their earthly life, and their deification is more than a mere postulate. The present paper is centered on the concept of *type/antitype*, precisely because in this text, the Holy Apostle Peter leaves open the possibility of achieving deification, and since God will never cease to deify the world, the theology of *theosis* still awaits its fulfilment, still awaits its saints.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

Sf. GRIGORIE CEL MARE

**OMILIILE I, A II-A ȘI A VIII-A LA EVANGHELIA
DUPĂ LUCA**

Introducere

Omilia I

Plasarea în fruntea întregului corpus de omilii¹ și modul tratării unui subiect de interes în epocă (prevestirea de către Mântuitorul a semnelor Parusiei)² fac din *Omilia I* un text paradigmatic pentru stilul omiletic al Sfântului Grigorie. Aceasta a

¹ Din *Epistola către Secundinus al Taorminei* înțelegem importanța pe care autorul nostru a acordat-o ordinii și formei omiliilor sale. Adresându-se episcopului de Taormina, oraș pe coasta de est a Siciliei, locuit și astăzi, Sfântul Grigorie îi vestește că a revizuit patruzeci de omilii rostite în cadrul Sfintei Liturghii (*inter sacra missarum sollemnia*) – dispuse în două cărți, într-o ordine prestabilită – și îl avertizează că anumiți frați, mânați de prea mult zel după cuvântul scris, au făcut să circule versiuni ale omiliilor într-o formă nerevizuită de autor și, probabil, într-o ordine aleatorie. Pe acestea Secundinus este rugat nu doar să nu le crediteze, ci, mai mult, să le corecteze chiar el în conformitate cu ediția oficială trimisă de autorul însuși: *nulloque modo illas [i.e. homilias sub dubitate] sine emendatione remanere permittat* (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile, Livre I [Homélie I-XX]*, texte latin, introd., trad. et notes par Raymond Étaix, Charles Morel et Bruno Judic, coll. Sources Chrétiennes vol. 485, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005, p. 94).

² Desele referiri la diverse vitregii ale naturii (unele chiar catastrofe de proporții continentale, de exemplu, ciuma „iustiniană”), pe care Sfântul Grigorie le face din loc în loc în opera sa și, mai cu seamă, în rândurile acestei omilii, i-au determinat pe unii specialiști să îl socotească pe autor drept Părintele apusean care a avut cel mai profund sentiment al apropierei sfârșitului acestui veac (Conrad LEYSER, *Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great*, Clarendon Press, Oxford, 2000, p. 135; cf. descrierea făcută de Jacques Le Goff și Jean-Nöel Biraben: „Grégoire le Grand dont l'œuvre devait avoir tant d'influence pendant le haut Moyen Age a agi et écrit sous l'obsession de la peste et de l'approche du Dernier Jour. Il a été, à tous égards, le pape de la peste. Pour lui, les pustules de Job sont de bubons” (Jacques LE GOFF, Jean-Nöel. BIRABEN, „La peste dans le Haut Moyen Age”, în: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 24 [1969], 6, p. 1498, apud: GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, p. 20).

fost rostită în basilica Sfântul Petru din Roma, la data de 19 nov. 590³, în prima duminică a Postului Nașterii Domnului, zi în care, potrivit rânduielii liturgice a vremii⁴, se citea pericopa evanghelică *Lc 21, 25-33*, de unde tema omiliei de față: *Parusia Mântuitorului*. La nivel macro-textual, *Omilia I* prezintă, pe de o parte, *aparatură paratextuală* comun întregului corpus omiletic gregorian (fragmentul introductiv, compus din localizare, datare și pericopa evanghelică de explicat) și, pe de altă parte, două caracteristici generale primelor douăzeci de omilii⁵: dimensiunile moderate (6 capitole)⁶ și finalul nedoxologic⁷. La nivel micro-textual, omilia are următoarea structură (comună cu a celorlalte omilii): *formula de adresare* („Frați preaiubiți!”); *introducerea pe scurt în contextul evanghelic*; *partea de exegeză textuală* (autorul reia câte unul sau două versete ale Evangheliei zilei, pe care le analizează și le dezvoltă pe întinderea unui întreg capitol); *partea morală* (autorul schimbă centrul de atenție dinspre realitățile evanghelice înspre cele contemporane și face pe parcursul ultimelor capitole un apel la trezirea spirituală a ascultătorilor, fundamentat pe numeroase citate din Profeți, din Epistolele pauline și din cele sobornicești; nu de puține ori, în această parte morală găsim inserate prețioase referințe la viața cotidiană din vremea autorului); *finalul*, întotdeauna încurajator și mobilizator, este centrat pe făgăduințele făcute de Dumnezeu omului credincios.

³ Este prima omilie (dintre cele păstrate) ținută de Sfântul Grigorie după hirotonirea sa ca episcop al Romei, petrecută la 3 sept. 590. După unele păreri, această omilie ar fi fost rostită mai târziu de 19 nov. 590; în tot cazul, nu mai târziu de 23 nov., când este fixată data rostirii următoarei omilii, la prăznuirea Sfintei Felicitas (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, p. 90).

⁴ Astăzi, în *Misalul roman* este stabilit pentru aceeași duminică un text din *Mc 13, 33-37*. *Liturghierul ortodox* rânduieste pentru aceeași duminică pilda bogatului căruia i-a rodit din belșug țarina (*Lc 12, 6-21*).

⁵ Așa cum însuși autorul explică în *Epistola către Secundinus al Taorminei*, corpusul omiletic se prezintă în două volume, primul conținând doar omiliile compuse de Sfântul Grigorie, însă nu și rostite de el – sarcina rostirii revenindu-i unuia dintre cei șapte notari papali, care nu făceau parte din cler, dar care aveau o influență atât de mare, încât puteau fi aleși direct în treapta de cardinal (J.P. KIRSCH, „Prothonotary Apostolic”, în: Charles G. HERBERMANN [ed.], *The Catholic Encyclopedia*, vol. XII [1913], p. 503) –, al doilea volum conținând omilii atât compuse, cât și rostite de autor în persoană. De aici înțelegem de ce omiliile din primul volum, deci și *Omilia I*, sunt de dimensiuni mai mici și cu un echilibru intern mai pregnant față de cele din volumul al doilea, care conțin comparații, dezvoltări și problematizări neanticipate, ci elaborate chiar în momentul predicării.

⁶ Cu excepția *Omiliei a XIX-a* (care conține 18 capitole) și a *Omiliei a VIII-a* (care conține doar 3 capitole), majoritatea omiliilor din primul volum conțin între 6 și 8 capitole, care, cronometrate, se întind pe durata a cca 15 minute (GREGOR DER GROSSE, *Evangelienhomilien*, übers. und eingeleitet von Michael Fiedrowicz, coll. Fontes Christiani vol. 28/1, Herder, Freiburg, 1997, p. 17).

⁷ Cu excepția *Omiliilor a VI-a, a VIII-a și a XIX-a*, celelalte omilii din primul volum se termină fără formula doxologică prin care se aduce preaslăvire Sfintei Treimi. În schimb, în volumul al doilea nu există nicio omilie care să nu se încheie cu o formulă doxologică clasică, semn că au fost rostite de Sfântul Grigorie în persoană (cf. finalul *Omiliei a XXII-a*: „...Jesus Christus Dominus noster, qui vivit et regnat cum Patre in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia saecula saeculorum. Amen”).

Subsumate temeii Parusiei, găsim în *Omilia I* următoarele idei: Domnul Hristos vestește ucenicilor semnele Venirii Sale celei de a Doua, pentru a ne învăța frica sfântă de El, care este începutul și paza tuturor virtuților. Despre vitregiile și catastrofele prevestite de Evanghelie (*cutremure, războaie, molime, foamete*), Sfântul Grigorie se întreabă câte dintre acestea nu s-au împlinit deja în timpul său (cap. 1). Urmează descrierea venirii Domnului într-o slavă, cu o explicare scurtă a pasajului «puterile cerurilor se vor clătina» (*Lc 21, 26*) (cap. 2). Omilia continuă cu osândirea celor răi și mângâierea celor aleși, ocazie cu care autorul oferă un exemplu de interpretare simbolică a cuvintelor «ridicați-vă ochii și înălțați capetele voastre» (*Lc 21, 28*). Mai departe le este indicată ascultătorilor o modalitate de evaluare a stării spirituale a fiecăruia: dacă cineva simte întristare și frică față de sfârșitul veacului acestuia, atunci acela iubește lumea, iar nu pe Dumnezeu, și este plin de răutăți, de vreme ce simte frica de pedeapsă. În schimb, cei dreți, la sfârșitul acestui chip al lumii, vor simți bucurie mare, ca unii care au așteptat, cu sufletele luptând mereu pentru despătimire, clipa întâlnirii cu Domnul (cap. 3). Finalul părții exegetice subliniază adevărul cuvintelor Mântuitorului și faptul că toate se vor împlini întocmai (cap. 4). Partea morală (cap. 5-6) relevă efemeritatea lumii și primejdiiile care îi pândesc pe oameni la tot pasul; acestea trebuie să trezească sufletul la pocăință, ca nu cumva moartea să-l găsească nepregătit. În acest context, apare referirea la un cutremur mare în Peninsula și la o furtună puternică, recent petrecută, care măturase din temelii case și biserici și adusese moartea tuturor celor prinși între zidurile dărâmate⁸.

Din punct de vedere stilistic, *Omilia I* prezintă numeroase caracteristici demne de remarcat. În primul rând, stilul expunerii orale domină întreaga omilie, fiind vizibil în adresările repetate către ascultători, în întrebările retorice numeroase (nu mai puțin de zece), în utilizarea propozițiilor incidente («Fiindcă puțin înaintea acestei pericope din Sfânta Evanghelie – pe care tocmai ce ați ascultat-o frațiiile voastre...», cap. 1). O serie întreagă de figuri de stil vin să împodobească expunerea, între care se remarcă jocul de cuvinte: *Quid est vita mortalis, nisi via?* (cap. 3), antiteza: «ca să ceară de la noi cu asprime ceea ce Ziditorul Cel Nevăzut ne oferă acum cu bunăvoință» (cap. 2), gradația descendentă (anticlimaxul): «lumea trebuie să fie călcată în picioare și disprețuită» (cap. 3), comparația: «Precum din roada copacilor se știe că vara este aproape, tot astfel din pieirea lumii se cunoaște că Împărăția lui Dumnezeu este aproape» (cap. 3), metafora: «grumazul inimii» (cap. 2) și numeroase epitete.

Traducerea de mai jos a fost făcută după ediția mai veche *PL 76* (1857), care include anumite inserții posterioare textului original (eliminate în edițiile de text moderne), tocmai pentru a oferi cititorilor interesați de *tradiția occidentală post-gregoriană* șansa de a analiza specificul adaosurilor ulterioare față de original. Aceste adaosuri au fost semnalate în note infra-paginale, pe baza ediției lui Raymond Étaix⁹.

⁸ Cercetătorii au pus în legătură «furtuna dintr-un singur nor» (cap. 6) cu o revărsare nemai-pomenită a apelor Tibrului, precum și cu „ciuma iustiniană” care a bătuit Europa și Orientul Apropiat de la sfârșitul sec. al VI-lea până la începutul sec. al VIII-lea (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, p. 19).

⁹ GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in euangelia*, cura et studio Raymond Etaix, coll. Corpus christianorum, Series latina 141, Brepols, Turnhout, 1999.

Omilia a II-a

Dincolo de înălțimea îndemnurilor morale și de varietatea și subtilitatea procedurilor omiletice utilizate, *Omilia a II-a* se prezintă mai cu seamă drept un *document cu un conținut dogmatico-ascetic esențial*, ce confirmă unitatea de credință și trăire mistică dintre Biserica Romei și Biserica Constantinopolului în vremea Sf. Grigorie cel Mare. În această omilie, autorul face o expunere (nu sistematică, dar detaliată¹⁰) a treptelor rugăciunii, precum și a etapelor primirii harului, în termeni corespunzători cu cei ai spiritualității răsăritene¹¹, vădind faptul că, la cumpăna dintre sec. al VI-lea și al VII-lea, tradiția și practica ascetică a Bisericii Romane se menținea în aceleași coordonate cu cele ale Bisericii Bizantine.

Omilia a II-a a fost rostită în basilica Sfântul Petru din Roma, la data de 25 febr. 591¹², probabil într-una dintre duminicile Păresimilor¹³, și lămurește textul pericopei evanghelice Lc 18, 31-44, având drept temă rugăciunea orbului de lângă Ierihon –

¹⁰ Cantitatea semnificativă (pentru o omilie exegetică) de ocurențe ale termenilor „rugăciune” (cu varianta „a (se) ruga” – 19 atestări) și „lumină” (cu varianta „luminare” și „a lumina” – 27 de atestări) scoate la iveală un tip de spiritualitate, *mutatis mutandis*, filocalică, ce învață că: prin neascultarea lui Adam, omul a pierdut «strălucirea luminii cerești»; pentru a o recăpăta, omul face mai întâi experiența «întunericii propriei osândiri» (cap. 1), parcurgând astfel prima etapă, cea a conștientizării stării păcătoase, care îl ajută să se dezică de mândrie, pricina căderii din «Raiul desfătărilor» (cap. 1). În etapa a doua se retrage duhovnicește din tumultul obișnuit al vieții, pentru a *sta lângă cale*, întocmai ca orbul (cap. 2). Etapa a treia este etapa rugăciunii, în care omul Îl roagă pe Dumnezeu, pe de o parte, «cu glasul minții», pe de altă parte, «din adâncul inimii» –, pentru a primi din nou «lumina veșniciei» (cap. 2); este etapa războiului duhovnicesc, în care «mulțimea de plăceri trupești și tulburarea patimilor [...] ne împrăștie cugetarea cu ispitele lor și tulbură glasul inimii» (cap. 3), etapa în care încă mai simțim amestecul de plăcere și chin reactualizat în minte de nălucirile păcatelor săvârșite; încă nu am vărsat suficiente «lacrimi de pocăință» – semne ale smereniei, care fac loc lucrării lui Hristos în inima noastră (cap. 4). Însă ceea ce trebuie făcut este să chemăm stăruitor numele lui Iisus și mila Sa, asemenea orbului: «Iisuse, miluiește-mă!» (cap. 4). Etapa a patra este cea în care, ca efect al stăruinței în rugăciune, Iisus «Se pecetluiește în inimă, iar lumina cea pierdută se recapătă» (cap. 5).

¹¹ Cf. învățătura pe scurt despre rugăciune din *Omilia a II-a* cu învățătura despre plâns, în-cordarea în rugăciune și războiul nevăzut din *Filocalia 1* (EVAGRIE MONAHUL, *Cuvânt despre rugăciune*), precum și cea despre rugăciunea lui Iisus și lumina taborică din *Filocalia 7*.

¹² Este data propusă de Bruno Judic (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile [Livre I]*, p. 117), în opoziție cu o dată anterioară, 19 nov. 590, stabilită de Antoine Chavasse, probabil și sub influența poziției secunde ocupate de omilie în tradiția manuscrisă (Antoine CHAVASSE, *Aménagements liturgiques, à Rome au VII^e et au VIII^e siècle*, Abbaye de Maredsous, s.l., 1989, p. 91, apud: GREGOR DER GROSSE, *Evangelienhomilien*, p. 80, și GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, p. 117). B. Judic susține că doar printr-o eroare această omilie a ocupat poziția a doua în corpusul omiletic gregorian (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile*, p. 117).

¹³ Pornind de la mențiunea lui Raymond Étaix că pericopa Lc 18, 31-44 și comentariul ei erau rânduite, în anul 645, pentru perioada Păresimilor (GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in euangelia*, p. LXIII), B. Judic stabilește că data rostirii *Omiliei a II-a* (25 febr. 591) corespunde uneia dintre duminicile Postului Sfințelor Paști.

model de rugăciune bine primită de Dumnezeu. Omilia prezintă următoarea alcătuire: *introducerea pe scurt în contextul evanghelic; formula de adresare* („Frați preaiubiți!”) întârziată (așezată după introducere¹⁴); *partea de exegeză textuală*, care nu se sfârșește la începutul părții morale, ci se dezvoltă împreună cu ea până la final; *partea morală*, dificil de delimitat: apare din loc în loc începând cu cap. al 4-lea, întretesută cu exegeza textuală; se dezvoltă însă cu proeminență în cap. al 7-lea și al 8-lea, și *finalul*, care, reluând tema rugăciunii în chip intensificat, se încheie circular cu ultimul verset al Evangheliei zilei.

Exegeza pericopei despre minunea vindecării orbului, îmbinată cu tema rugăciunii stăruitoare, dezvoltă următoarele idei: minunile Domnului trebuie înțelese atât din perspectiva realității lor istorice, cât și din perspectiva relevanței lor tainice pentru viața noastră (cap. 1). De aceea, Sf. Evanghelist Luca nici nu menționează numele orbului, pentru a lăsa de înțeles că în postura orbului se găsește orice om: «Negreșit, orbul înseamnă neamul omenesc» (cap. 1). Urmează o explicație etimologică a numelui *Jerihon*, care, în limba ebraică, înseamnă „lună”, termen folosit în Sfintele Scripturi pentru a simboliza slăbiciunea și nestatornicia trupului (cap. 2). Mai departe, pornind de la învățătura despre îndumnezeirea omului ca scop al întrupării Fiului, se explică în detaliu treptele urcușului duhovnicesc, reprezentate în chip tainic de următoarele momente din Evanghelie:

- starea orbului lângă cale – oprirea din tumultul patimilor, ca rezultat al conștientizării stării păcătoase;
- cererea lui stăruitoare – începutul vieții de rugăciune;
- încercarea mulțimii de a-l face să tacă – avântul patimilor asupra sufletului încă nedesăvârșit;
- intensificarea rugăciunii din partea lui – rostirea cu stăruință a rugăciunii lui Iisus;
- oprirea lui Iisus în fața orbului – pecetluirea lui Iisus în inima rugătorului;
- minunea vindecării – primirea luminării (cap. 3-5).

Urmează o distincție importantă despre firea omenească și firea dumnezeiască în Persoana lui Hristos, așa cum reiese tainic din *trecerea* lui Iisus pe cale și *oprirea* Lui în fața orbului (cap. 6). Comentarea dialogului dintre Iisus și orb marchează începutul părții morale a omiliei, în care ascultătorii sunt îndemnați să ceară, asemenea orbului, primirea luminii «pe care doar împreună cu îngerii putem să o vedem, căreia nici începutul nu-i este capăt, nici sfârșitul nu o strâmtorează» (cap. 7). În final, se dă îndemnul de a urma viața smerită a lui Hristos, iar, prin aceasta, de a atrage și pe alții la slăvirea lui Dumnezeu (cap. 8).

Stilul oral specific unui text omiletic (adresări repetate către ascultători, întrebări retorice numeroase, îndemnuri, utilizarea propozițiilor incidente) este decorat cu numeroase figuri de stil: metafora («ochii inimii», cap. 4, «urechile credincioase ale lui Dumnezeu», cap. 4), jocul de cuvinte (paralela dintre *transire* / *transiens* și *stare* / *stans*, cap. 6), corecția («Dar să auzim acum ce i s-a întâmplat orbului rugător *sau*,

¹⁴ O particularitate mai rar întâlnită, care vine să confirme, o dată în plus, faptul că omilia nu a fost rostită de Sfântul Grigorie în persoană, ci a fost citită de unul dintre notarii papali.

mai degrabă, ce a făcut el însuși», cap. 8), enumerația («naștere, creștere, moarte, înviere, venire dintr-un loc în altul», cap. 6), chiasmul («Îl vede și Îl urmează cel care *lucrează* binele pe care îl *înțelege*. Însă Îl vede și nu Îl urmează cel care *înțelege* binele, dar nesocotește *lucrarea* faptelor bune», cap. 8), anafora («...*dacă*, prin credința în taina Mântuitorului nostru, ședem lângă cale, *dacă*, rugându-ne stăruitor în fiecare zi, cerem lumină de la Ziditorul nostru, *dacă*, văzând acum prin minte această Lumină, suntem luminați după orbire...», cap. 8) și numeroase epitete.

Omilia a VIII-a

Condițiile speciale, anunțate chiar în debut, în care *Omilia a VIII-a* a fost rostită, fac din ea un text foarte relevant din punctul de vedere al *economiei omiletice*, Sfântul Grigorie oferind indirect următoare lecție: când constrângerile de natură temporală limitează întinderea cuvântării, omiletul trebuie să restrângă exegeza la trei elemente: *explicațiile punctuale* (teologice, etimologice, de realia ș.a., care evită o înțelegere greșită a mesajului evanghelic), *apelul la citatele scripturistice* (dezvoltările proprii trebuie să cedeze locul autorității Scripturii) și *indemnurile mișcătoare* (componenta morală neputând lipsi din cuprinsul niciunei omilii). Omilia a VIII-a a fost rostită în basilica Sfânta Maria Mare (*Sancta Maria Maior*) din Roma, la data de 25 dec. 591, când sărbătoarea Nașterii Domnului căzuse într-o zi de luni. Omilia explică pericopa de la *Lc 2, 1-14*, tema centrală fiind recensământul poruncit de Augustus – interpretat ca o prevestire a înscrierii celor mântuiți în împărăția cerească. Cele doar două capitole ale *Omiliei a VIII-a* prezintă următoarea alcătuire: *anunțul că omilia va fi scurtă; partea de exegeză textuală* (care începe *ex abrupto*, fără adresare și fără introducere); *partea morală* (începând de la cuvintele: «Să ne îngrijim, așadar, frați preaiubiți...» din cap. al II-lea); și *finalul doxologic simplificat* (eliminat din edițiile moderne ca neautentic)¹⁵.

În conturarea temei înscrierii celor drepti în Împărăția cerească se disting mai multe idei: recensământul poruncit de Augustus în lumea greco-romană semnifică tainic înscrierea creștinilor în Împărăția lui Hristos. Mai departe, se oferă etimologia numelui Betleem (ebr. *casa pâinii*), care trimite la Trupul lui Hristos ca materie euharistică. Urmează explicarea motivului pentru care Pruncul Hristos Se naște în pribegie, anume pentru că «prin omenitatea Sa, pe care a luat-o asupra-Și, Se naște ca într-un loc străin» (cap. 1). În continuare se tratează înțelesul termenului *străin*, pentru a evidenția diferența dintre însușirile firii omenești și cele ale firii dumnezeiești. Apoi, în comentariul apariției îngerului înaintea păstorilor, se arată că toți episcopii și preoții, în calitate de conducători ai turmelor credincioase, sunt asemenea păstorilor din Evanghelie, care «se învrednicesc să vadă înaintea celorlalți cele preinalte» (cap. 1). Capitolul următor redă pe scurt istoria relației dintre îngeri și oameni, fiind subliniată reconcilierea pe care Jertfa Mântuitorului o aduce în întreaga creație. În urma acestei împăcări pan-cosmice, îngerii nu mai stau în dezbinare cu oamenii, ci

¹⁵ GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile (Livre I)*, p. 218. Într-adevăr, finalul doxologic, specific omiliilor din volumul al doilea, rostite de însuși Sfântul Grigorie, este necaracteristic omiliilor din grupul celor nerostite de autor, părând a fi mai degrabă un adaos posterior textului original, menit să atenueze finalul abrupt al omiliei.

ii cinstesc ca pe niște prieteni; iar confirmarea egalității recâștigate de Hristos pentru oameni o reprezintă refuzul îngerilor de a mai primi închinare din partea lor, așa cum reiese din exemplul Sf. Ioan Evanghelistul consemnat în *Ap* 22, 9. Mai mult, întrucât Hristos a asumat firea omenească și a dus-o în slava Preasfintei Treimi, îngerii cinstesc firea oamenilor chiar deasupra lor. De aceea, se cuvine omului să-și păzească această mare vrednicie prin ferirea de patimi.

Fiind rostită în condiții de constrângeri temporale, *Omilia a VIII-a* atestă, în general, mai puține particularități stilistice decât ale celorlalte omilii. Se remarcă același stil oral, propriu unui text omiletic, sesizabil în adresările directe către ascultători, în întrebările retorice și în îndemnul morale. Ca figuri de stil pot fi menționate: metafora («săturare lăuntrică», cap. 1, «hrana înțelegerii», cap. 1), comparația («pentru a-i întrema pe toți credincioșii, ca pe niște animale sfinte, cu grâul trupului Său», cap. 1), anafora («...să ne îngrijim [...], să ne apărăm...»; «să nu ne mistuie rugina invidiei, să nu ne umfle mândria, să nu fim sfâșiați...», cap. 2), antiteza (*cei aleși vs. cei nelegiuți*, cap. 1).

Omilia I, ținută poporului în biserica Sfântului Apostol Petru¹⁶, în a doua Duminică din Postul Nașterii Domnului

Textul Sfintei Evanghelii după *Lc* 21, 25-32: «În vremea aceea, Iisus le-a spus ucenicilor Săi: „Vor fi semne în soare, în lună și în stele, iar pe pământ, apăsare pentru neamuri și tulburare din pricina vuetului mării și al valurilor; oamenii se vor usca de frică și de așteptarea celor ce au să vină peste întreaga lume. Căci puterile cerurilor se vor clătina. Și atunci vor vedea pe Fiul Omului venind pe nori cu putere și cu slavă multă. Iar când vor începe să fie acestea, ridicați-vă ochii și înălțați capetele voastre, pentru că răscumpărarea voastră se apropie”. Și le-a spus o pildă: „Vedeți smochinul și toți copacii: când încep să aducă rod, știți că vara este aproape. Așa și voi, când veți vedea făcându-se acestea, să știți că Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Adevărat zic vouă că nu va trece neamul acesta până ce nu vor fi toate acestea! Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece!”».

¹⁶ Actuala San Pietro. În vremea Sfântului Grigorie, bazilica Sfântului Apostol Petru (*Basilica Beati Petri Apostoli*) păstra o formă bazilicală de secol IV, având un plan de cruce latină, cu naos lung și două abside. Edificiul, de o lungime impresionantă în epocă, cca 110 m, fusese ridicat între anii 318 și 329, la porunca Sf. Împărat Constantin cel Mare, pe locul vechiului altar amenajat de primii creștini deasupra mormântului Sfântului Petru. La fel ca marea majoritate a bisericilor din Roma, locașul avea absida orientată către apus, intrarea făcându-se pe partea dinspre răsărit (Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală, cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, vol. I, Ed. Basilica, București, 2015, p. 436; cf. pp. 494-495). Bazilica avea mai multe altare, în mijlocul ei găsim altarul principal, sub care se afla mormântul Sfântului Petru (Paul Maria BAUMGARTEN, „Basilica of St. Peter”, în: C.G. HERBERMANN [ed.], *The Catholic Encyclopedia*, vol. XIII [1913], p. 370).

1. Domnul și Mântuitorul nostru, frați preaiubiți¹⁷, voind să ne găsească pregătiți, prevestește ce rele vor însoți lumea odată cu îmbătrânirea ei, astfel încât să ne împiedice să o iubim. Se arată câte lovituri vor veni când se va apropia sfârșitul ei, încât, dacă nu vrem să ne temem de Dumnezeu cât este liniște, să ne înfricoșăm, slăbiți de lovituri, de judecata Lui apropiată. Fiindcă, puțin înaintea acestei pericope din Sfânta Evanghelie – pe care tocmai ce ați ascultat-o frațiiile voastre –, Domnul a vestit, zicând: «Se va ridica neam peste neam și împărăție peste împărăție; și vor fi cutremure mari pe alocuri, și molime, și foamete» (Lc 21, 10-11). Și câteva <rânduri> mai jos a adăugat ceea ce tocmai ați auzit: «Vor fi semne în soare, în lună și în stele, iar pe pământ, apăsare, pentru neamuri și tulburare din pricina vuietului mării și al valurilor». Din toate acestea ne dăm seama fără îndoială că unele lucruri deja s-au petrecut <și> ne cutremurăm de altele care în scurt < timp > au să vină. Vedem încă în timpurile noastre, mai mult decât citim în Scripturi, că neam peste neam se ridică și stăruie apăsarea asupra lor. Știți cât de des auzim din alte părți ale lumii că zguduirea pământului năruie orașe nenumărate. Molime îndurăm fără încetare¹⁸. Dar *semne în soare, în lună și în stele* până acum am văzut prea puțin pe față; însă judecăm din însăși schimbarea aerului că nici acestea nu sunt departe. De altfel, mai înainte ca <pământul> italic să fie predat sabiei păgâne spre a fi doborât, am văzut pe cer oștiri de foc, <iar> mai apoi și roind chiar sângele involburat al neamului omenesc. Iar «vuietul mării și al valurilor» nu s-a mai ivit ca ceva nou. Însă, de vreme ce multe prevestiri deja s-au împlinit¹⁹, fără îndoială că și cele puține rămase urmează <să se întâmple>, fiindcă arătarea celor trecute este siguranța lucrurilor viitoare²⁰.

¹⁷ Formula de adresare nu apare doar la început, ci este reluată pe parcursul întregii omilii, în momentul trecerii de la o idee la alta, sub diferite forme: «Frați preaiubiți!», «Frații mei!», «Frațiiilor!», «Frațiiile voastre!», cu rol în întreținerea funcției fatice a discursului.

¹⁸ Mărturii despre ravagiile făcute de valul de ciumă care cuprinsese Roma în anii 588 și 591 (cf. n. 13) se găsesc și în fraza următoare și, mai ales, în cap. 5. Însuși papa Pelagiu al II-lea căzuse victimă epidemiei în febr. 590. După moartea papei, senatul și poporul vor insista ca Sfântul Grigorie să fie ales întâistătător al Bisericii din Roma. Acesta, în ciuda opoziției prelungite, se va lăsa înduplecat să urce pe tronul papal în sept. 590 (Jeffrey RICHARDS, *The Popes and The Papacy in The Early Middle Ages, 476-752*, Routledge & Kegan Paul, London, 1979, p. 168).

¹⁹ Multe dintre prevestirile eshatologice erau socotite deja împlinite nu doar în viziunea Sfântului Grigorie, ci și în viziunea altor autori patristici; editorii R. Étaix, G. Blanc și B. Judic (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 106) compară acest loc cu un pasaj din corespondența dintre Fericitul Augustin și Hesychius de Salona (*Epistola 198*, 5, în *PL 33*, 903), în care este interpretat într-o manieră similară versetul Lc 21, 25: «Et omnia signa quae superius Evangelium legentibus manifestat, ex maxima parte completa sunt» («Iar toate semnele pe care Evanghelia mai înainte le arată celor ce o citesc în cea mai mare parte s-au împlinit»). Totuși, specialiști ai operei gregoriene (C. LEYSER, *Authority and Ascetism...*, p. 135) sunt de părere că niciun alt Sfânt Părinte apusean nu a avut un sentiment mai puternic al apropierii sfârșitului acestui veac decât Sfântul Grigorie.

²⁰ Pierre Courcelle pune acest pasaj în legătură cu *Omilia a II-a la Iezechiel*, 6, 22 și 10, 24 (P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Études augustinienes,

2. Pe acestea, frați preaiubiți, de aceea le zicem, ca râvna pentru paza <de sine> să țină treze mințile voastre, să nu amorțească din pricina lipsei de grijă, să nu fie moleșite de necunoaștere; ci întotdeauna teama să le neliniștească și neliniștea să le întărească în fapta cea bună, socotind ceea ce se adaugă prin glasul Mântuitorului nostru: «Oamenii se vor usca de frică și de așteptarea celor ce au să vină peste întreaga lume. Căci puterile cerurilor se vor clătina». Într-adevăr, ce numește Domnul «Puteri ale cerurilor» dacă nu pe Îngeri, pe Arhangheli, pe Tronuri, pe Stăpâni, pe Începătorii și pe Puteri²¹? Acestea, la venirea Judecătorului celui aspru, vor apărea atunci în chip văzut ochilor noștri, ca să ceară de la noi cu asprime ceea ce Ziditorul Cel Nevăzut ne oferă acum cu bunăvoință. Și se adaugă: «Și atunci vor vedea pe Fiul Omului venind pe nori cu putere și cu slavă multă» (Lc 21, 27). Ca și cum ar zice pe față: *Cei care nu au vrut să asculte de El când Se afla întru smerenie cu putere și cu slavă Îl vor vedea, ca să simtă atunci țăriia Lui cu atât mai aspră cu cât acum nu înclină grumazul inimii²² la răbdarea Lui.*

3. Dar, întrucât acestea au fost zise împotriva celor osândiți, îndată vorbirea se întoarce către mângâierea celor aleși. Căci se adaugă: «Iar când vor începe să fie acestea, ridicați-vă ochii și înălțați capetele voastre, pentru că răscumpărarea voastră se apropie». Ca și cum Adevărul i-ar sfătui deschis pe aleșii Săi, spunând: *Când molimele lumii se îndesesc, când groaza de judecată este arătată înaintea puterilor <cerești> cutremurate, ridicați capetele, adică veseliiți-vă inimile, fiindcă, până se sfârșește lumea, căreia nu îi sunteți prieteni, în curând se face răscumpărarea pe care ați dorit-o.* De fapt, în Sfânta Scriptură adesea se întrebuintează *cap* pentru *minte*, fiindcă, după cum mădulele sunt conduse de cap, tot așa și gândurile sunt orânduite de către minte. *A ridica deci capetele* înseamnă a înălța mințile noastre la bucuria patriei cerești. Așadar, celor care Îl iubesc pe Dumnezeu li se poruncește să se bucure și să se veselească la sfârșitul lumii, căci fără îndoială Îl <vor> găsi îndată pe Cel pe Care Îl iu-

Paris, 1964, pp. 257-258). Pandemia din sec. al VI-lea, cunoscută și sub numele de „ciuma lui Iustinian”, a început în 541, în Pelusia, port egiptean pe brațul oriental al Deltei Nilului. Bacilul provenea fie din India, fie din Africa Orientală. Din portul Pelusia, molima ajunge în Alexandria, Palestina, Siria și, în primăvara anului 542, la Constantinopol. Acest prim val de pestă a durat până în 544. În 580, pesta este semnalată pentru întâia dată și în Europa Occidentală, unde pătrunde prin portul vechii provincii romane Gallia Narbonensis, afectând toate regiunile mediteraneene: Italia, Galia (unde pesta se combină cu o epidemie locală de variolă) și Spania. Până în 750, când pandemia dispare, vor fi afectate de molimă regiuni ca Anglia, Africa de Nord și Arabia (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 19).

²¹ La data rostirii acestei omilii, învățătura creștină despre ierarhia îngerească, cu fundamente în Sfânta Scriptură (*Fc* 32, 1-2; *Iov* 38, 7; *Dn* 7, 10; *Evr* 12, 22; *Ap* 5, 11), își găsisese deja o formulare coerentă în lucrarea *Despre ierarhia cerească* a Sf. Dionisie Areopagitul. Sfântul Grigorie face referire la numirile îngerești fără alte explicații, ceea ce denotă din partea ascultătorilor o anumită familiaritate cu învățătura despre îngeri. Aceasta poate constitui un indiciu și pentru gradul și tipul de catehizare a oamenilor simpli în epocă.

²² De remarcat metafora sufletului smerit care se supune lui Dumnezeu precum un animal care își pleacă grumazul spre a simți mângâierea stăpânului.

besc, în timp ce trece acela²³ pe care nu l-au iubit. Căci nu-i cu putință ca vreun credincios care dorește să-L vadă pe Dumnezeu să se plângă din cauza loviturilor lumii, știind că <lumea> se sfârșește chiar din pricina loviturilor ei. Căci este scris: «Oricine va voi să fie prieten al acestui veac se face vrăjmaș al lui Dumnezeu» (Iac 4, 4). Așadar, cel care nu se bucură că sfârșitul lumii se apropie mărturisește că este prieten al ei și, prin aceasta, se dovedește vrăjmaș al lui Dumnezeu. Lipsească, dar, aceasta din inimile credincioșilor, lipsească de la cei care cred că este o altă viață prin credință și care o iubesc prin lucrare. Căci a plânge din cauza nimicirii lumii este al celor care și-au înfipt rădăcinile inimii în dragostea pentru ea, care nu au dorit viața ce va să vie, care nici nu au bănuțit că aceea este. Noi însă, care cunoaștem veșnica bucurie a patriei cerești, trebuie să ne grăbim spre ea cât mai curând cu putință. Trebuie să ne dorim a porni mai repede către ea și a ajunge pe o cale <cât> mai scurtă. Căci de care rele nu este lumea apăsată? Ce tristețe <și> ce potrivnicie nu ne strâmtorează? Ce este viața muritorului dacă nu o călătorie²⁴? Și judecați bine, frații mei, ce fel de lucru este acesta, anume a obosi din pricina chinului călătoriei și totuși a nu voi ca această călătorie să se sfârșească? Iar, că lumea trebuie să fie călcată în picioare și disprețuită²⁵, Mântuitorul nostru o arată printr-o comparație prevestitoare când adaugă îndată: «Vedeți smochinul și toți copacii: când încep să aducă rod, știți că vara este aproape. Așa și voi, când veți vedea făcându-se acestea, să știți că Împărăția lui Dumnezeu este aproape». Ca și cum ar zice pe față: Precum din roada copacilor se știe că vara este aproape, tot astfel din pieirea lumii se cunoaște că Împărăția lui Dumnezeu este aproape. Fără îndoială, prin aceste cuvinte se arată că roada lumii este pieirea. Căci pentru aceasta crește, ca să cadă. Spre aceasta încolțește, ca prin cădere să piară orice a încolțit. Și, pe bună dreptate, este asemănată Împărăția lui Dumnezeu cu vara, căci atunci norii măhnirii noastre trec și zilele vieții veșnice încep să scapere sub strălucirea soarelui.

4. Acestea toate sunt întărite cu mare încredințare când se adaugă vorba care zice: «Adevărat zic vouă că nu va trece neamul acesta până ce nu vor fi toate acestea. Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece». Cu adevărat, nimic din firea celor trupești nu este mai trainic decât cerul și pământul și nimic din firea lucrurilor nu trece așa de repede precum cuvântul. Căci cuvintele, câtă vreme sunt neterminate, nu sunt cuvinte; iar când s-au terminat de zis, deja nu mai sunt deloc, căci nu pot fie zise până la capăt decât trecând. Ca și cum ar spune pe față: *Tot ceea ce este trainic la voi nu este trainic <și>*

²³ «Acela» este, de bună seamă, duhul acestei lumi (cf. I In 1, 17) sau diavolul însuși, care, până la sfârșitul lumii, aleargă să mai răpească încă suflete ce se lipsesc cu bună știință de comuniunea cu Dumnezeu (I Ptr 5, 8).

²⁴ De remarcat jocul de cuvinte dintre *vita* („viață”) și *via* („cale”), imposibil de redat în traducere.

²⁵ Un caz de gradație descendentă (anticlimax) care poate fi înțeles și în ordine inversă (climax): creștinii trebuie să disprețuiască atât de mult lumea sau duhul acestei lumi, încât să ajungă a o călca în picioare.

fără schimbare pentru veșnicie; și tot ceea ce la Mine se vede că trece neclintit și fără trecere se ține, căci cuvântul Meu care trece arată cugetări care rămân fără schimbare.

5. Iată, frații mei, vedem acum ceea ce urma să auzim²⁶. În fiecare zi lumea este copleșită de răutăți noi și din ce în ce mai multe. Din acel popor nenumărat vedeți câți ați mai rămas²⁷; și totuși, încă în fiecare zi, mahniri ne năpădesc, nenorociri ne doboară, năpaste noi și neașteptate ne lovesc. Căci, dacă la tinerețe trupul este puternic, pieptul rămâne tare și în bună stare, grumazul este vânjos, iar brațele sunt zdravene, la anii bătrâneții însă trupul se încovoie, grumazul uscat se apleacă, pieptul este apăsător de oftături dese, puterea slăbește <și> răsuflarea greoaie întrerupe cuvintele în timpul vorbirii; căci, și dacă ar lipsi boala, însăși sănătatea <celui bătrân> este adesea necaz pentru simțuri. Astfel, în anii de mai înainte, lumea a avut tărie ca la tinerețe, a fost puternică pentru înmulțirea vlăstarului neamului omenesc, a fost verde, adică cu trupuri sănătoase, a fost roditoare, adică cu belșug de bunuri. Dar acum este înăbușită de însăși bătrânețea sa și este năpădită de greutatea din ce în ce mai mari, ca în apropierea morții²⁸. Așadar, frații mei, nu iubiți această <lume>, pe care o vedeți că nu poate dăinui prea mult. Puneți-vă în suflet învățăturile apostolești care ne îndeamnă zicând: «Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el» (*I In 2, 15*). Alaltăieri ați aflat, fraților, cât de repede au fost doborâți de o furtună niște copaci foarte bătrâni, casele au fost distruse și bisericile au fost măturate din temelii. Câți oameni sănătoși și nevătămați nu credeau seara că vor face mâine un lucru sau altul și totuși chiar în acea noapte au pierit de moarte năprasnică, prinși în lațul nenorocirii?

6. Dar trebuie să luăm aminte, preaiubiților, că, pentru a face aceasta, Judecătorul nevăzut <nu a trebuit decât> să miște suflarea unui vânt foarte subțire <și> să stârnească o furtună dintr-un singur nor; și a nimicit pământul, zguduind temeliiile caselor ce stăteau să cadă. Așadar, ce va face Acest Judecător când va veni El Însuși și mânia Lui îi va arde pe păcătoși spre pedeapsa lor, dacă nu putem îndura nici când ne lovește printr-un nor foarte subțire? Ce trup se va opune în fața mâniei Lui, dacă a mișcat vântul și a zguduit pământul, a întărit aerul și a culcat la pământ atât de multe clădiri? Pavel, luând seama la această asprime a Judecătorului Care va să vină, spune: «Înfrișător lucru este să cădem în mâinile Dumnezeului Celui Viu» (*Evr 10, 31*). Aceasta a arătat-o Psalmistul zicând: «Dumnezeu vădit va veni, Dumnezeul nostru, și nu va tăcea. Foc înaintea

²⁶ Cu referire la profețiile din trecut (*cf. n. 12*).

²⁷ *Cf. n. 11-12*.

²⁸ Nu doar molima din epocă, ci și alte calamități naturale (revărsări ale Tibrului, furtuni năprasnice – *cf. sfârșitul cap. 5 și cap. 6*) și instabilitatea politică (în special presiunea exercitată de longobarzi) îl făceau pe Sfântul Grigorie să creadă că sfârșitul lumii este aproape. Comentatorul francez notează că depopularea masivă era un semn al sfârșitului lumii în mentalul colectiv al Antichității târzii, atestat și în cărțile sibiline, din care Fericitul Augustin citează în *De civitate Dei*, 18, 23 (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 112).

Lui va arde și împrejurul Lui vifor mare» (*Ps* 49, 3[-4]). Într-adevăr, furtuna și focul însoțesc asprimea unei atât de mari dreptăți, căci furtuna măsoară lucrurile pe care focul le arde. Așadar, frați preaiubiți, puneți înaintea ochilor acea zi și orice lucru vi s-ar părea acum greu, față de aceea, se face mai ușor. Cu adevărat, despre acea zi se zice prin Prorocul: «Aproape este ziua cea mare a Domnului, aproape este și iute foarte. Glasul zilei Domnului amar este, atunci se va strâmtora foarte. Zi de mânie este ziua aceea, zi de strâmtorare și de lipsă, zi de pustii-re și de nenorocire, zi de întuneric și de beznă, zi de nori și de negură, zi <cu sunet> de trâmbiță și de strigare» (*Sof* 1, 14-16)²⁹. Despre ziua aceasta Domnul zice iarăși prin Prorocul: «Încă o dată și Eu voi clătina nu doar pământul, ci chiar și cerul» (*Ag* 2, 22 [21]). Iată, cum am spus mai înainte, a mișcat aerul și nu a rămas neclintit pământul. Așadar, cine va suferi când cerul se va mișca? Și cum vom numi îngrozirile pe care le vedem dacă nu vestitori ai mâniei ce va să vie? De aceea, trebuie să luăm aminte că atât de diferite sunt aceste strâmtorări față de acea strâmtorare din urmă, pe cât se deosebește persoana vestitorului de puterea Judecătorului³⁰. Așadar, frați preaiubiți, cugetați la acea zi cu toată grija, viața îndreptați-o, obiceiurile schimbați-le, relele ispitiri biruiți-le prin împotrivi-re, iar <păcatele> ce le-ați făcut osândiți-le prin lacrimi. Căci, într-o bună zi, veți vedea venirea Judecătorului Celui Veșnic cu atât mai lipsiți de grijă, cu cât acum, temându-vă, preîntâmpinați asprimea Lui.

Omilia a II-a, rostită poporului în biserica Sfântului Apostol Petru, în Duminica dinaintea Păresimilor

Textul Sfintei Evanghelii după *Lc* 18, 31-44: «În vremea aceea, Iisus a luat la Sine pe cei doisprezece ucenici ai Săi și le-a spus: „Iată, ne suim în Ierusalim și se vor împlini toate cele ce s-au scris prin proroci despre Fiul Omului. Căci va fi dat neamurilor și va fi batjocorit și va fi biciuit și scuipat. Și, după ce Îl vor biciui, Îl vor omori, iar a treia zi va învia”. Și ei n-au înțeles nimic din acestea. Căci cuvântul acesta era ascuns pentru ei și nu înțelegeau cele spuse. Și, când S-a apropiat Iisus de Ierihon, un orb oarecare ședea lângă drum, cerșind. Și, când auzea mulțimea care trecea, întreba ce e aceasta. Și i-au spus că trece Iisus Nazarineanul. Și el a strigat, zicând: „Iisuse, Fiul lui David, miluiește-mă!”. Și cei care mergeau înainte îl certau ca să tacă. Însă el și mai mult striga: „Fiule al lui David, miluiește-mă!”. Și, oprindu-Se, Iisus a poruncit să fie adus la El; și, după ce S-a apropiat, l-a întrebat zicând: „Ce vorești să-ți fac?”. Iar el a zis: „Doamne, să văd!”. Și Iisus i-a zis: „Vezi, credința ta te-a mântuit!”. Și îndată a văzut și

²⁹ Ediția franceză notează că aceeași citare biblică este folosită de Sfântul Grigorie și în *Moralia in Iob*, XVII, 33, 54 (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 114).

³⁰ Tonul eshatologic foarte marcat al acestei omilii se regăsește parțial și în *Omilia a XXXV-a (la Evanghelia după Luca 21, 9-19)*; cf. *Omilia a XVII-a (la Evanghelia după Luca 10, 1-9)*, 16.

mergea după El, slăvind pe Dumnezeu. Și tot poporul, pentru că văzuse, a dat laudă lui Dumnezeu».

1. Mântuitorul nostru, văzând de mai înainte că sufletele ucenicilor se vor tulbura din pricina Pătimirii Lui, le proorocește cu mult înainte și chinurile Pătimirii, și slava Învierii Sale, ca, văzându-L murind, precum este scris, să nu se îndoiască că totuși va învia. Dar, întrucât ucenicii, încă trupești, sub niciun chip nu puteau înțelege cuvintele tainei, se face o minune. Înaintea ochilor lor un orb își recapătă vederea, ca pe cei care nu înțelegeau cuvintele tainei cerești să-i întărească în credință faptele cerești. Însă minunile Domnului și Mântuitorului nostru astfel trebuie primite, frați preaiubiți, încât, pe de o parte, faptele să fie crezute cu adevărat, iar, pe de altă parte, să le vedem ca pe niște semne către altceva. Într-adevăr, lucrările Lui și arată ceva prin putere, și vorbesc despre altceva prin taină. Căci, iată, nu știm, istoricește, cine a fost orbul, însă știm totuși ce arată în chip tainic. Negreșit, *orbul* înseamnă *neamul omenesc*³¹, care, izgonit fiind la început din Raiul desfătărilor de către Tatăl <și> nemaicunoscând strălucirea luminii cerești, suferă întunericul propriei osândiri; însă, prin venirea Mântuitorului Său, se luminează, ca să vadă acum prin dorire bucuriile luminii dinlăuntru și să facă pașii faptelor bune pe calea vieții.

2. Dar trebuie să luăm seama că orbul se luminează atunci când se zice despre Iisus că Se apropie de Ierihon. Într-adevăr, *Ierihon* se tălmăcește *lună*³², iar luna în Sfânta Scriptură este întrebuițată pentru <a arăta> slăbiciunea trupului, căci lună de lună, când <aceasta> descrește, arată slăbiciunea stricăciunii noastre³³. Așadar, când Ziditorul nostru Se apropie de Ierihon, orbul își recapătă vederea, căci, de când Dumnezeirea a luat asupra Sa slăbiciunea trupului nostru, neamul omenesc a primit din nou lumina pe care o pierduse. Fiindcă, unde suferă Dumnezeu cele omenesti, acolo este înălțat omul la cele dumnezeiești. Desigur, cu dreptate acest orb este înfățișat deopotrivă șezând lângă cale și cersind. Căci Adevărul Însuși zice: «Eu sunt Calea» (*In* 14, 6). Așadar, cel care nu cunoaște strălucirea luminii veșnice orb este; însă, de crede deja în Mântuitorul, șade lângă cale; iar, de crede deja, însă nesocotește a se ruga pentru a primi lumina veșnică și nu ține seamă de rugăciuni, <acesta> șade ca orbul lângă cale, necerșind însă nimic. Însă, dacă și crede, și cunoaște orbirea inimii sale, și cere să primească

³¹ Cf. FER. AUGUSTIN, *Tractatus in Iohannem*, 44, 1: «Si ergo quid significet hoc quod factum est cogitemus, genus humanum est iste caecus» («Așadar, dacă ar fi să cugetăm ce ni se arată prin ceea ce s-a făcut, <atunci am zice că> acest orb este neamul omenesc»).

³² Etimologia propusă de Sfântul Grigorie este confirmată de dicționarele moderne (cf. *Strong's Hebrew Dictionary*, s.v. 3405 *Yriychow*, Books for The Ages, Albany, USA, 1999, p. 307).

³³ Cf. FER. AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 88, S. 2, 5: «Per lunam solent significare Scripturae mortalitatem carnis huius, propter augmenta et decremента, propter transitoriam speciem» («Scripturile obișnuiesc să numească prin *lună* stricăciunea trupului acestuia, din pricina creșterii și descreșterii, din pricina chipului trecător»).

lumina adevărului³⁴, <atunci> șade ca orbul lângă cale și cerșește. Prin urmare, tot cel ce-și cunoaște întunericul orbirii sale, tot cel ce înțelege că aceasta îi lipsește, anume lumina veșniciei, să strige din adâncul inimii, să strige și cu glasul minții, zicând: «Iisuse, Fiule al lui David, miluiește-mă!»³⁵ Dar să auzim ce se unește cu strigătul orbului: «Și cei care mergeau înaintea îl certau ca să tacă».

3. Însă ce se arată prin cei care mergeau înaintea venirii lui Iisus dacă nu mulțimea de plăceri trupești și tulburarea patimilor, care, mai înainte ca Iisus să vină către inima noastră, ne împrăstie cugetarea cu ispitele lor și tulbură glasul inimii în timpul rugăciunii? Căci atunci când, după săvârșirea patimilor, vrem să ne întoarcem către Domnul <și> când ne străduim să ne rugăm împotriva patimilor pe care le-am săvârșit, adesea nălucirile păcatelor pe care le-am făcut se ivesc în inimă, ne tulbură ascuțimea minții³⁶, răscolesc sufletul și împiedică glasul rugăciunii noastre. Așadar, «cei care mergeau înaintea îl certau ca să tacă», pentru că, mai înainte ca Iisus să vină în inimă, relele pe care le-am făcut, izbînd cu nălucirile lor cugetarea noastră, ne tulbură chiar în timpul rugăciunii.

4. Dar față de acestea să ascultăm ce a făcut acest orb care urma să fie luminat. Urmează: «Însă el și mai mult striga: „Fiule al lui David, miluiește-mă!”». Iată, cel pe care mulțimea îl certa să tacă striga din ce în ce mai tare, căci cu cât mai mult suntem împiedicați de tulburarea cugetelor trupești, cu atât mai arzător trebuie să stăruim în rugăciune. Mulțimea se împotrivesc să strigăm, căci cel mai adesea în rugăciune suferim nălucirile păcatelor noastre. Trebuie însă, fără îndoială, ca glasul inimii noastre, cu cât este mai aprig astupat, cu atât mai tare să stăruie până când va depăși tulburarea cugetării nelegiuite și va izbucni din prisoința necuviinței sale către urechile credincioase ale lui Dumnezeu. Fiecare, precum cred, recunoaște în sine ceea ce zicem, căci cât timp ne strămutăm sufletul din lumea aceasta la Dumnezeu, cât timp ne întoarcem la lucrarea rugăciunii, cele pe care mai înainte cu plăcere le-am săvârșit, pe acestea le suferim chinuitoare și împovărătoare în <timpul> rugăciunii. Cu greu cugetarea la acestea este îndepărtată cu mâna năzuinței celei sfinte de la ochii inimii, cu greu nălucirile lor sunt covârșite de lacrimile pocăinței.

5. Dar, când stăruim aprig în rugăciune, pe Iisus Cel Ce trece Îl pecetluim în minte. De aceea se adaugă: «Și, oprindu-Se, Iisus a poruncit să fie adus la El».

³⁴ Fragmentul «și cunoaște orbirea [...] adevărului» (*et caecitatem cordis sui cognoverit et lumen veritatis recipiat postulat*) din ediția PL 76 (1857) și H. Hurter (1892 – preluată de traduceri italienești: *Omelie sui Vangeli e Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, Torino, 1968, și germane: *Evangelienhomilien*, 1997), este înlocuit în ediția Étaix-Blanc-Judic de lecțiunea mai scurtă „exrogat” („se roagă”).

³⁵ Ediția Étaix-Blanc-Judic încheie aici paragraful al doilea și deschide paragraful al treilea cu fraza următoare.

³⁶ *Litt.* „frontul minții” sau „linia de bătaie a minții” (*mentis acies*). Comentatorii francezi – R. Étaix, G. Blanc și B. Judic – semnalează posibilitatea unei influențe neoplatoniciene asupra acestui pasaj (*mentis acies reverberant*), prin intermediul Fericitului Augustin (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'évangile. Livre 1*, p. 122).

Iată, Se oprește Cel Ce mai înainte trecea, căci, cât timp mai suferim încă mulțimea nălucirilor în <timpul> rugăciunii, Îl simțim pe Iisus trecând. Cât timp însă stăruim aprig în rugăciune, Iisus Se oprește pentru a ne readuce lumina, căci Dumnezeu Se pecetluiește în inimă³⁷, iar lumina cea pierdută se recapătă.

6. Totuși, prin această întâmplare, Domnul ne arată încă altceva, care ar putea fi înțeles în chip folositor despre omenitatea și Dumnezeirea Lui. Fiindcă Iisus, trecând, a auzit strigătul orbului, însă, oprindu-Se, a scos la iveală minunea luminării. Căci a trece este al omenității, a sta este al Dumnezeirii. Într-adevăr, prin omenitate a avut parte de Naștere, creștere, Moarte, Înviere, venire dintr-un loc în altul. Deci, întrucât în Dumnezeire nu este schimbare, iar trecerea este în chip propriu mișcare, fără îndoială El a trecut după trup, nu după Dumnezeire. Dimpotrivă, după Dumnezeire, al Lui este întotdeauna a sta, pentru că este de față pretutindeni și nu vine prin mișcare, nici nu Se îndepărtează prin mișcare³⁸. Așadar, Domnul, trecând, aude strigătul orbului, <însă> oprindu-Se³⁹, îl luminează, căci, prin omenitatea Lui, S-a milostivit de strigătele orbirii noastre, dar, prin puterea Dumnezeirii, a revărsat peste noi lumina harului.

7. Și trebuie să luăm seama la ceea ce îi zice orbului care venea <către El>: «Ce voiești să-ți fac?» Cel Care avea puterea de a reda vederea nu știa oare ce voiește orbul? Dimpotrivă, El vrea ca noi să cerem ceea ce de mai înainte știe că vom cere și că ne va da. Căci, în chip potrivit, ne îndeamnă la rugăciune și totuși ne zice: «Căci știe Tatăl vostru Cel ceresc de cele ce aveți trebuință mai înainte să cereți de la El» (*Mt* 6, 8). Așadar, pentru aceasta cere, ca să fie rugat; pentru aceasta cere, ca să stârnească inima la rugăciune. De aceea și orbul îndată adaugă: «Doamne, să văd!». Iată, orbul caută de la Domnul nu aur, ci lumină. Nu se îngrijește să ceară altceva decât lumină, căci chiar de ar putea să aibă orbul tot ceea ce ar dori, fără lumină nu poate vedea ceea ce are. Deci, să fim următori, frați preaiubiți, ai celui despre care am auzit că a fost mântuit și trupește, și sufletește. Nici bogățiile mincinoase, nici darurile pământești, nici cinstirile care ne depărtează de Domnul să nu le căutăm, ci lumina; și nici lumina care se închide într-un loc, care se sfârșește în timp, care se schimbă prin curmările nopții, pe care o vedem și noi, și dobitoacele deopotrivă; ci să căutăm lumina pe care doar împreună cu îngerii putem să o vedem, căreia nici începutul nu-i este capăt, nici sfârșitul nu o strămtorează. <Iar> calea către această lumină este fără îndoială credința. De aceea, pe bună dreptate, orbului care căpăta vederea i se

³⁷ Atât acest loc, cât și sfârșitul cap. al 2-lea constituie mărturii despre practica rugăciunii creștine la cumpăna dintre Antichitate și Evul Mediu timpuriu, în spațiul occidental. Prin menționarea repetată a *minții*, a *inimii* și a *luminii*, precum și prin expresia *pecetluirea lui Dumnezeu în inimă*, Sfântul Grigorie atestă în Roma sec. al VI-lea același tip de spiritualitate ca cel răsăritean, care, opt veacuri mai târziu, va cunoaște ampla dezvoltare a *isihasmului*.

³⁸ Comentatorul francez trimite la Fer. Augustin, *Sermones*, 88, 14 (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 126).

³⁹ *Litt.* „stând” (*stans*). Textul latinesc păstrează în continuare paralela de până acum dintre „trecerea” (*transire / transiens*) și „starea” (*stare / stans*) Mântuitorului.

răspunde pe dată: «Vezi, credința ta te-a mântuit». Dar față de acestea gândul cel trupesc zice: Cum pot să caut lumina cea duhovnicească pe care nu pot să o văd? De unde sunt sigur că ea este, de vreme ce nu strălucește ochilor trupești? Fără îndoială, acestui gând îi răspunde pe scurt oricine, căci chiar aceste lucruri pe care le simte nu le gândește prin trup, ci prin suflet. Și, <deși> nimeni nu își vede sufletul său, totuși nu se îndoiește că are un suflet pe care nu îl vede. Căci sufletul conduce dintr-un loc nevăzut trupul care se vede. Dacă însă se ia ceea ce este nevăzut, pe dată se prăbușește ceea ce părea că stă la vedere. Așadar, <câtă vreme> din pricina unei firi nevăzute se trăiește în această viață văzută, se îndoiește < cineva > că nu ar fi viață nevăzută?

8. Dar să auzim acum ce i s-a întâmplat orbului rugător sau, mai degrabă, ce a făcut el însuși. Urmează: «Pe dată a văzut și L-a urmat». Îl vede și Îl urmează cel care lucrează binele pe care îl înțelege. Însă Îl vede și nu Îl urmează cel care înțelege binele, dar nesocotește lucrarea faptelor bune. Așadar, frați preaiubiți, de cunoaștem acum orbirea călătoriei noastre, dacă prin credința în taina Mântuitorului nostru ședem lângă cale, dacă, rugându-ne stăruitor în fiecare zi, cerem lumină de la Ziditorul nostru, dacă, văzând acum prin minte această Lumină, suntem luminați după orbire, <atunci> Îl urmăm prin faptă pe Iisus, pe Care Îl vedem cu mintea. Să privim pe unde pășește și să ținem urmele pașilor Lui, imitându-L. Căci cu adevărat Îl urmează pe Iisus cel care Îl imită. Căci de aceea se zice: «Urmează-Mi Mie și lasă morții să-și îngroape pe morții lor» (Mt 8, 22). Căci se spune *a urma* pentru *a imita*. De aceea, îndeamnă din nou, zicând: «Dacă Îmi slujește cineva, să Mă urmeze» (In 12, 26). Așadar, să luăm aminte pe unde pășim, ca să ne învrednicim a-L urma. Iată, pentru că este Domnul și Făcătorul îngerilor, urmând să primească firea noastră pe care a zidit-o, vine în pânțele Fecioarei. Totuși, nu a vrut să Se nască în această lume între bogați, <ci> Și-a ales părinți săraci. De aceea a lipsit și mielul care să fie oferit pentru El; Maica <Sa> a găsit pentru jertfă niște pui de porumbei și o pereche de turturele (Lc 2, 24). Nu a vrut să fie bogat în lume; a îndurat ocările și batjocurile; a suferit scui-pări, biciuiri, palmuiri, coroana de spini și crucea; întrucât, din pricina iubirii lucrurilor trupești, ne-am abătut de la bucuria lăuntrică, ne-a arătat prin ce amărăciune ne întorcem acolo. Și ce nu trebuie astfel să pătimească omul pentru sine însuși, dacă Dumnezeu a îndurat atâtea pentru oameni? Prin urmare, cel care a crezut deja în Hristos, dar aleargă încă după câștiguri cu zgârcenie, se înalță prin trufia cinstirilor, se aprinde de flăcările invidiei, se întinează de necurățiile poftelor, tânjește după bogățiile din lume, <acesta> nesocotește a-L urma pe Iisus în Care a crezut. Dacă dorește bucuriile și plăcerile, <deși> Călăuza sa îi arată calea amărăciunii, <unul ca acesta> într-adevăr merge pe un alt drum. Să readucem, așadar, în fața ochilor păcatele pe care le-am făcut; să luăm aminte cât de înfricoșător va veni Judecătorul pentru a le osândi; să ne obișnuim mintea să plângă; viața noastră să se amărasească pentru <puțin> timp întru pocăință, ca să nu simtă amărăciunea veșnică întru osândire. Prin lacrimi, cu adevărat, suntem duși la bucuria cea veșnică, după cum fâgăduiește Adevărul, Care zice: «Fericiți

cei ce plâng, că aceia se vor mângâia» (Mt 5, 5). Dimpotrivă, prin bucurii se ajunge la lacrimi, după cum spune Același Adevăr, Care zice: «Vai, vouă care acum râdeți, căci vă veți tângui și veți plânge» (Lc 6, 25). De căutam, așadar, bucuria răsplății la sosire, să avem pe cale amărăciunea pocăinței. Și astfel se face că nu numai viața noastră propășește întru Dumnezeu, dar însăși această a noastră împreună-vorbire îi aprinde și pe alții spre lauda lui Dumnezeu. De aceea se adaugă: «Și toată mulțimea, pentru că văzuse, a dat laudă lui Dumnezeu».

Omilia a VIII-a, rostită poporului în biserica Sfintei⁴⁰ Fecioare Maria⁴¹, în ziua Nașterii Domnului

Textul Sfintei Evanghelii după Lc 2, 1-14: «În vremea aceea a ieșit poruncă de la Cezar August să se înscrie toată lumea. Această înscriere, cea dintâi, s-a făcut pe când Quirinius cârmuia Siria. Și se duceau toți să se înscrie, fiecare în cetatea sa. Și s-a suit și Iosif din Galileea, din cetatea Nazaret, în Iudeea, în cetatea lui David, care se numește Betleem – pentru că el era din casa și din neamul lui David –, ca să se înscrie împreună cu Maria, femeia logodită cu el, care era însărcinată. Dar pe când erau ei acolo, s-au împlinit zilele ca ea să nască. Și a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut și L-a înfășat în scutece și L-a culcat în iesle, căci nu mai era loc de găzduire pentru el. Și în ținutul acela erau păstori, stând pe câmp și făcând de strajă noaptea împrejurul turmei lor. Și iată îngerul Domnului a stat lângă ei și slava Domnului a strălucit împrejurul lor și ei s-au înfrișat cu frică mare. Iar îngerul le-a zis: „Nu vă temeți! Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul, în cetatea lui David. Și acesta vă <va fi> semnul: Veți găsi un prunc înfășat în scutece și culcat în iesle”. Și deodată s-a văzut, împreună cu îngerul, mulțime de oaste cerească, lăudându-L pe Dumnezeu și zicând: „Slavă lui Dumnezeu întru cele preainalte și pe pământ pace, oamenilor bunăvoire!”».

1. Întrucât, din dărnicia Domnului, vom săvârși astăzi de trei ori Sfânta Liturghie⁴², nu putem să vorbim prea mult despre <această> pericopă evangheli-

⁴⁰ Litt. „Fericitei” (*Beatae*). În timpul Sfântului Grigorie, termenii „fericit” (*beatus*) și „sfânt” (*sanctus*) erau interschimbabili. Separația dintre *beatus* și *sanctus* va fi stabilită mai târziu (sec. XIII-XIV) în teologia romano-catolică, potrivit unor distincții de inspirație juridică medievală: *beatus* denumește omul binecuvântat cu *vederea fericită* (*visio beatifica*) a lui Dumnezeu (SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera Omnia*, vol. IV: *Pars Prima Summae Theologiae*, I, 12, 4, Ex Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Roma, 1888, p. 121), pe când *sanctus* denumește omul care a primit de la Dumnezeu *sfînțenia* (*sanctitas*). Distincția dintre *sfânt* și *fericit* nu a fost respectată în Biserica Răsăriteană, care a continuat de-a lungul timpului să folosească aceste numiri ca echivalente. În vremurile mai noi, în Răsărit, denumirea de *Fericit* este dată persoanelor sfinte a căror operă teologică nu întrunește integral acordul Bisericii.

⁴¹ Astăzi, *Santa Maria Maggiore* din Roma.

⁴² Prin menționarea ritualului celor trei Liturghii de Crăciun, Sfântul Grigorie oferă una dintre

că. Însă chiar Nașterea Mântuitorului nostru ne silește să zicem ceva, fie și pe scurt. Ce înseamnă <deci> că lumea se înscrie când Domnul urmează să Se nască, dacă nu ceea ce împedează se arată, anume că venea în trup Cel Care îi va înscrie în veșnicie pe aleșii Săi⁴³? Dimpotrivă, despre cei nelegiuți se zice prin Prorocul: «Șterși să fie din cartea celor vii și cu cei drepți să nu se înscrie» (Ps 68, 29 [32]). El, pe bună dreptate, Se naște în Betleem, căci *Betleem* se tâlmăcește *Casa pâinii*⁴⁴. Și El Însuși este Cel Care zice: «Eu sunt Pâinea cea vie, Care am coborât din cer» (In 6, 41, 52). Așadar, locul în care Se naște Domnul s-a numit mai înainte *casa pâinii*, fără îndoială, pentru că acolo urma să Se arate prin materia trupului Cel Care întremează mințile celor aleși printr-o săturare lăuntrică⁴⁵. Acesta nu Se naște în casa părinților <Săi>, ci pe drum – negreșit pentru a arăta că, prin omenitatea Sa, pe care a luat-o asupra-Și, Se naște ca într-un loc străin. De bună seamă, spun *străin* nu după putere, ci după fire. Căci despre puterea Lui stă scris: «Întru ale Sale a venit» (In 1, 11). Într-adevăr, după firea Lui <dumnezeiască>, S-a născut înainte de timp, însă, după cea <omenească>, a venit în timp. Așadar, Cel veșnic S-a arătat în timp <și> străin este <locul> unde a coborât. Iar pentru că se spune prin Prorocul: «Tot trupul este ca fânul» (Is. 40, 6), Cel făcut om a preschimbât fânul nostru în grâu, El, Care spune despre Sine Însuși: «Dacă bobul grăului, căzând pe pământ, nu va muri, rămâne singur» (In 12, 24). De aceea și Se coboară ca un Prunc în iesle, pentru a-i întrema pe toți credincioșii, ca pe niște animale sfinte, cu grăul Trupului Său⁴⁶, ca să nu rămână flămânde de hrana înțelegerii celei veșnice. Și din ce pricină îngerul le apare oare păstorilor care vegheau și pe care slava lui Dumnezeu îi înconjoară cu strălucire, dacă nu pentru că aceia care știu să conducă turmele credincioase cu grijă se învrednicesc să vadă înaintea celorlalți cele preainalte⁴⁷? Și, cât timp ei veghează cu iubire asupra turmei, harul dumnezeiesc scapără mai mult asupra lor.

2. Iar un înger vestește nașterea unui Împărat și împreună cu glasul lui coruri de îngeri cântă laolaltă și strigă, bucurându-se împreună: «Slavă lui Dumnezeu întru cele preainalte și pe pământ pace, oamenilor bunăvoire!». Cu adevărat, mai înainte ca Mântuitorul nostru să Se nască în trup, eram în dezbinare cu

cele mai vechi mărturii cu privire la această prescripție liturgică (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 214).

⁴³ Comentatorul francez trimite la Chromatius de Aquileea, *Sermo 32*, 1 (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 214).

⁴⁴ Ebr. *Beth* („casă”) – *lechem* („pâine”). În Biblie, numele *Betleem* apare însoțit adesea de ebr. *Ephrata*, „roditor” (Fc. 35, 19; 48, 7; Ios. 15, 59; Rut 4, 11). Încă este discutat între lingviști caracterul popular al etimologiei *Betleem* – *Casa pâinii*.

⁴⁵ Comentatorul francez trimite la Sf. Grigorie cel Mare, *Sermo 32*, 1 (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 215).

⁴⁶ Comentatorul francez trimite la Petrus Chrysologus, *Sermo 140*, 3 (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 216).

⁴⁷ Comentatorul francez trimite la Chromatius de Aquileea, *Sermo 32*, 3 (GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Évangile*, p. 216).

îngerii <și> ne depărtaserăm mult față de strălucirea și curăția lor din pricina păcatului celui dintâi <și> din pricina păcatelor din fiecare zi. Căci, de vreme ce, prin păcat, ne făcuserăm străini de Dumnezeu, îngerii, împreună cetățeni cu Dumnezeu, ne considerau străini de tovărășia cu ei. Dar, întrucât L-am recunoscut pe Împăratul nostru, <la rândul lor>, îngerii ne-au recunoscut ca împreună cetățeni cu ei. Căci, de vreme ce Împăratul cerului Și-a asumat țărâna trupului nostru, nici înălțimile îngerești nu mai disprețuiesc neputința noastră. Îngerii fac din nou pace cu noi <și> lasă la o parte pricina dezbinării de altădată; iar pe cei pe care mai înainte îi disprețuiau ca neputincioși și josnici, acum îi cinstesc ca prieteni. Căci de aceea Lot (*Fc* 19, 1) și Iosua (*Ios* 5, 15) se închină îngerilor fără să fie opriți din a lor închinare; dimpotrivă, în *Apocalipsa* lui, Ioan a vrut să se închine unui înger, însă însuși îngerul l-a oprit să i se închine, pentru că nu se cădea, zicând: «Vezi să nu faci aceasta! Căci sunt împreună-slujitor cu tine și cu frații tăi» (*Ap* 22, 9). Ce înseamnă că înainte de venirea Mântuitorului îngerii primesc închinare de la oameni fără să zică nimic, iar, după aceea, se feresc să primească închinare, dacă nu faptul că îngerii se înfricoșează să vadă aplecată înaintea lor firea noastră, pe care mai înainte o disprețuiseră, <dar> pe care <acum> o văd ridicată deasupra lor? Și nu au mai îndrăznit să o disprețuiască ca pe o fire neputincioasă, mai prejos de ei, pe aceasta pe care <acum> o cinstesc negreșit deasupra lor, în <Ipostasul> Împăratului cerului. Și nici nu mai resping cu dispreț a-l avea pe om prieten, ca unii care mai presus de ei aduc închinare Omului-Dumnezeu. Să ne îngrijim, așadar, frați preaiubiți, ca nu cumva necurăția să ne întineze pe noi, care suntem, potrivit preștiinței celei veșnice, împreună-cetățeni cu Dumnezeu și deopotrivă cu îngerii Lui. Să ne apărăm prin obiceiuri vrednicia noastră, să nu ne murdărească nicio desfrânare, să nu ne osândească nicio cugetare rușinoasă, să nu ne muște mintea nicio răutate, să nu ne mistuie rugina invidiei, să nu ne umfle mândria, să nu fim sfâșiați de dorința de înălțare prin desfătărilor pământești, să nu ne aprindă mânia. Căci oamenii au fost numiți dumnezei. Așadar, omule, apără-ți împotriva patimilor cinstea de a fi dumnezeu, căci pentru tine S-a făcut Dumnezeu om⁴⁸, Care trăiește și împărățește în vecii vecilor. Amin!

(introd., trad. și note de Mihai GRIGORAȘ)

⁴⁸ Sfârșitul omiliei, în ediția Étaix-Blanc-Judic.

DIALOG TEOLOGIC

Ciprian-Flavius TERINTE

Pentecostal Theological Institute – Bucharest

THE CHRISTOLOGY OF THE APOSTOLIC PREACHING RECORDED IN THE BOOK OF ACTS

Keywords: *preaching, The Act of the Apostles, repentance, forgiveness of sins, salvation.*

Abstract

Facing today's political, cultural, social and religious changes, the church finds itself in a missionary field in many respects similar to that of the early church. Christians need to bear witness and have their answer ready for people who ask them the reason for the hope that they have. In such conditions, the kerygmatic discourses found in the book of Acts are a wellspring of inspiration for the preaching, catechetical activity and the testimony of the contemporary church. In this article I shall examine some of these speeches in an attempt to emphasize those Christological ideas that appear to be of paramount importance for the evangelistic endeavors of the Apostles. Due to the constraints of this article, in what follows I shall approach only the *kerygmatic* discourses found in the book of Acts. I will go on the quest of emphasizing and finally systematizing those ideas about Jesus that occur most frequently in the *kerygmatic* sermons, ideas that made up the Christological core of the apostolic preaching. In the pursuit of this objective I will survey these five texts from the book of Acts approaching exegetically especially the verses in which Christological statements are found. We shall see that Jesus Christ is the central figure of all the sermons recorded by Saint Luke. Almost all of them proclaim the death, resurrection and ascension of Christ. But the Lord Jesus is preached so as the listeners make a decision based on what they were hearing. Thus, preaching expressed the invitation of God to man that he should repent in order to receive forgiveness of sins, the gift of the Holy Spirit and salvation.

Introduction

In our times, much has been said about the *need for a new evangelisation of Western society* which currently moves on the road of secularization. In Eastern Europe, Christianity of all denominations was a little self-reliant

seeing that although people had lived for four decades under the atheistic, communist totalitarianism, yet they still expressed their allegiance to the Church. However, we suddenly realized that the situation is about to change in our backyard too, and society is moving fast toward a matter-of-fact materialism and consumerism. Facing these political, cultural, social and religious changes, the church finds itself in a missionary field in many respects similar to that of the early church. Christians need to bear witness and have their answer ready for people who ask them the reason for the hope that they have.

In such conditions, the discourses found in the book of *Acts* are an overflowing source of inspiration for the preaching, catechetical activity and the testimony of the contemporary church. One of the characteristic features of this New Testament book is *the alternation of discursive and narrative passages*, the two aspects being complementary: the discourses pointing to the significance of the narratives¹. It is useful though to know that scholars – as Constantin Preda reminds us – have divided the discourses delivered by Christian speakers in the book of *Acts* in three groups: *kerygmatic discourses* contain the primary message and they were addressed to both Jews and pagans (2, 14-41; 3, 12-26; 13, 16b-41; 14, 8-20; 17, 16-34); *apologetic sermons* defend the unjustly accused Christians (4, 8-12, 19-20; 5, 29-32; 7, 2-56; 22, 1-21; 24, 10-21; 26, 1-23); *ecclesiastical discourses* are meant for an already Christian audience (1, 16-22; 15, 7-11, 13-21; 20, 17-35)². In this article I shall examine the *kerygmatic* speeches found in the book of Acts in an attempt to sketch the major Christological ideas found in the apostolic preaching contained in this New Testament writing.

As definition of “kerygma” I will adopt the one that Bultmann gave. *Kerygma*, he said, is “personal address which accosts each individual, throwing the person himself into question by rendering his self-understanding problematic, and demanding a decision of him”³. The main reason for leaving aside the apologetic and ecclesiastical speeches is that *they do not contain substantial catechetical or doctrinal material*, but defending arguments and resolutions of the early church leaders (1, 16-22; 15, 7-11, 13-21) or some piece of advice for Christian elders (20, 13-38). Consequently, they do not really fit into the “preaching” category.

Regarding the authorship of the discourses found in *Acts*, the general scholarly consensus is that they are not exact recordings of what the speakers said but summaries of their speeches. As for the rhetorical structure and theo-

¹ Constantin PREDA, *Propovăduirea apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 10.

² C. PREDA, *Propovăduirea apostolică...*, p. 12. This author mentions a fourth group – the *juridical discourse* – but this is only the lawyer Tertullus’ plea held in front of procurator Antonius Felix.

³ R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, vol. I, ET SCM Press, London, 1952, p. 307.

logical content, some scholars say that they both are Luke's contribution⁴, others argue that Luke shaped only the rhetorical structure whereas the theology of each discourse reflects the *kerygma* of the early church⁵. This debate is not really germane for our purpose in this article because whatever the case may be, what we have in these speeches reflects the main points of the apostolic *kerygma*. It's worth mentioning though that we believe that – as Beverly Gaventa put it – “Lucan theology is intricately and irreversibly bound up with the story he tells and cannot be separated from it”⁶.

The sermons we are going to comment are part of the unique revelation of God that forms our NT and must be foundational for our own faith and understanding of the gospel. Their method and proclamation, point for point, may not be applicable in every situation, but reflection on the theological issues they affirm will be a stimulus to effective evangelism in every age and culture. After all, “preaching is always the means to conversion in Acts”⁷.

Peter's sermon at the Pentecost (Acts 2, 14-40)

The events of Pentecost (2, 1-47) are cast in such a way as to show that they represent the fulfilment of the OT promises of the Davidic messianic kingdom. Peter thus delivers the first recorded sermon of the Christian church. It is the first of the missionary speeches in *Acts*, an address delivered to Jews, *kerygmatic* and *Christological* in content. Luke uses Peter's sermon to establish his main point at the opening of this book: *the messianic kingdom of David was now being offered again* (Ac 2, 36; 3, 19-26). The early apostolic preaching usually comprises four elements: 1) the announcement that the age of fulfilment has arrived; 2) an account of the ministry, death, and triumph of Jesus; 3) citation of OT scriptures whose fulfilment proves the identity of Jesus; 4) a call to

⁴ We include in this category also authors like *Christopher Tucket*, for example, who suggested that “the speech in Acts 2 placed on Peter's lips may not tell us so much about Luke's own views, but more about what Luke thought were the kinds of things Peter said, or should have said, in the context in which the speech is now placed within the story” (C. TUCKET, “The Christology of Luke-Acts”, in: Joseph VERHEYDEN [ed.], *The Unity of Luke-Acts*, Leuven University, 1999, p. 141).

⁵ It is worth recalling here Cadbury's remarks of nearly 80 years ago: “Critics of the secular school would scrutinize [Luke's] speeches particularly. They were the most prized parts of the classical historians and the most carefully composed parts in contemporary historiography... Like Thucydides and the other best composers of speeches he attempted to present what the speakers were likely to have said” (Henry Joel CADBURY, “The Speeches in Acts”, in: Kirsopp LAKE, Henry J. CADBURY [ed.], *The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles. Volume V. Additional Notes to the Commentary*, Macmillan & Company, London, 1933, p. 425 and 426-427 respectively).

⁶ Beverly Roberts GAVENTA, “Toward a Theology of Acts: Reading and Rereading”, in: *Interpretation* 42 (1988), p. 150.

⁷ James D.J. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, SCM Press, London, 2006, p. 11.

repentance⁸. Most of the commentators see that Peter's sermon has them all in its three major sections: vv. 14-21 (the time has come); vv. 22-36 (Jesus – the Davidic king announced in OT) and vv. 36-40 (the need to repent). The first part of the speech says that the phenomena of the day of Pentecost are a fulfillment of prophecy (v. 16-21). The gift of the Spirit on Pentecost is a fulfillment of the prediction of *Joel* 2, 28-32 that God would one day pour out his Spirit on all flesh. The subordinate emphasis here is directed to the need of the Jerusalemites to repent (v. 21): «And it shall come to pass that everyone who calls upon the name of the Lord shall be saved». In this context, «the Lord» can only refer to Jesus (1, 24; 2, 36, 38).

More important for the purpose of this study is the second part of Peter's speech (v. 22-36) which contains the *kerygmatic* proclamation of God's activity in raising Jesus from the dead and the application of David's words to Jesus. Peter's presentation of the Gospel begins with a reference to the miracles of Christ as evidence that he was accredited by God (v. 22). At the beginning the proclamation centers on Jesus as an earthly being. He is not «the Christ», but Jesus, the Nazarene. Peter calls Jesus ἀνὴρ, a man, and this is the starting point of Lucan Christology in Acts, for Luke never mentions anything about the preexistence or incarnation of Christ⁹. The divine accreditation is shown through «mighty works and wonders and signs» (δυνάμεις καὶ τέρασι καὶ σημείοις). The term δύναμις is regularly used for miracles in the Gospel (*Lk* 10, 13; 19, 37) and will be used of Paul's miracles (*Acts* 19, 11). To it Luke adds τέρατα καὶ σημεῖα («wonders and signs»), a phrase derived from LXX, where it often describes God's mighty acts on behalf of Israel (*Ex* 7, 3; *Deut* 4, 34; 28, 46; 29, 2; 34, 11; *Ps* 135, 9; *Isa* 8, 18)¹⁰.

Next, Peter presents the death of Christ as having been caused by the audience, but also as being «according to the definite plan and foreknowledge of God» (v. 23). Luke is sometimes castigated for not having a «theology of the cross», but here he clearly refers to the death of Jesus and relates it to God's salvific plan. The crucifixion of Jesus is not the end of the matter. Continuing the idea of God's sovereignty, Peter declares that «God raised him up» (v. 24). The resurrection is thus depicted not as an achievement of Jesus, but the result of God's powerful action. God raised Jesus «loosing the pangs of death». Part of this phrase is borrowed from *Ps* 18, 4 and provides an image in which death is regarded as being «in labour» and unable to hold back its child. The implication is that Jesus was resurrected because he already was the Messiah, not that he be-

⁸ F.F. BRUCE, *The Book of the Acts*, coll. The New International Commentary on the New Testament, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988, p. 63.

⁹ J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 254.

¹⁰ J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles...*, p. 255.

came Messiah through resurrection¹¹. The statement that «it was not possible for him to be held by it [death]» clearly shows that Peter is using the resurrection as a validation of Jesus' life and ministry¹².

With the declaration of v. 24, the speech had reached its climax. It only remained now to demonstrate that the resurrection had been foretold in Scripture, that its reference was to the Messiah, and that by fulfilling the prophecy, Jesus proves to be Messiah. Peter did this by reference to *Ps* 16, 8-11. The rabbis also interpreted *Ps* 16, 10 as a reference to resurrection¹³. David did not write about himself, but about another, since his tomb was proof that his body was in the ground. If David wrote of another he did so as a prophet and in the same prophetic way he wrote *Ps* 132, 11, with its promise that God would raise one of his sons as king. Peter understood it of one king, the Messiah. The messianic interpretation of *Ps* 132, 11 was brought back to *Ps* 16, 10, now slightly changed to meet the case by reading «his flesh» (*Acts* 2, 31) in place of «your holy one». It was Jesus who was not abandoned to the grave and whose body did not see decay. The resurrection proves that Jesus is the Messiah, who fulfills a complex of Jewish hopes. He is the king and the savior of Davidic descent, who reigns forever over God's people, bringing the blessings of forgiveness and peace with God.

Resurrection was followed by ascension «at the right hand of God» (*Acts* 2, 32-33)¹⁴. In the ancient world, the right hand was often identified with greatness, strength, goodness, and divinity¹⁵. From *Ps* 110, 1 it will shortly be demonstrated that the right hand of God is the proper place for Messiah (vv. 34-35). Meanwhile, Peter claimed that what they now saw and heard was Jesus' gift «poured out» on his people (v. 33). Significantly, in the words of Joel it was God who pour out his Spirit. But according to Peter, Jesus acted on God's behalf. «He had become the divine executor»¹⁶, sharing fully in God's heavenly rule.

The claim is now clinched by a proof from Scripture, namely *Ps* 110, 1: «For David did not ascend into the heavens, but he himself says, «The Lord said to my Lord, Sit at my right hand, until I make your enemies your footstool»». In their OT context these words of the psalm commemorated the enthronement of a

¹¹ D.G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, coll. The Pillar New Testament Commentary, Eerdmans, Grand Rapids, 2009, p. 147.

¹² Ajith FERNANDO, *Acts*, coll. The NIV Application Commentary, Zondervan, Grand Rapids, 1998, p. 103.

¹³ D.J. WILLIAMS, *Acts*, coll. New International Biblical Commentary, Hendrickson, Peabody, MA, 1990, p. 52.

¹⁴ The dative case of the Greek in v. 33 (τῇ δεξιᾷ οὐν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς) could be rendered either «with the right hand of God» (instrumental sense, as NEB), or «at the right hand of God» (local sense, as ESV). The later sense is preferred by the majority of commentators, but in either case the point remains that Jesus had been exalted to a position of power and authority, marked by his receiving from the Father the promised Holy Spirit to give to God's people.

¹⁵ D.G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, p. 150.

¹⁶ D.J. WILLIAMS, *Acts*, p. 53.

king, who is invited by Yahweh to assume a position of honor beside God. Jesus discussion of this text indicates that a messianic interpretation was already known to the teachers of the law in his day (*Lk* 20, 41-44). The victorious status acquired by the newly enthroned Davidic king is applied to the risen Christ. The exaltation of Jesus is an integral part of the primitive apostolic message, as it remains an integral part of the historic Christian creeds. In other words, resurrection and ascension belong together in Christian theology.

Peter concludes his scriptural argument by saying that as a result of God's raising and exalting him, the crucified Jesus has become a victor, known as κύριος and χριστός¹⁷. The first of the two Christological titles implies that Jesus in his risen status has been made the equal of Yahweh of the OT, for "Lord" was used by Palestinian Jews in the last pre-Christian centuries as a title for Yahweh¹⁸. The second title means that Jesus in his risen status has been made by God the anointed agent to bring deliverance to the people of Israel, who were expecting the coming of a Messiah. The messianic position relates back to the prior claim of *Joel* 2, 32 that whoever calls on the name of "the Lord" will be saved (*Acts* 2, 21). Jesus is the Lord on whom to call since he is the Messiah. God now calls people to himself through Jesus and offers them forgiveness and the Holy Spirit in the name of Jesus Christ. As Lord, Jesus demands repentance and baptism (2, 38), which is an outward expression of allegiance to him. This is an important feature of the apostolic *kerygma* as the right way to respond to the gospel message.

¹⁷ This may sound like an adoptionist claim, but Conzelmann rightly asserts that Luke makes no essential distinction between κύριος and χριστός. Luke derives the combination of the two titles from the scriptural proof, the results of which he summarizes here; he obtains the Messiah title from *Ps* 16 and the κύριος title from *Ps* 110. "Luke is not reflecting on the time of installation at all but simply sets forth God's action in opposition to the behavior of the Jews" (H. CONZELMANN, *A Commentary on the Acts of the Apostles*, Hermeneia Fortress Press, Philadelphia, 1987, p. 21). In the same line of thought, C. Kavin Rowe ("Acts 2.36 and the Continuity of Lukan Christology", in: *New Testament Studies* 53 [2007], pp. 37-56) offers an argument for a reasoned rejection of the majority view in the modern period. Modern interpreters (*Wrede, Bultmann, Cullmann, Wilckens, Barrett*) seem to be united in their opinion that *Acts* 2, 36 promulgates a christology that is recognizably different from Luke's own view – that Jesus has been made Lord and Messiah by virtue of his resurrection. According to *Rowe* this tension is due to the *collision of different interpretive contexts*. The conclusion of his compelling overview of Lukan Christology is that the biblical writer "creates a narrative Christology in which Jesus' identity as κύριος stands at the center". Thus, *Rowe's* point is that the "making" in *Acts* 2, 36 does not refer to an ontological transformation in the identity of Jesus or his status but to an epistemological shift in the perception of the human community ("In the Lukan narrative, there was not a time when Jesus was not κύριος... *Acts* 2.36, that is, does not contradict Lukan Christology but expresses it").

¹⁸ J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles...*, p. 260.

Peter's sermon after the healing of the lame beggar (Acts 3, 12-26)

The healing of the lame beggar became the occasion for Peter's second sermon in Jerusalem. He began by identifying Jesus as the one glorified by the God of Abraham, Isaac and Jacob. The cripple had been cured because Jesus had been glorified. From his place of exaltation Jesus had endowed his disciples with power to act in his name and to perform mighty works such as he himself had performed in the days of his bodily presence among them. Both the description of Jesus as the Servant and the reference to his being glorified after terrible humiliation and suffering are drawn from the portrayal of the obedient and suffering Servant of the Lord in *Isa* 52, 13-53, 12 which begins: «Behold, my servant... shall be high and lifted up, and shall be exalted». Almost certainly Peter had in mind the resurrection and ascension of Jesus which means that this prophecy had been fulfilled in those events. Jesus is the messianic servant who accomplished God's saving purposes for Israel and the nations by fulfilling the pattern set out in that prophecy.

The Jerusalemites are directly charged with repudiating Jesus. Peter stresses the gravity of this rejection by describing Jesus as «the Holy and Righteous One». From *Acts* 7, 52 and 22, 14 it seems that «the Righteous One» (ὁ δίκαιος) was a messianic designation, derived from prophetic expectations (e.g., *Isa* 32, 1; 53, 11; *Jer* 23, 5; *Zech* 9, 9; cf. 1 *Enoch* 38, 2; 53, 6; *Ps Sol* 17, 35)¹⁹. The use of «the Holy One» here may even owe something to Peter's already having employed it in quoting from *Ps* 16, 10 («your Holy One»)²⁰. The accusation of v. 14 is repeated in more harsh terms, charging them with killing «the author of life» (τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς)²¹. By virtue of his death and resurrection, Jesus is the origina-

¹⁹ D.G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, p. 175.

²⁰ D.J. WILLIAMS, *Acts*, p. 68.

²¹ The term ἀρχηγός in Greek literature and the papyri hovers between the two senses of «leader, prince» and «author, originator». According to P.-G. Müller (*Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1, pp. 163-164), it occurs 4 times in the NT (here, in 5, 31, and twice in Hebrews [2, 10; 12, 2]), exclusively as a Christological title for the exalted Jesus. The expression occurs 35 times in the LXX with 9 *Heb* equivalents bearing the senses of confidant, physician, family or tribal representative, head, tip, (tree-)top, supervisor, prince, and leader. The credo theme of «led out of Egypt» is here transposed into christological-titular usage and denotes the exalted Jesus as the eschatological leader of the new people of God on its exodus into the *doxa* of the resurrection. However, the results of lexicographical investigation of secular Greek indicate an extremely rich spectrum of meaning for the word. C.K. Barrett (*A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, T&T Clark, Edinburgh, 2004, p. 197) notes that its primary adjectival sense is «beginning, originating». Philo uses the closely related ἀρχηγέτης of God (*de Ebr.* 42), of Adam in his perfection (*de op. mundi* 142), and of Noah (*de Abr.* 46) as the τέλος of an old race and the ἀρχή of the new. In *Acts* 5, 31 the sense of founder and protector (σωτήρ) is probably best, and this also fits the contrasting structure of the present verse: him who was bringing life into the world, and thereby establishing a new age, or reign, you put to death.

tor of new life for others, as the argument in vv. 16-21 goes on to suggest. His life-giving power has just powerfully worked the restoration of life to the lame man's limbs. It appears again that the apostolic preaching in *Acts* loves to emphasize the contrast between men's treatment of Jesus and God's. «You killed the Author of life, whom God raised from the dead». This is what you did, but God brought him to life again, and we bear witness to the fact of his resurrection.

The death of Christ is again given as a fulfillment of prophecy: «But what God foretold by the mouth of all the prophets, that his Christ would suffer, he thus fulfilled» (v. 18). Most obviously, prophecies of the suffering servant of God in *Isaiah* and passages reflecting the experience of David or some other righteous sufferer in the *Psalms* were applied by earliest Christian preachers to the passion of Jesus (e.g., *Ps* 22, 31, 34, 69). Peter refers again to the fulfillment of OT prophecies when he tells that times of refreshment will come as a result of their repentance (3, 19). This was part of the Jewish eschatology. But Peter says that this will come only when God sends the Christ following their repentance (v. 20). This announces the second coming of Christ. Thus, while the messianic age has dawned, it has not yet been consummated. He remains in heaven (v. 21a) until the time of the final restoration promised by the prophets (v. 21b).

Even Moses, first and greatest of Israel's prophets, predicted the day of Christ (*Acts* 3, 22-23). There follow words from *Deut* 18, 15-19: «The Lord God will raise up for you a prophet like me from your brothers. You shall listen to him in whatever he tells you». Moses' prophecy came to be regarded as messianic in its scope²². Peter describes Jesus as the promised prophet because he brings the ultimate revelation of God's will and leads God's people to final salvation. Jesus is for Israel now what Moses was at the time of the exodus. By their response to the resurrected Jesus, Peter's audience will show whether they belong to the true Israel or not²³! F.F. Bruce observes that

«in Peter's speech on the day of Pentecost the person and work of Jesus are expounded in terms of a «Son of David» christology. In his present speech at least two, and possibly three, christologies are presented side by side: a «Servant» christology, possibly an «Elijah» christology, and certainly a «prophet» christology»²⁴.

²² The text comes from a context in which Moses was warning against the use of divination as a means of ascertaining God's will. «God has not permitted you to do so», he said, but «will raise up for you a prophet». The original sense was that he would send them a prophet from time to time as occasion demanded, but the use of the singular, a prophet, led to the view that one prophet in particular was intended, a second Moses, who would appear at the end of the age, either as the Messiah or as some other eschatological figure.

²³ D.G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, p. 183.

²⁴ F.F. BRUCE, *The Book of the Acts*, p. 87. In this author's opinion, it must not be supposed that these christologies were kept separate at that time, each being developed independently by one group or school of thought within the early church («They have been interwoven throughout the course of Christian history, and such evidence as is available indicates that it

However, among all these Christological images, the «Servant» one appears to be central, for the statement that «God, having raised up his servant, sent him to you first» (*Acts* 3, 26) implies the sort of sequence present in *Isa* 49, 5-6, where the Servant of the Lord will come to «restore the tribes of Jacob» so that they can be «a light for the Gentiles» and bring God's salvation «to the ends of the earth». Thus, that significant «Servant Song», which reveals the way in which God will ultimately fulfill his promise to Abraham, appears to lie behind the final call of Peter's sermon. In this sequence of thought, the raising up of Jesus refers to God sending him as his Servant, to fulfill the divine plan for Israel and the nations. In Peterson's view, at this point in the narrative, Peter clearly anticipates that the messianic salvation will somehow be extended to the nations²⁵.

Peter's sermon in Cornelius' house (*Acts* 10, 34-43)

Although *Martin Dibelius* regarded this speech as an interpolation into the original Cornelius story²⁶, modern commentators seem to follow F.F. Bruce's view that Peter's address is devoted almost entirely to a summary of the apostolic preaching²⁷. Moreover, the fact that the speech is more strongly marked by Aramaisms than Peter's speeches in the earlier chapters in *Acts* suggests that its text is not Luke's free invention, but a rather literal reproduction of what he found in his source.

Peter begins the fourth of his messages in *Acts* – one of which has not been approached in this article (4, 8-12) – with a remarkable confession: «Truly I understand that God shows no partiality, but in every nation anyone who fears him and does what is right is acceptable to him» (vv. 34-35). No longer was God only for the Jews, and no longer was Jesus only a Jewish Messiah. Here comes a new theology of remnant Christians from all nations of the world. John Polhill noticed an interesting interplay in the verse between the narrow nature of the gospel's beginnings and its unlimited scope. God sent a message to his people, «the people of Israel». But its content was peace through Christ, who is «Lord of all» (v. 36). If he is truly Lord of all, then the gospel is for all peoples, not just the people of Israel²⁸.

In v. 38 Peter attempts to show that Jesus ministry was accredited by God. He begins with «how God anointed Jesus of Nazareth with the Holy Spirit and

was so from the beginning»).

²⁵ D.G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, p. 185.

²⁶ M. DIBELIUS, *Studies in the Acts of the Apostles*, E.T. SCM, London, 1956, p. 110.

²⁷ F.F. BRUCE, *The Book of the Acts*, p. 212. C.H. DODD (*The Apostolic Preaching and its Developments*, London, 1936, p. 56) has rightly said before that «the speech before Cornelius represents the form of *kerygma* used by the primitive Church in its earliest approaches to a wider preaching».

²⁸ J.B. POLHILL, *Acts*, coll. The New American Commentary, Broadman & Holman Publishers, Nashville, 1992, p. 261.

with power», and ends with «for God was with him». In between Peter sums up Jesus' healing and exorcising activity: «He went about doing good and healing all who were oppressed by the devil». The statement that Jesus of Nazareth was «anointed» by God with the Holy Spirit and power is reminiscent of the words of *Isa* 61, 1-2: «The Spirit of the Lord God is upon me, because the Lord has anointed me...». The prophet who sees himself in these verses may be assuming the role of the Servant of *Isa* 42, 1-53, 12. The Servant is first presented in *Isa* 42, 1 as God's chosen one on whom he had put his Spirit²⁹.

Five times in *Acts* the apostles speak of witnessing the resurrection. This risen Lord sent Peter and the other Apostles to testify that Jesus is God's appointed «judge of the living and the dead» (vv. 39-42). It seems that judgement is an essential part of the evangelistic message. The work of the risen Christ is by no means limited to the execution of judgment; he is also the one through whom, as the prophets agreed, those who believe in him will have their sins forgiven (v. 43). Pervo and Attridge make a connection between this assertion and what has been said earlier in 2, 38-39 which means that the prophetic texts apply also to gentiles³⁰.

Paul's sermon in Pisidian Antioch (*Acts* 13, 16b-41)

The Christian missionaries cross to Asia Minor, where Paul's first recorded sermon is preached in Pisidian Antioch. This speech was addressed not only to Jews but also to Gentiles who worship God, who were apparently also present in the synagogue service.

The first paragraph concerns God's choice of Israel and the displacement of the nations of Canaan in favour of God's chosen people (vv.17-19). The second section is the displacement of Saul with David, the king of God's choice (vv. 20-22). A third theme is John the Baptist, introduced with reference to Jesus (vv. 23-25). John preached repentance and baptism to all the people of Israel. Jews of his day would have seen baptism as part of converting to Judaism so the speech implied that those who thought of themselves as Jews also needed conversion. Thus the «chosen people» now had themselves to repent or perhaps be displaced.

Paul reviews Israel's history, but his purpose is to show God at work until the promises are fulfilled in Jesus the Messiah, rejected by the Jerusalem leaders, but divinely approved by the mighty act of resurrection³¹. Like Peter (3, 17), Paul explains the guilt for this crime on the grounds that the people who lived in Jerusalem, and even their leaders, did not recognize Jesus as the Savior, nor did they understand the words of the prophets (vv. 26-27). This idea of prophetic

²⁹ F.F. BRUCE, *The Book of the Acts*, p. 213.

³⁰ R.I. PERVO, H.W. ATTRIDGE, *Acts*, coll. Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Minneapolis, p. 281.

³¹ F.F. BRUCE (ed.), *New International Bible Commentary*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1979, p. 1290.

fulfillment occurs three times in this sermon (vv. 27, 29, 32-33). As we have seen in Peter's speeches (2, 23; 3, 17-18; see also 4, 27-28)³² —, the paradox is that acting in ignorance and trying to get rid of Jesus, the people of Jerusalem actually played a foreseen role contributing to the exaltation of Jesus as Messiah. The action of God is set against the action of the people of Jerusalem and their rulers. God raised Jesus up from death, and over a period of many days he appeared to his disciples who had accompanied him from Galilee to Jerusalem and were therefore well qualified to be public witnesses to his resurrection and messiahship (10, 30-31)³³.

The Good News concerned the Messiah, whom God had promised to their fathers and had now sent. The central point of the Good News was the resurrection of Jesus, and in this connection Paul cited the words of *Ps* 2, 7. God said to the Messiah: «You are my Son, today I have begotten you». To what does «today» refer? Most commentators agree that in the context Paul seems to have been implying the day of Jesus' resurrection. Jesus was indeed the Son of God from all eternity and recognized as such throughout his earthly life. But it was through the resurrection that he was exalted to God's right hand, enthroned as Son of God, and recognized as such by believing humans³⁴. In his commentary on the psalm, two further passages are adduced: *Isa* 55, 3 (slightly modified) and *Ps* 16, 10, introduced by Paul to declare that in raising Jesus it was God's purpose that he should not decay (v. 35). Thus the resurrection of Jesus is the ultimate evidence that the kingdom of God has arrived, bringing forgiveness and anticipating the restoration of all things³⁵.

The preaching was regularly rounded off with a direct application to the hearers. Following the exposition of the Christ event is an offer of forgiveness (v.

³² The similarity between Peter's speech in Jerusalem on the day of Pentecost and Paul's speech in the synagogue of Pisidian Antioch has caused some readers to question the authenticity of one, if not both, of the two speeches. More common is the view that both the Petrine and Pauline speeches are Lukan compositions, a view based on the twofold ground of their common style and common interdependent exegesis. But we should bear in mind the fact that the common outline of the primitive *kerygma* may be traced throughout the New Testament, no matter who the speaker or writer may be. Even so, in C.H. Dodd's opinion (*The Apostolic Preaching and its Developments*, p. 30) "if we recall the close general similarity of the *kerygma* as derived from Acts, as well as Paul's emphatic assertion of the identity of his gospel with the general Christian tradition, we shall not find it altogether incredible that the speech at Pisidian Antioch may represent in a general way one form of Paul's preaching, the form, perhaps, which he adopted in synagogues when he had the opportunity of preaching there".

³³ Paul did not say anything of Jesus' appearance to him, perhaps because he had not followed Jesus as the others had done or seen him die. So instead of including himself among the witnesses, he presented himself as an evangelist.

³⁴ F.F. BRUCE, *The Book of the Acts*, p. 260; J.B. POLHILL, *Acts*, p. 304; J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles...*, p. 516; D.G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, pp. 391-392; R.I. PERVO, H. W. ATTRIDGE, *Acts*, p. 339.

³⁵ D.J. WILLIAMS, *Acts*, p. 236.

38) and justification (v. 39). Verse 39 contains ideas that are typical of Paul's letters: *belief, justification, and the inability to be justified by the law of Moses*. Forgiveness of sins has been regularly proclaimed at the end of similar speeches in *Acts* (cf. 2, 38; 3, 19; 5, 31; 10, 43), but now justification is mentioned as well³⁶. According to Peterson, the expression in *Acts* 13, 39, «ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται», could certainly be understood in the normal Pauline sense, namely that justification sets people free from the service of sin, so that they can offer themselves to God as «instruments of righteousness» (*Rom* 6, 11-14)³⁷. Consequently, ESV correctly translates it: «by him everyone who believes is freed from everything». Such justification and renewal is now available for everyone who believes, who trusts in the promises of the gospel and relies on the work of Christ that makes them possible.

Paul's sermon in the Athenian Areopagus (*Acts* 17, 22-34)

In Athens, Paul not only «reasoned in the synagogue with the Jews and the devout persons» (v. 17), but he also went to the marketplace «every day» to speak with those who gathered there. His presence aroused the curiosity of the philosophers, and they asked him an explanation of his teaching.

Paul's speech on the Areopagus is a masterpiece of *missionary preaching*. Paul sought to establish a link with the Greek philosophers without compromising the gospel³⁸. He began by pointing to an idol he had seen in the mar-

³⁶ This verse seems to imply that within certain limits, that is, insofar as it is obeyed, the law of Moses can provide the basis of justification, as though Christ's work were simply to justify what the Jewish law couldn't. That is, it could mean that the Law of Moses was capable of setting things right in some matters, but that Jesus could provide justification in all cases. This is a very different understanding both of the law and of the work of Christ to that found in Paul's epistles (cf., e.g., *2 Cor* 3, 9; *Gal* 2, 16, 20). But, as D.J. Williams points out (*Acts*, pp. 236-237), «the difference between this passage and the epistles is more apparent than real. The «everyone» of verse 39 includes the Gentiles (or so it seems) without any reference to their keeping the law, and so, we conclude, this verse does affirm, with the epistles, the all-sufficiency of Christ's work». F.F. Bruce (*Acts*, p. 262) also shows that «grammatically, the words could indeed be taken to mean that Christ provides for everyone who believes justification from all those things from which Moses' law provides no justification – namely, most deliberate sins. But quite certainly they mean that believers in Christ are *completely* justified («justified from all things») – something which Moses' law could never achieve for anyone». In other words, Moses' law does not justify; faith in Christ does.

³⁷ D.G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, p. 394.

³⁸ Commentators often have said that the Paul of the epistles would never have preached this sermon because its thought would have been alien to him. In John Polhill's opinion (*Acts*, p. 377), such is not the case. The idea of a „natural revelation” is certainly present in *Rom* 1, 18-32 even though the application differs. In *1Thess* 1,9-10 Paul summarized his preaching to the Gentiles at Thessalonica. There the elements are strikingly the same as in the Areopagus speech: turning from idols to a living God, the return of the Son from heaven, the resurrection, the wrath to come. This is almost a summary of the appeal in *Acts* 17, 29-31.

ketplace as «the unknown god». The Greeks had perhaps erected it in case they might have left a god out whom they would not want to offend. In any event, the God they did not know was the only real God, and Paul now proceeded to present Him. He pictured Him as the God who made all things, the providential God who sets all boundaries of time and space. The philosophers could easily follow this, particularly the Stoics. They would especially agree that «we are his offspring», where Paul actually quoted a Stoic poet. He did so not to support his message but to prove the fallacy of their idolatry (v. 29). If we are born in God's image, he said, then we are wrong when we make idols. Idolatry gets things backward; it makes God into man's image.

Such ignorance might have been overlooked in the past but the time had come for its judgement. Only one course was open—repentance, a complete turn-about from their false worship and a turning to God. The concept of repentance must have sounded strange to the Athenians. Even stranger was Paul's warning of God's coming day of judgment (v. 31). Greek thought had no room for such an eschatological judgment as the biblical revelation announces. But not only is the judgment day fixed; the agent of the judgment has also been appointed. That one who has been a man should be exalted to the role of universal judge is unheard of and needs proof. God provided this by raising him from the dead. It is evidently implied that the man had died, but nothing is said of the manner or significance of his death³⁹. Just as Peter had pointed to the resurrection as proof to the Jews that Jesus is Messiah, so to the Gentiles Paul pointed to the resurrection as proof that he is the coming judge of all humanity⁴⁰. Jesus' resurrection is the best proof of a general resurrection and makes Jesus the key figure in God's plans for humanity.

Conclusions. Major christological ideas of the *kerygmatic* discourses in the book of Acts

Systematizing Christological ideas of the apostolic preaching presents us with the danger of ignoring its diversity. *Kerygma* is always situational to some degree, conditioned by the circumstances which called the proclamation forth. This makes very unlikely that the *kerygma* can be abstracted from these different contexts as a fixed formula which can be applied in every situation. However, we can attempt an aerial survey of the *kerygmatic* discourses found in the book of Acts, concentrating on picking out their key Christological ideas.

First of all we should note that *the sermons in Acts proclaim Jesus*. Jesus has become the content of the message. The principal focus falls on *the resurrection of Jesus* (Acts 2, 24, 32; 3, 15; 10, 40; 13, 30, 33; 17, 31). The resurrection is depicted not as Jesus' own doing but as *the result of God's powerful ac-*

³⁹ C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, p. 853.

⁴⁰ J.B. Polhill, *Acts*, p. 377.

tion and as a validation of Jesus life and ministry. By virtue of his death and resurrection, Jesus is the author of new life for others (3, 16-21). The resurrection also *proves that Jesus is the Messiah*, who fulfills all Jewish hopes. He is the king of Davidic descent, who reigns over God's people, bringing the long promised eternal blessing. In the sermons we've just examined the Apostles also suggested that Jesus' resurrection *makes possible and anticipates the general resurrection* that God will bring about.

Consequently, along with the emphasis on the resurrection, there are some roles attributed to *the exalted Jesus* in the *kerygmatic* discourses: the bestowal of the Spirit at Pentecost, the beginning of this new epoch of salvation history (*Acts* 2, 33) and the role of judge at the end (10, 42; 17, 31). The exalted Messiah was thought to be the one empowering those who acted «in the name of Jesus» (2, 38; 3, 16). According to the Apostles, Jesus was acting on God's behalf that is he became the divine executor, sharing fully in God's rule. Yet there is nothing about the rich sense of union between believer and exalted Lord, as in the writings of Paul and those of John. Although it is never said that Jesus died on our behalf or for our sins, the *Acts* sermons mention *the death of Jesus* as having been caused by the Jewish people, but also as being according to the definite plan of God (2, 23; 3, 13-17; 10, 39). Little attempt is made in the apostolic sermons to explain how the death of Jesus actually achieves our salvation. The focus in *Acts* is mostly on the offer of forgiveness, not on the process by which atonement for sins was accomplished⁴¹.

The proclamation of Jesus in the *Acts* sermons demands *repentance and faith*. With the demand is coupled *the promise of forgiveness* (2, 38; 3, 19; 10, 43), *salvation* (2, 21; 13, 26) and *the gift of the Spirit* (2, 38; 3, 19; 10, 44-47). Jesus in his risen and glorified status has been made by the Father the anointed agent to bring deliverance to God's people. Men are called by God to himself through Jesus to receive forgiveness and the Holy Spirit. But the gift of salvation is no longer for the ethnic Israel only, but for believers from all nations of the world (3, 25; 10, 34-35). In conclusion, the most regular and basic Christological element of the *kerygmatic* discourses in *Acts* is *the resurrection of Jesus* always accompanied by *a call for repentance and faith* and *the promise of forgiveness and salvation* to those who so respond.

⁴¹ The vicarious sufficiency of the cross of Christ is a major theme in Paul's gospel (*Rom* 3, 25; *1Cor* 15, 3; *2Cor* 5, 14-21, as it is in *1Pet*, *Heb* and *Mk* 10, 45). Whether the case of *Acts* is a true representation of the primitive *kerygma* or a reflection of Luke's own theology is not entirely clear. In James Dunn's view (*Unity in Diversity*, p. 18), the mention „for our sins” in the tradition handed down to Paul (*1Cor* 15, 3) and the fact that Luke omits *Mk* 10, 45 suggests the latter. Dunn assumes that Luke was somewhat influenced by the diaspora Judaism of his time which also sought to play down the notion of atonement by sacrifice.

Rezumat: Hristologia propovăduirii apostolice consemnate în scrierea Faptele Apostolilor

În anii imediat următori Revoluției din dec. 1989 nu doar Dumnezeu Își întorsese privirile către România, ci se părea că și că poporul român Îl căuta mai stăruitor pe Dumnezeu. Spre deosebire de omul occidental, care, în ciuda libertății religioase de care se bucura, întorcea spatele glasului lui Dumnezeu ce răsuna în Biserică, omul răsăritean își folosea cu nepregetare libertatea, căutând să-și stămpere setea duhovnicească prin comuniunea tainică cu Dumnezeu, în Biserică. Totuși, situația avea să se schimbe curând, pe măsură ce societatea românească era atrasă în vârtejul materialismului și consumismului caracteristice unei piețe moderne a liberului schimb. Ademeniți de mirajul belșugului inaccesibil în perioada comunistă, românii L-au uitat repede pe Hristos, dătătorul bunătăților nepieritoare, lăsându-și inimile îngreunate „de mâncare și de băutură și de grijile vieții”. În aceste condiții, slujitorii Bisericii lui Hristos trebuie să-și asume îndatorirea misionară de a-L vesti pe Mântuitorul, și chemarea Sa la Împărăția lui Dumnezeu, semenilor vrăjiți de Mamona sau, mai nou, de secularism, agnosticism și neoateism.

De aceea, studiul de față aruncă o privire asupra discursurilor kerigmatice rostite de Sfinții Apostoli, așa cum ne-au rămas consemnate de Sf. Ap. Luca în cartea *Faptele Apostolilor*, pentru a sintetiza principalele idei hristologice ale propovăduirii apostolice. Considerăm că predicarea Sfinților Apostoli este un izvor nesecat de învățătură pentru activitatea omiletică și catehetică a păstorilor poporului lui Dumnezeu din toate vremurile. Astfel, cuvântările apostolice din *Faptele Apostolilor*, abordate exegetic în prezentul studiu, sunt: *cuvântarea Sfântului Apostol Petru de la Cincizecime* (FA 2, 14-40), *cuvântarea Sf. Ap. Petru de la Poartea Frumoasă* (FA 3, 12-26), *cuvântarea Sfântului Apostol Petru din casa lui Corneliu* (FA 10, 34-43), *cuvântarea Sf. Ap. Pavel din Antiohia Pisidiei* (FA 13, 16b-41) și *cuvântarea Sf. Ap. Pavel din Areopagul atenian* (FA 17, 22-34).

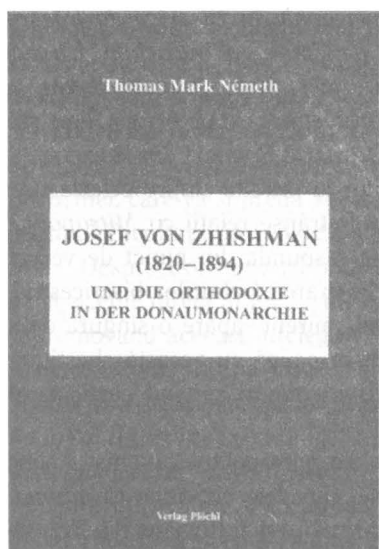
În încercarea de a contura și sistematiza hristologia acestor texte, se s-a observat în primul rând faptul că prin cuvântările lor Sfinții Apostoli L-au avut în centrul propovăduirii lor pe Domnul Iisus și lucrarea Sa mântuitoare. El este figura centrală a tuturor discursurilor evanghelice din această scriere nou-testamentară. O atenție sporită este acordată realității *învierii Domnului Hristos* și importanței ei în planul veșnic de mântuire al lui Dumnezeu. Învieria este descrisă ca o lucrare a nemărginitei puteri a Tatălui și ca dovadă incontestabilă a faptului că moartea Mântuitorului a fost jertfă bineplăcută lui Dumnezeu. De asemenea, prin învierea Sa Iisus a biruit moartea, făcându-Se urzitor al învierii întru viață veșnică pentru toți cei care cred în El.

Jertfa Domnului Hristos este o altă noțiune fundamentală a predicării apostolice din *Faptele Apostolilor*. Moartea lui Iisus este jertfă de ispășire pentru păcatele celor care cred în El. Chiar dacă cei care L-au osândit, din neștiință și răzvrătire, au fost iudeii, totuși ea face parte din planul dumnezeiesc de mântuire întocmit din veșnicie de Dumnezeu. Jertfa este urmată de *Învieria și Înălțarea lui Iisus ca Domn*. În această calitate, pe de o parte El Își împuternicește ucenicii prin Duhul Sânt, Care purcede de la Tatăl, iar pe de altă parte devine judecătorul tuturor celor care nu ascultă de porunca dumnezeiască a pocăinței. Însă hristologia propovăduirii apostolice nu este articulată ca speculație filozofică. Ea nu rămâne o doctrină abstractă, menită să îmbogățească spectrul ideologic al vremii. În retorica Sfinților Apostoli, din propovăduirea lui Hristos decurge în mod coerent chemarea la credință și pocăință, care este însoțită de trei făgăduințe principale: *iertarea păcatelor, acordarea darului Duhului Sfânt și dobândirea vieții veșnice*.

Considerăm că proclamarea acestor adevăruri despre Domnul Hristos este imperios necesară pentru mântuirea neamului românesc, aflat într-o luptă aprigă pe de o parte cu neajunsurile specifice așa-numitei perioade de tranziție, dar și cu amăgirea falselor valori ale veacului prezent, atrăgătoare prin strălucirea lor, dar amăgitoare prin caracterul lor efemer.

R ECENZII

Thomas Mark NÉMETH, *Josef von Zhishman (1820-1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie*, coll. Kirche und Recht, vol. 27, Plöchl, Freistadt, 2012, 402pp.



Thomas Mark Németh, Doctor in Drept (2003) și în Teologie (2004) al Universității din Viena, Profesor de *Istoria Bisericii Răsăritene* și de *Teologie Ecumenică* la Facultatea de Teologie Catolică din Würzburg, Germania, ne pune în față un studiu excelent documentat asupra canonistului Josef von Zhishman. Studiul se bazează în principal pe documente de arhivă și reprezintă din acest punct de vedere o sursă inegalabilă de informații atât asupra vieții și activității lui J. von Zhishman cât și asupra situației religioase a Bisericilor Ortodoxe din Imperiul Austro-Ungar, în a doua parte a sec. al XIX-lea. Încă de la început trebuie spus că opera și personalitatea lui J. von Zhishman au fost, până la studiul lui Th.M.

Németh, pe nedrept ignorate atât de istorici cât și de canoniști.

Josef von Zhishman, născut în Ljubljana, Slovenia de astăzi, a fost profesor al prințului moștenitor Rudolph, iar timp de 30 de ani a activat ca expert în chestiunile Bisericii Ortodoxe în cadrul Ministerului Austriac al Culturii și al Educației. Totodată, el a fost și cel dintâi profesor de *Drept Canonic Ortodox* la Academia din Viena. Cursul său de *Drept Canonic Oriental*, care a început cu doar trei studenți, a devenit în scurt timp unul dintre cele mai audiate cursuri. Iată ce scria ziarul *Neues Wiener Tagblatt*, la data de 5 sept. 1894, cu ocazia morții lui J. von Zhishman:

„Zhishman era celebru pentru memoria sa absolut extraordinară. În timpul seminariilor sale, care erau audiate nu doar de studenți, ci și de personalități ale Teologiei și ale Dreptului, unii încercau să-i pună

întrebări ce nu erau legate de curs. Atunci Zhishman le oferea imediat un răspuns ce era întotdeauna însoțit de trimiteri bibliografice și, fără să se încurce, cita timp de 10 minute, în greaca originală, un Părinte Bisericesc nou descoperit, apoi cita minute în șir în limba armeană o sursă, apoi alta în latina ecleziastică, alta în latina ecleziastică medievală sau în vechea limbă rusească, și așa mai departe. Zhishman cunoștea pe de rost toate bulele papale, iar din edictul lui Gratian, din scrierile pseudo-isidoriene și din nenumărate alte scrieri recita din memorie fără greșală”¹.

Botezat romano-catolic, jurist de formație și poliglot autodidact, J. von Zhishman s-a dedicat studiului dreptului canonic al Bisericii Ortodoxe publicând în anul 1864 un tratat de Drept Canonic Ortodox privind Taina Căsătoriei (*Das Eherecht der orientalischen Kirche*), tratat ce avea 806pp. Este practic prima operă a lui J. von Zhishman și lucrarea care îi va aduce faima la nivel internațional.

În anul 1867, J. von Zhishman publică un alt tratat de Drept Canonic Ortodox având ca temă *Sinoadele și funcțiile episcopale în Biserica de Răsărit* (*Die Synoden und die Episkopal-Ämter in der morgenländischen Kirche*) (240pp.). Importanța și semnificația acestui al doilea tratat trebuie privite în contextul teologic și istoric al timpului. Astfel, problema care preocupa Bisericile Ortodoxe în acea perioadă, în special Biserica Ortodoxă Română din Bucovina și din Transilvania, era problema participării laicilor la întreita slujire ecleziastică: *învățătoarească, sfințitoare și judecătorească*. Având strânse relații cu *Mitropolitul Eugen Hacman din Bucovina*, care îl roagă să răspundă din punct de vedere canonic chestiunii participării mirenilor la administrarea treburilor bisericești, J. von Zhishman scrie acest tratat în care cuvântul „mireni” apare o singură dată. Este practic a doua oară când J. von Zhishman se ocupă cu această chestiune, prima dată făcând-o în anul 1866, când a scris un raport privind participarea mirenilor la sinoade.

Contrar argumentelor și dovezilor aduse de mitropolitul canonist Andrei Șaguna în scrierile sale, J. von Zhishman descrie sinoadele bizantine ca *adunări exclusiv ierarhice*. Potrivit gândirii sale, organizarea Bisericii Române din Transilvania, unde *Statutul Organic* șagunian acorda mirenilor dreptul real de a participa la toate nivelele vieții bisericești, nu reprezintă altceva decât o anomalie canonică, deși acest model nu era unicat și nici nou în Bisericile Ortodoxe. Rapoartele pe care J. von Zhishman le-a scris în calitate de expert pe probleme de Drept Canonic Oriental au influențat în mod decisiv organizarea bisericească a românilor din Bucovina, care doreau adoptarea unui statut bisericesc similar *Statutului Organic* șagunian. Așa cum arată lucrarea de față, atât pentru înființarea Mitropoliei Ardealului cât și a Mitropoliei Bucovinei, autoritățile politice austro-ungare au făcut apel la expertiza canonică și la avizul lui J. von Zhishman, ceea ce i-a adus printre ortodoșii supranumele „Oracolul Ministerului Cultelor”.

¹ Thomas Mark NÉMETH, *Josef von Zhishman (1820-1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie*, coll. Kirche und Recht, vol. 27, Plöchl, Freistadt, 2012, 45.

Din păcate, românii din Bucovina nu au reușit să adopte un statut de organizare potrivit principiilor șaguniene, care erau mult prea liberale pentru gusturile ierarhiei de atunci, cât și din cauza atitudinii Curtii Regale de la Viena, interesată de păstrarea controlului asupra *Fondului religios din Bucovina* (fond care cuprindea întreaga avere a Bisericii). În privința participării mirenilor la întreținerea, J. von Zhishman va fi contrazis nu doar de marele canonist ortodox Nicodim Milaș, cu care a întreținut de altfel o relație de prietenie și o lungă corespondență, ci și de părintele Liviu Stan a cărui lucrare *Mireni în Biserică* (1939)², reprezintă continuarea dezbaterilor din secolul precedent asupra rolului laicilor.

Pentru Biserica Ortodoxă Română importanța lui J. von Zhishman rezidă și în rolul pe care el l-a avut în formarea teologică a clerului ortodox din Imperiul Austro-Ungar. Astfel, ca profesor de Drept Canonic Ortodox la Viena, J. von Zhishman a fost responsabil cu formarea teologilor ortodocși trimiși la studii în străinătate pentru ca, ulterior, devenind profesori în Seminarii sau la Institutele Teologice Ortodoxe, ei să ridice nivelul pregătirii clerului ortodox. Printre primii săi studenți s-au numărat bucovinenii *Alexiu Comoroșan*, *Vladimir Repta*, *Emilian Voiutșchi* și frații *Eusebiu și Constantin Popovici jr.*, toți viitori profesori la Facultatea de Teologie din Cernăuți. Cel mai celebru și poate cel mai dotat student al lui J. von Zhishman a fost *Vladimir (Vasile) Repta*, viitor Mitropolit al Bucovinei, care va și preda Teologie Biblică la Cernăuți. Totodată, el va ajunge și decan al Facultății de Teologie și rector al Universității.

Despre Constantin Popovici jr., Th.M. Németh spune că el trebuie considerat ucenic direct al lui J. von Zhishman, predând Dreptul Canonic la Cernăuți³ și promovând aceeași înțelegere a *sinodalității fără mireni* ca și profesorul său romano-catolic. Ca îndrumător și responsabil pentru studenții ortodocși bucovineni, J. von Zhishman s-a asigurat că fiecare dintre ei primește bursă din *Fondul Religios Bucovinean* care să-i asigure atât costurile de cazare cât și materialul didactic necesar. Este interesant de citit faptul că, după absolvirea cursurilor, studenții bucovineni trebuiau să doneze cărțile *Bibliotecii Institutului Teologic din Cernăuți*, ceea ce a condus în final la o problemă de depozitare a lor, biblioteca devenind neîncăpătoare. Mai mult de atât, J. von Zhishman le-a oferit studenților săi posibilitatea desăvârșirii studiilor teologice în universități din întreaga Europă, în special din spațiul german.

Canonistul austriac a avut un rol decisiv și în înființarea și organizarea Universității din Cernăuți și a Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul acesteia, așa cum arată lucrarea profesorului Th.M. Németh. Universitatea, înființată în anul 1875, era practic a cincea universitate din Imperiul Austriac și reprezenta un *dar*

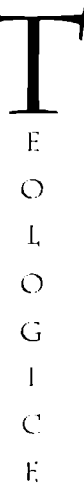
² Lucrarea a fost publicată de curând în limba germană: *Die Laien in der Kirche. Eine historisch-kirchenrechtliche Studie zur Beteiligung der Laien an der Ausübung der Kirchengewalt*, übers. von Hermann Pitters, hrsg. von Stefan Tobler, coll. Orthodoxie, Orient und Europa, vol. 4, Ergon Verlag, Würzburg, 2011.

³ Th.M. NÉMETH, Josef von Zhishman (1820-1894)... p. 106.

din partea Împăratului Franz-Josef cu ocazia aniversării a 100 de ani de la integrarea Bucovinei în Imperiu. Din această cauză, numele oficial al Universității a fost *Die k.k. Franz-Josephs-Universität*. În ceea ce privește Facultatea de Teologie ea era singura Facultate Ortodoxă din Imperiu. Universitatea a cuprins inițial trei facultăți: *Facultatea de Drept, Facultatea de Teologie și Facultatea de Filozofie*, majoritatea cursurilor fiind predate în limba germană, mulți dintre profesori venind din centre universitare germanofone, precum *Viena, Sibiu, Basel, Freiburg, Innsbruck* sau *Graz*. Totuși, pe lângă limba germană, cel puțin la Facultatea de Teologie, o parte dintre cursuri erau ținute în limba română și ucraineană. Limba română devine unica limbă de predare în Universitatea din Cernăuți abia după încorporarea, în anul 1919, a orașului Cernăuți în Regatul României. În ceea ce privește Facultatea de Teologie, planul de învățământ precum și structura corpului profesoral poartă amprenta influenței lui J. von Zhishman.

Astfel, în rapoartele oficiale ce tratează relația dintre corpul profesoral al viitoarei Facultăți de Teologie și ierarhia bisericească din Bucovina, J. von Zhishman recomandă o limitare a influenței episcopatului asupra corpului profesoral, considerând că o legătură prea strânsă între cele două instituții împiedică buna desfășurare a activității didactice și de cercetare. Și, deși J. von Zhishman nu poate fi numărat printre adepții participării sporite a mirenilor la viața bisericească, el este totuși un apărător îndârjit al dreptului lor de a preda în Facultatea de Teologie, el însuși fiind un laic într-o Facultate de Teologie. Astfel, dorinței episcopatului din Bucovina de a avea ca profesori de teologie la Facultate doar clerici, J. von Zhishman răspunde afirmând că și printre mireni ortodocși sunt destui care s-au făcut remarcați ca buni teologi sau canoniști. Pentru J. von Zhishman independența academică a corpului profesoral din Facultatea de Teologie este una dintre condițiile esențiale în asigurarea calității actului educațional. În ceea ce privește corpul profesoral, J. von Zhishman nu are nicio rețineră în a-și recomanda și susține foștii studenți bucovineni în ocuparea catedrelor nou-înființate.

Cu privire la lista și structura disciplinelor predate în cadrul Facultății de Teologie, J. von Zhishman a urmărit în trasarea lor modelul existent în facultățile de teologie catolică, adaptând conținutul, dar păstrând standardele academice ale școlilor germane. Relația lui J. von Zhishman cu Facultatea de Teologie din Cernăuți va continua până la sfârșitul vieții sale deși, așa cum arată cartea lui Th.M. Németh, el nu a vizitat-o niciodată. Profesorul Th.M. Németh mai discută în lucrarea sa și implicarea lui J. von Zhishman în organizarea Bisericilor Ortodoxe din Serbia, Bosnia și Herțegovina, aspect asupra căruia noi nu dorim să insistăm aici. Pe lângă o bogată listă bibliografică, volumul aici în discuție mai cuprinde și o serie de documente și scrisori redactate de Josef von Zhishman cu diferite ocazii. *Josef von Zhishman (1820-1894) und die Orthodoxie in der Donaumonarchie* reprezintă o lucrare de referință atât pentru istoria dreptului canonic ortodox cât și pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române. Influența lui J. von Zhishman asupra gândirii canonice ortodoxe nu a scăzut în timp, ci dimpotrivă. Astăzi putem vedea în Statutele moderne ale Bisericilor Ortodoxe din Eu-



ropa o tendință crescândă de marginalizare a laicilor în ceea ce privește implicația lor în viața Bisericii, tendință ce contravine de altfel *ecleziologiei ortodoxe*, care este prin excelență o ecleziologie a comuniunii, sobornicească.

Erudiția lui J. von Zhishman în materie de cunoaștere a surselor Dreptului Canonic Ortodox este incontestabilă. Ce poate fi pus însă sub semnul întrebării este modul său de înțelegere a teologiei și ecleziologiei ortodoxe. J. von Zhishman este un excelent cunoscător al canoanelor și al legislației bizantine în materie bisericească, dar perspectiva sa nu depășește acest tărâm al juridicului. Spre deosebire de Mitropolitul Andrei Șaguna, J. von Zhishman nu manifestă în scrierile sale vreun interes pentru Sfânta Scriptură sau pentru teologie. Mai mult de atât, în opera lui se poate observa aplicarea aceluiași spirit juridic și a aceleiași metode juridice specifice atât Dreptului Civil cât și Dreptului Canonic al Bisericii Romano-Catolice. Aceste aspecte reprezintă, în viziunea autorului acestor rânduri, atât limitele operei lui J. von Zhishman cât și principalii factori care l-au condus la ignorarea dovezilor istorice a implicării laicilor în treburile administrative bisericești.

Studiul lui Th.M. Németh completează lista lucrărilor apărute în ultimii ani dedicate personalităților ce au influențat istoria Bisericii Ortodoxe în sec. XIX-XX. Totodată observăm că acest interes crescut se manifestă cu precădere în spațiul germanofon. În acest sens amintim lucrarea cu preocupări similare a episcopului Bisericii Evanghelice din Germania Johann Schneider, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Saguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgern und Ungarn*, coll. *Studia Transylvanica*, vol. 32, Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 2005⁴, sau cartea profesorului Paul Bruslanowski, *Rumänisch-Orthodoxe Kirchenordnungen (1786-2008): Siebenbürgen – Bukowina – Rumänien*, Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien, 2011. Este interesant de remarcat faptul că problematica canonică din sec. al XIX-lea, prezentată de cartea lui Th.M. Németh, se regăsește și astăzi mai vie ca oricând. Astfel, ceea ce preocupa Biserica Ortodoxă în perioada renașterii naționaliste, anume independența Bisericii locale atât în relație cu Statul cât și cu alte biserici naționale, sau rolul laicilor în Biserică, sunt și astăzi subiecte la fel de dezbătute ca și în timpul lui J. von Zhishman. La fel de actuală rămâne și problematica învățământului teologic.

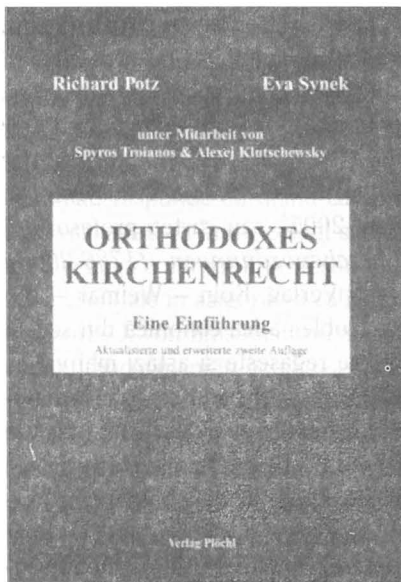
Prin principiile propuse, și anume: adoptarea unei limbi de circulație internațională în procesul educațional, dotarea bibliotecii cu lucrări bibliografice de referință, actuale și absolut necesare actului educațional, asigurarea unei finanțări corespunzătoare, impunerea unor standarde înalte în selectarea și promovarea corpului profesoral precum și în evaluarea studenților, o independență sporită a corpului profesoral în relația sa cu ierarhia bisericească, J. von Zhishman a reușit să facă din Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cernăuți un

⁴ Lucrare tradusă și în limba română, la Editura Deisis, cu titlul: *Ecleziologia organică a Mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, Sibiu, 2008.

centru de referință în lumea academică ortodoxă. Astăzi, chiar dacă Universitatea din Cernăuți nu mai are același prestigiu ca în sec. al XIX-lea și al XX-lea, totuși moștenirea ei și implicit a profesorului și canonistului Josef von Zhishman continuă să dăinuie în special în spațiul ortodox românesc. Este suficient să menționăm în acest sens doar câteva dintre personalitățile teologiei românești care s-au format la școala din Cernăuți și care au marcat fundamental Teologia românească: Pr. Valerian Șesan, Pr. Liviu Stan, Pr. Dumitru Stăniloae sau Mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului.

(Pr. Ștefan BARBU)

Richard POTZ, Eva SYNEK, *Orthodoxes Kirchenrecht: Eine Einführung*, aktual. und erweit. Auflage, unter Mitarbeit von Spyros Troianos und Alexej Klutschewsky, coll. Kirche und Recht, vol. 28, Plöchl, Freistadt, 2014, 570pp.



A vorbi astăzi despre Dreptul Canonic Ortodox ca *disciplină unitară și coerentă* este un lucru dificil, deoarece Bisericile Ortodoxe au dezvoltat, de-a lungul timpului, în multe aspecte ale vieții bisericești, practici canonice și legislații diferite. Este suficient să amintim în acest sens *practica primirii în Biserică a celor de alte confesiuni, modul de raportare la problema căsătoriilor mixte săvârșite în afara Bisericii Ortodoxe, relația dintre Stat și Biserică, rolul acordat laicilor în Biserică sau modul de înțelegere a chestiunii diasporei sau chiar a autorității unui Sinod Ecumenic*. Cu toate acestea, profesorii vienezi R. Potz și E.M. Synek, urmând modelul tratatului de Drept Canonic de la începutul sec. al XX-lea al lui

Nicodim Milaș, ne prezintă un volum stufos de Drept Canonic Ortodox, lucrare ce este deja la a doua ediție.

Atât profesorul emerit R. Potz cât și mai tânăra sa colegă E.M. Synek sunt profesori ai Universității din Viena, Facultatea de Științe Juridice și experți în Dreptul Canonic al Bisericilor Răsăritene. Universitatea din Viena este bine-cunoscută pentru relațiile sale cu Dreptul Canonic Ortodox și cu Bisericile Ortodoxe, relații ce datează încă din sec. al XIX-lea când Josef von Zhishman, marele canonist austro-ungar, a devenit primul profesor de *Drept Canonic Răsăritean*

din cadrul Universității din Viena, formând aici viitoarele generații de profesori ortodocși ai Universității din Cernăuți. Volumul de față, publicat cu colaborarea celebrului canonist și istoric al Dreptului Canonic S. Troianos și a cercetătorului A. Klutschewsky, în ciuda faptului că are peste 500pp. și cuprinde un număr amplu de subiecte, se dorește a fi totuși o introducere (*eine Einführung*) în Dreptul Canonic Ortodox. Așa cum autorii precizează în prefață, originile volumului de față sunt legate de nevoia de a prezenta studenților vienezi, ortodocși și neortodocși, un text care să-i introducă în această disciplină – am spune noi, „cenușăreasa” Teologiei Ortodoxe.

Scurtimea fiecărui capitol, bibliografia extinsă ce însoțește fiecare subiect tratat sau caracterul preponderent istoric al multor capitole, justifică pe deplin această caracterizare, de „introducere” în Dreptul Canonic Ortodox, pe care autorii au făcut-o volumului de față. De aceea cartea profesorilor R. Potz și E.M. Synek vine și completează un mare gol din literatura canonică ortodoxă, literatură ce ducea lipsă de o abordare comprehensivă a vieții canonice, un manual care să acopere întreaga Biserică Ortodoxă. Încercări recente de redactare într-o limbă de circulație internațională a unui manual de Drept Canonic Ortodox au mai fost desigur făcute. Amintim aici volumele semnate de Patrick Viscuso (*Orthodox Canon Law: A Casebook for Study*, Holy Cross Orthodox Press, 2006, 180pp.), Vlassios Phidas (*Droit Canon: Une perspective orthodoxe*, Centre orthodoxe du patriarcat oecumenique, 1998, 228pp.) sau George Dion Dragas (*An Overview of Orthodox Canon Law*, Orthodox Research Institute, 2007, 301pp.), dar niciunul dintre aceste volume nu și-a propus o abordare exhaustivă a Dreptului Canonic Ortodox. Mai mult, unele dintre ele se concentrează exclusiv asupra unei singure Biserici Ortodoxe locale, lăsând la o parte dezvoltările canonice din celelalte Biserici.

Așa cum menționam mai sus, cartea profesorilor romano-catolici R. Potz și E.M. Synek acordă o atenție specială istoriei Bisericilor Ortodoxe și formării legislației lor, atât din perioada bizantină, cât și post-bizantină, luând în discuție inclusiv legislația actuală a acestora. Prin această abordare, autorii încearcă să scoată disciplina Dreptului Canonic din categoria *arheologie* și să o transpună în cea a *contemporaneității*. Din păcate, pentru mulți ortodocși, Dreptul Canonic a devenit o disciplină asimilată *Istoriei Bizantine*, cercetările asupra unor subiecte reprezentând mai degrabă așa-numite „studii de arheologie”, de descoperire și analiză a unui trecut vetust, fără influențe concrete în prezent. Prin introducerea unor teme precum *diaspora ortodoxă*, *drepturile omului*, *relațiile ecumenice* sau *probleme etice legate de procreare*, volumul de față pune în evidență rolul important al Dreptului Canonic în viața Bisericii și actualitatea lui.

Lăudabil este și faptul că autorii iau în discuție atât problema *ecleziologiei* cât și pe cea a *naturii și rolului Dreptului Canonic în viața Bisericii*, o tematică de altfel destul de controversată printre canoniștii și teologii ortodocși. Aici trebuie spus că cei doi autori prezintă ecleziologia ortodoxă ca fiind una a comuniunii, sobornicească și euharistică. Începând cu cap. 7 (p. 287) se poate spune că autorii intră în mod direct în discuțiile tehnice ce țin de studii

ul Dreptului Canonic. Astfel, vedem că volumul de față tratează chestiunea surselor Dreptului Canonic Ortodox, făcând un scurt excurs asupra surselor nebizantine ale Dreptului Canonic.

Cap. 8 tratează chestiuni ce pot fi numite *principii* ale Dreptului Canonic (*Kanonistische Gesetzeslehre*), autorii aplecându-se aici asupra *iconomiei* și *acriviei* în aplicarea canoanelor, a conceptului de *lege bisericească* sau asupra chestiunii de *validitate* a legislației și de *dispensă* sau *privilegiu*. Chestiunea *interpretării legislației canonice* sau a *obiceiului juridic* sunt și ele discutate în această parte a cărții. Desigur nu putem să nu observăm o oarecare influență (naturală de altfel) a Dreptului Romano-Catolic în această privință, atât în metoda de abordare și tratare a subiectelor cât și în vocabularul folosit, termeni precum *dispensă*, *privilegiu* sau *suspendarea legislației*, deși nu în totalitate străini vocabularului canonic ortodox, sunt totuși adoptați din Dreptul Canonic Romano-Catolic. Ele reprezintă concepte cunoscute oricărui student în Dreptul Canonic Romano-Catolic și sunt folosite aici în încercarea de a exprima cât mai coerent posibil situații și concepte destul de imprecise sau incoerente din Dreptul Canonic Ortodox.

Cap. 9 poartă titlul de *Caracteristici principale ale Dreptului Persoanelor* (*Grundzüge des Personenrechts*), drepturi ce izvorăsc din primirea Sfintelor Taine de inițiere (Botezul, Mirungerea și Euharistia). Discuțiile în Biserica Ortodoxă cu privire la această temă sunt din păcate destul de limitate astăzi. În statele moderne ale Bisericilor, așa cum este spre exemplu *Statutul Bisericii Ortodoxe Române* (2011), drepturile mirenilor sunt destul de vag enunțate, referindu-se în special la dreptul de a primi Sfintele Taine sau chiar confundându-se cu obligațiile pe care laicii le au în Biserică. Discuția despre drepturile mirenilor a reprezentat într-adevăr un subiect aprig dezbătut în istoria Bisericii Ortodoxe Române în sec. XIX-XX. Este suficient să menționăm aici *Statutul Organic al Mitropolitului Andrei Șaguna* sau *Criza canonicității Sinoadelor* din perioada domnitorului Al.I. Cuza.

Spre deosebire de acel *Kirchenrecht* al lui Nicodim Milaș de la începutul sec. al XX-lea, unde problema mirenilor este abordată după cea a ierarhiei bisericești, iar acest lucru în mod indirect, referindu-se la *Viața Bisericii* (*Das Leben der Kirche*), adică la Sfintele Taine, începând cu Botezul, R. Potz și E.M. Synek preferă să trateze întâi chestiunea mirenilor și a drepturilor lor în Biserică, și mai apoi pe cea a Sinoadelor Ecumenice și a ierarhiei bisericești. În acest sens, volumul lui R. Potz și E.M. Synek se deosebește și de abordarea Mitropolitului canonist Andrei Șaguna. Cunoscut ca un promotor fervent al cauzei laicatatului, totuși în lucrarea *Compendiu de Drept Canonic* (1868), Mitropolitul Șaguna abordează chestiunea laicatatului doar după ce mai întâi a analizat chestiunea ierarhiei și a monahismului. La fel și Pr. Ioan Floca, în cursul său de *Drept Canonic Ortodox* (1990), tratează chestiunea laicilor după cea a ierarhiei și înaintea celei a monahilor, dar în cadrul aceleași secțiuni dedicate *Membrilor Bisericii*. Metoda de lucru a profesorilor R. Potz și E.M. Synek reflectă tendințele din ecleziologia Romano-Catolică precum și

structura CIC 1983, care tratează mai întâi subiectul *De populo Dei*, după care continuă cu *Constituția ierarhică a Bisericii*.

Cap. 11 este dedicat Tainei Căsătoriei sau, mai precis, Dreptului Familiei (*Eherecht*). Căsătoria este practic singura taină care primește o asemenea atenție sporită din partea autorilor acestui volum. Acest lucru se datorează probabil și faptului că acest subiect a fost tratat în mod extins și de N. Milaș în lucrarea *Drept Canonic* (1905), volumul profesorilor vienezi urmând într-o mare măsură structura acestuia. Observăm însă că aproximativ în aceeași perioadă, Mitropolitul Șaguna, în *Compendium*, tratează din perspectivă canonică, în mod aproximativ egal și într-un singur loc, toate Sfintele Taine. O altă explicație poate fi faptul că, în Dreptul Romano-Catolic, *Dreptul Familiei* este încă o disciplină foarte importantă, Biserica reglementând încă scrupulos căsătoria și modul de contractare sau de declarare a nulității acesteia.

Dacă la sfârșitul sec. al XIX-lea și începutul sec. al XX-lea mai era îndreptățită o abordare mai extinsă a Tainei Căsătoriei din perspectivă juridico-canonică, Biserica Ortodoxă jucând încă un rol important în determinarea și reglementarea relațiilor familiale, cartea lui Josef von Zhishman, *Das Eherecht des orientalischen Kirche* (810 pp.) (1864), fiind de real folos canoniștilor și clericilor din perioada respectivă, astăzi, la nivel practic, din păcate, lucrurile sunt total diferite. În prezent, Biserica Ortodoxă, cel puțin Biserica Ortodoxă Română, nu mai are instanțe care să se ocupe de chestiunile matrimoniale, așa cum se întâmpla în sec. al XIX-lea cu consistoriile protopopești. Astăzi Biserica încearcă să se implice în discuțiile de bioetică ce implică familia, volumul de față punând de altfel și acest lucru în evidență.

Cap. 12 este dedicat *Disciplinei penitențiale și Pedepselor bisericesti* (*BuBdisziplin und Grundfragen des kirchlichen Strafrechts*), titlu care pare că se adresează mai degrabă studentului în Drept Canonic Romano-Catolic, decât celui ortodox, pentru care astăzi penitența este legată de Taina Spovedaniei și nu are un caracter juridic (*Recht*). În acest capitol, autorii explică evoluția istorică a practicii penitențiale, prezintă comparativ problema competenței juridice în diferite Biserici Ortodoxe și dedică în mod special ultima secțiune (12.3.5.) a capitolului unei chestiuni de o relevanță redusă pentru Bisericile Ortodoxe, dar de mare actualitate, din nefericire, pentru cea Romano-Catolică, anume *Abuzul sexual* (*Sexueller Missbrauch*). În această secțiune atenția autorilor cade pe chestiunea abuzurilor sexuale săvârșite asupra minorilor. Cap. 13 tratează chestiunea Bunurilor bisericesti, iar cap. 14, care este și ultimul, este dedicat chestiunii relațiilor ecumenice.

Din păcate, cartea lui R. Potz și E.M. Synek nu a fost tradusă în nicio altă limbă de circulație, ceea ce o face pentru mulți studenți teologi sau canoniști de orice confesiune, nefamiliarizați cu limba germană, greu accesibilă. Ea este totuși, în momentul de față, singura lucrare ce poate fi considerată pe drept cuvânt un *Manual de Drept Canonic Ortodox* și care încearcă să sistematizeze diversitatea de opinii și de practici din Dreptul Canonic Ortodox. Desigur, autorii nu și-

au propus să ofere o analiză detaliată a discuțiilor și argumentelor legate de fiecare subiect abordat, pentru acest lucru ei oferind, la începutul fiecărui capitol în parte, o bogată listă bibliografică, în diferite limbi, pe care cel interesat o poate consulta. Din acest punct de vedere autorul acestor rânduri consideră lucrarea profesorilor vienezi un instrument de lucru extrem de util, atât pentru profesorii de Drept Canonic Ortodox, cât și pentru studentul interesat să înțeleagă problemele Dreptului Canonic Ortodox în context istoric, cultural și ecumenic.

(Pr. Ștefan BARBU)

Lucian DINDIRICĂ, *Miron Cristea – Patriarh, Regent și Prim-ministru*, teză de doctorat, coll. „Opera Omnia”, Ed. Tipo Moldova, Iași, 2011, X+453pp.



Personalitatea lui Miron Cristea, primul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (1925-1939), a fost evocată de-a lungul vremurilor în diferite nuanțe și tonuri: de la lucrări de *tip hagiografic*, precum cea a lui Ion Rusu Abrudeanu⁵ și volumul editat de Ilie Șandru și Valentin Borda⁶, la opera critică a lui Mirel Bănică⁷, care surprinde relația Bisericii Ortodoxe Române cu Statul și societatea românească a anilor '30. Nu lipsesc, din fericire, nici monografiile dedicate vieții și activității acestui prim Patriarh, și anume: *Patriarhul Miron Cristea: o viață – un destin*, semnată de Constantin I. Stan⁸ și cea a lui Cristian Vasile Petcu, intitulată sugestiv *Guvernarea Miron Cristea*⁹.

De asemenea, existența surselor primare¹⁰, dublate de un număr considerabil de materiale secundare provenite atât din perioada interbelică, cât și din cea pos-

⁵ Ion Rusu ABRUDEANU, *Înalt Prea Sfinția Sa Patriarhul României Dr. Miron Cristea – Înalt Regent. Omul și faptele*, Ed. Cartea Românească, București, 1929 (Ed. Napoca Star, Cluj-Napoca, 2009).

⁶ Ilie ȘANDRU, Valentin BORDA, *Un nume pentru istorie – Patriarhul Elie Miron Cristea*, Casa de editură Petru Maior, Târgu Mureș, 1998.

⁷ Mirel BĂNICĂ, *Biserica Ortodoxă Română, Stat și societate în anii '30*, prefață de Marius Turda, Ed. Polirom, Iași, 2007.

⁸ Constantin I. STAN, *Patriarhul Miron Cristea: o viață – un destin*, Ed. Paideea, București, 2009.

⁹ Cristian Vasile PETCU, *Guvernarea Miron Cristea*, Ed. Enciclopedică, București, 2009.

¹⁰ Vezi, spre exemplu, *Fondul Miron Cristea*, din cadrul Arhivelor Naționale Istorice Centrale, precum și arhiva Patriarhiei Române, păstrată la Mănăstirea Antim din București.

tbelică, fac din Patriarhul Miron Cristea un personaj dificil de abordat și de conturat. Spunem acest lucru și ținând cont de evenimentele ce s-au succedat pe plan național: înființarea Patriarhiei Române; „cooptarea” sa, în calitate de Patriarh, ca membru al Regenței (20 iul. 1927-8 iun. 1920) și, ceva mai târziu, în perioada 10 febr. 1938-6 mart. 1939, preluarea funcției de prim-ministru al României. Tocmai aceste trei evenimente din viața sa stau la baza lucrării pe care o prezentăm aici, în fapt o teză de doctorat, elaborată și susținută de dl Lucian Dindirică, în anul 2011, la Facultatea de Istorie a Universității „Ovidius” din Constanța.

Lucrarea dlui L. Dindirică este elaborată în șase capitole, la care se adaugă o introducere (pp. 3-21), concluziile de rigoare (pp. 366-371), obișnuita bibliografie finală (pp. 372-395) și mai multe anexe (lista anexelor, pp. 396-402; anexe propriu-zise, pp. 403-453). Capitolele amintite au următoarele titluri, care și trimit la temele pe care le tratează: 1) *Viața și activitatea lui Miron Cristea în Transilvania, până în 1919* (pp. 22-118)¹¹, 2) *Miron Cristea – mitropolitul primat al României Mari* (pp. 119-166), 3) *Miron Cristea – primul Patriarh al României* (pp. 167-283), 4) *Membru al regenței* (pp. 284-313), 5) *Prim-ministru al României* (pp. 314-344; reprezintă o secțiune a lucrării, care este lipsită de subcapitole) și 6) *Sfârșitul lui Miron Cristea* (pp. 345-365; la fel, și acest capitol este lipsit de o împărțire în subsecțiuni).

În ansamblul său, lucrarea nu aduce nicio noutate, fiind mai degrabă o prezentare rezumativă (și compilativă) a surselor și a materialelor de ordin secundar, care privesc exclusiv viața și activitatea primului Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române. Mai mult, lectura critică a tezei dlui Lucian Dindirică conduce la concluzia că ea nu este decât o *palidă contribuție la domeniul istoriografic*, reliefând în mod superficial numeroase evenimente. Această părere se sprijină pe următoarele argumente:

1) *Necitare a unor lucrări importante care privesc subiecte tratate de autor*. Luăm, ca exemplu, problematica *Concordatului* încheiat de Vatican cu Statul român, în mai 1927. Dl L. Dindirică analizează această „spinoasă” problemă, care a suscitât atât interesul mediului teologic, cât și al celui laic, într-un număr de cincisprezece pagini (pp. 258-273), având drept suport trei izvoare¹² și patru lucrări

¹¹ În lucrarea de doctorat numerotarea capitolelor începe cu cifra 2 (vezi: L. DINDIRICĂ, *Miron Cristea – Patriarh, Regent și prim-ministru*, p. 1).

¹² SANIC, fond Miron Cristea, dosar 3, f. 35, alături de care sunt citate, fără a fi dată trimitere exactă la locul de unde este luată informația, următoarele lucrări: Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939. Elie Miron Cristea – documente, însemnări și corespondență*, Tiparul Tipografiei Eparhiale Sibiu, Sibiu, 1987; *Elie Miron Cristea, Patriarhul României. Note ascunse. Însemnări personale (1895-1937)*, ediție îngrijită, notă asupra ediției: Maria și Pamfil Biltiu; cuvânt înainte, note științifice, comentarii de Dr. Gheorghe I. Bodea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999 (vezi: L. DINDIRICĂ, *Miron Cristea – Patriarh, Regent și prim-ministru*, pp. 260-261, n. 765, 768; p. 271, n. 796).

din sursele secundare¹³. Întreaga literatură teologică și politică din perioada interbelică¹⁴ dedicată acestui subiect, literatură care sublinia atât de vehement pericolul acceptării *Concordatului* și urmările acestuia atât pentru Biserica majoritară, cât și pentru suveranitatea Statului român, este complet neglijată.

2) *Studiere a unui număr relativ mic de documente de arhivă*. Referindu-ne din nou la problema *Concordatului*, observăm că autorul citează doar trei surse primare: Fondul *Miron Cristea*, dosarul 8 (trei documente), păstrat în cadrul *Arhivelor Naționale Istorice Centrale* (ANIC), precum și două scrisori din volumele editate de IPS Antonie Plămădeală¹⁵ și Maria Bîlțiu / Pamfil Bîlțiu¹⁶. Din păcate, documentele cuprinse în arhiva *Ministerului Afacerilor Externe*¹⁷, ca și cele cuprinse în Fondul *Onisifor Ghibu* (dosar 553, vol. 1, ff. 20-44; dosar 604, f. 6) din cadrul aceleiași ANIC, care puteau întregi imaginea *Concordatului* în spațiul românesc, au rămas necercetate de autorul prezentei teze de doctorat. Suntem de părere că o asemenea *abordare metodologică unilaterală* trimite la un „simptom” al prezentei lucrări, compilative și de slabă calitate.

3) *Falsificare a sau neînțelegere corectă a surselor primare*. Memorabilă ni se pare redarea formulei „maghiarizare” prezentă în scrisoarea trimisă la Roma ambasadorului Demetru Pennescu de patriarhul Miron Cristea (datată 26 dec. 1920)¹⁸ cu „marginalizare”¹⁹.

4) *Citare inconsecventă a lucrărilor în notele de subsol și probleme existente în bibliografia finală*²⁰.

¹³ La fel, sunt citate aici, fără indicarea numărului paginilor, următoarele monografii: Nechita RUNCAN, *Concordatul Vaticanului cu România (Considerații istorico-juridice)*, Ed. Ex Ponto, Constanța, 2000; Cristian Vasile PETCU, *Guvernarea...*; Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994; Mirela BĂNICĂ, *Biserica Ortodoxă Română...* (vezi: L. DINDIRICĂ, *Miron Cristea – Patriarh, Regent și prim-ministru*, pp. 259-260, 273, n. 763, 765, 766, 801).

¹⁴ Pentru materialele bibliografice extrase din presa interbelică, vezi: Al. PRELIPCEAN, „Historia Concordatorum, historia dolorum?...”, p. 126, n. 20.

¹⁵ Antonie PLĂMĂDEALĂ, *Contribuții istorice privind perioada 1918-1939...*, p. 68.

¹⁶ *Elie Miron Cristea, Patriarhul României. Note ascunse. Însemnări personale (1895-1937)*, ediție îngrijită, notă asupra ediției de Maria și Pamfil Bîlțiu, cuvânt înainte, note științifice, comentarii de Dr. Gheorghe I. Bodea, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1999, p. 108.

¹⁷ Vezi: Fond *Roma*, vol. 19bis, nota 24061 / 4 aug. 1921, ff. 23-24; Fond 71, vol. 19bis: *Vatican-România* (1920-1931), f. 13 (scrisoarea nr. 178 / 10 mai 1927, adresată de ambasadorul României la Vatican, Demetru Pennescu, cardinalului Petru Gasparri); f. 46 (raportul nr. 320 / 4 dec. 1924); f. 74 (raportul nr. 193 / 18 mai 1927); ff. 94-95 (telegrama cifrată nr. 1049, înregistrată la Ministerul Afacerilor Externe sub nr. 63551 / 11 oct. 1928); ff. 108-113 (textul *concordatului* extras din *Acta Apostolicae Sedis*); *Roma-Vatican*, vol. 164 (raportul nr. 229 / 17 mai 1923, f. 36).

¹⁸ ANIC, Fond *Miron Cristea*, dosar 3, ff. 36-37^v (aici f. 36^v).

¹⁹ Vezi: L. DINDIRICĂ, *Miron Cristea – Patriarh, Regent și prim-ministru*, p. 264, n. 775.

²⁰ Există unele titluri care, deși au fost menționate în aparatul critic, ele nu apar inserate și în bibliografia finală (vezi cazul p. 192, n. 192; p. 72, n. 198; pp. 168-169, n. 475, 477, 478 etc).

5) *Probleme de (tehno)redactare și formule lingvistice improprie*. În textul acestei lucrări pot fi întâlnite numeroase „stângăcii” de (tehno)redactare, care ar fi putut fi eliminate la nivelul unei corecturi atente realizate mai înainte de tipărire: „Prefata” (p. 3, în loc de: *Prefața*), „viații sale” (p. IX, în loc de: *vieții sale*), „se adresează” (p. 29, în loc de: *se adresează*), „otombrie” (p. 143, în loc de: *octombrie*), „am vazut” (p. 144, în loc de: *am văzut*), „să treacă” (pp. 157-158, în loc de: *să treacă*), „afăm” (p. 158, în loc de: *aflăm*), „si anumite” (p. 158, în loc de: *și anumite*), „Înt-una” (p. 165, în loc de: *Într-una*), „întâlnirile” (p. 245, în loc de: *întâlnirile*), „si pentru” (p. 371, în loc de: *și pentru*) etc. Vizibile sunt totodată și anumite formule improprie, care dovedesc din partea autorului o necunoaștere clară atât a terminologiei teologice: „votul monahal al singurătății” (p. VII), „șef al Bisericii Ortodoxe Române” (p. 143), cât și a exprimării actuale a limbii române: „aparatură funcționăresc” (p. 149).

6) *Citare consecutivă a izvoarelor* (există pagini întregi din lucrare, care au fost realizate prin rezumarea izvoarelor, fără a mai fi corelate cu literatura secundară de specialitate)²¹.

Toate aceste neconformități demontează cumva exprimările apoteotice ale coordonatorului, care ne asigură că lucrarea dlui L. Dindirică este o „contribuție de înaltă ținută științifică” (p. V), este „textul cel mai reușit, cel mai complet” (p. VI), beneficiind de „o multitudine de calități ce [il] recomandă cu prisosință, mai precis: originalitatea demersului științific, întemeiat pe o vastă bibliografie și pe intense investigații (în anume privințe, exhaustive) în arhivele naționale” (p. VII). Dacă lucrarea în discuție reprezintă o „solidă biografie, cea mai consistentă consacrată până în prezent lui Miron Cristea” (p. X)²², îi lăsăm pe cititorii acestei prezentări să hotărească. Noi ne mulțumim (*doar*) cu emblematicile cuvinte ale Arhim. Filaret Scriban, care, la finalul recenziei dedicate cărții lui Vasile Goldiș privind *Concordatul*, nota: „Nu-l ferim, iar cartea să o citească cine vrea. Noi am citit-o și nu ne-am putut încânta de ea!”²³.

(Alexandru PRELIPCEAN)

²¹ L. DINDIRICĂ, *Miron Cristea – Patriarh, Regent și prim-ministru*, pp. 147-156, n. 395-443 (49 de citări), pp. 261-270, n. 768-793 (26 de citări), pp. 244-247, n. 700-723 (24 de citări) etc.

²² Vezi, de asemenea, și recenziile lui: Sorin Liviu DAMEAN, „Lucian Dindirică, *Miron Cristea – Patriarh, regent și prim-ministru*, Iași, Editura TipoMoldova, 2011, X + 453p.”, în: *Analele Universității din Craiova, Seria Istorie*, XVI (2011), 2 (20), pp. 339-340 („Concluziile lucrării, bine structurate, încheie un demers de înaltă ținută științifică, foarte bine documentat și argumentat, reprezentând o contribuție istoriografică de referință în domeniu”, p. 340); Eduard Traian POPESCU, „Miron Cristea Patriarh, Regent și Prim-Ministru - Lucian Dindirică (carte)”, <http://poruncaubiurii.agaton.ro/articol/580/miron-cristea-patriarh-regent-%C5%9Fi-prim-ministru-lucian-dindiric%C4%83-carte> (24 oct. 2015); Pr. Cătălin DAN, „Lucian Dindirică, *Miron Cristea - Patriarh, regent și prim-ministru*, Ed. Tipo Moldova, Iași, 2011, 453 p.”, în: *Mitropolia Olteniei*, LXIV (2012), 1-4, pp. 345-350 („Prin prezenta lucrare, foarte bine documentată, domnul Director Lucian Dindirică... aduce în actualitate, cu acrvia unui adevărat cercetător...”, p. 350).

²³ Arhim. [Filaret] SCRIBAN, „Vasile Goldiș, *Concordatul*”, p. 373.

Ștefan Ionescu

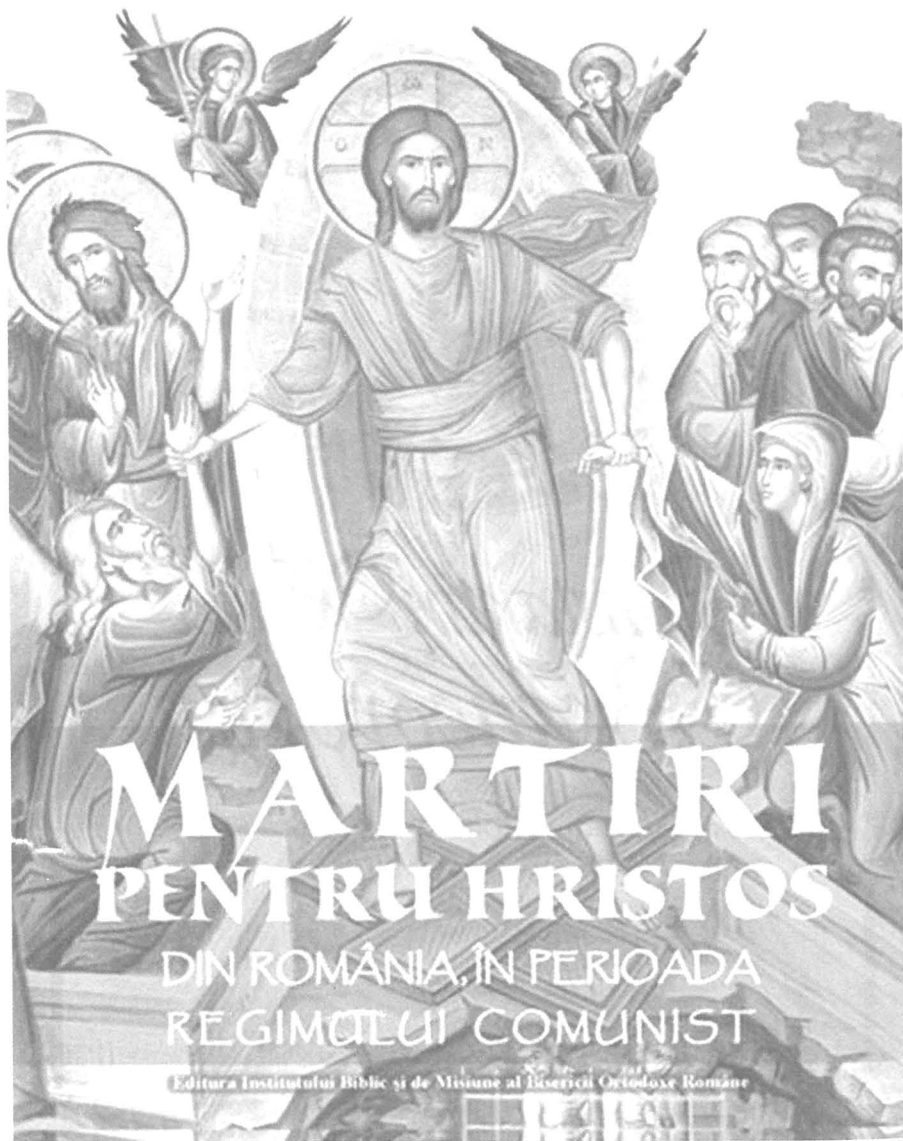
Panaït I. Panaït



Constantin Vodă Brâncoveanu

Viața - Domnia - Epoca

BASILICA



Colaboratorii acestui număr:

Ștefăniță Barbu, preot, din 2015 doctor al *Faculty of Theology and Religious Studies* din cadrul *Katholieke Universiteit Leuven*. Ultimul studiu publicat: „Orthodox Ecclesiology in Sophianic Key: An Analysis of Sergei Bulgakov's Ecclesiological Vision”, în: *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*, LV, (2014), 1-2, pp. 69-117. Contact: pr.stefan.barbu@gmail.com

Mihai Coman, asistent la *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București*, pictor bisericesc (cat. IV) și membru al *Asociației de Artă Religioasă și Restaurare din cadrul Uniunii Artiștilor Plastici din România*, doctorand al *Facultății de Teologie a Universității Naționale și Kapodistriene din Atena* (Grecia). Ultimul studiu publicat: „Byzantine Monumentality in Moldavian Mural Painting”, în: *Иконографске студије 5, Висока школа СПЦ за уметности и конзервацију, Београд 2012*, pp. 155-187. Contact: comancmihai79@gmail.com

Octavian Florescu, doctorand al *Facultății de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București*. Ultima carte publicată: *Cine citește să înțeleagă. Tâlcuiri la vorbe grele din Noul Testament*, Ed. Lumen, Iași, 2014 Contact: octavian.florescu@gmail.com

Mihai Grigoraș, doctorand la *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București*. Ultima traducere publicată: „Sf. Grigorie cel Mare, *Omiliile a XVIII-a, a XXII-a și a XIV-a la Evanghelia după Ioan* (introducere și note)”, în: *Studii Teologice*, X (2014), 3, pp. 211-240. Contact: mihaigregoras@gmail.com

Cristinel Iatan, din 2009 asistent la disciplina *Studiul Vechiului Testament și limba ebraică* la *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București*, din 2011 doctor în Teologie al *Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” a Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași*. Ultima carte publicată: *Rogu-te, ghicește-mi chemând un mort” (I Rg 28,8). Magia, vrăjitoria și divinația din perspectivă biblică*, Ed. Universității din București, București, 2011. Contact: cristinel.iatan@gmail.com

Andrei Macar, masterand în cadrul programului *Istorie și tradiție creștină*, la *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București*. Ultimul studiu publicat: „Martiriul Sfinților Brâncoveni reflectat în scrierile contemporanilor și în conștiința populară a românilor”, în: *Teologie și Viață*, XXIV (2014), 5-8, pp. 5-33. Contact: andreimacar@yahoo.com

Oana Mădălina Popescu, cercetător științific III la *Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”* (Academia Română), din 2006 doctor în Istorie al *Facultății de Istorie a Universității din București*. Ultima carte publicată: *Religiunea este temelia statului. Aspecte din activitatea didactică a lui Iosif Naniescu*, Ed. Doxologia, Iași, 2015. Contact: oanapoem@yahoo.com

Alexandru Prelipcean, din 2011 doctorand la *Universitatea „Aristotel” din Tesalonic*, absolvent al cursurilor de master *Teologie Dogmatică și Simbolică* la *Universitatea „Aristotel” din Tesalonic* și *Exegeză și Ermeneutică Biblică* la *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București*. Ultima carte publicată: *Spiritualitate creștină și rigoare științifică: notele de subsol ale Filocaliei Românești*, vol. 1 și 2, Ed. Doxologia, Iași, 2013. Contact: alprelipcean@yahoo.com

Ciprian-Flavius Terinte, din 2011 pastor pentecostal, din 2007 lector la *Facultatea de Teologie Pentecostală* din cadrul *Institutului Teologic Pentecostal din București*, din 2009 doctor în Teologie al *Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu*, din 1999 redactor la revista *Pleroma*. Ultima carte publicată: *Viața Bisericii conform metaforelor pauline*, Ed. Metanoia, Oradea, 2010 Contact: ciprian.terinte@gmail.com

Cătălin Varga, preot, masterand. Ultima carte publicată: *Fiul risipitor – o paradigmă a suferinței. Abordare transdisciplinară*, Ed. online „Semănătorul Tismana”, Târgu Jiu, 2012. Ultimul studiu publicat: „Noi perspective privind autenticitatea epistolei 2 Petru”, în: *Journal of the Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies*, VIII (2015), 1, pp. 1-8.

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București
Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53
e-mail: eibmbor@rdslink.ro
tipogr.inst.biblic@rdslink.ro
magazin@editurapatriarhiei.ro
www.editurapatriarhiei.ro

CUPRINS:

Studii

Cristinel IATAN

Elemente de gnooseologie biblică vechi-testamentară

Mihai C. COMAN

Program iconografic și funcționalitate liturgică în ctitoriile moldovenești medievale

Oana-Mădălina POPESCU

Completări la istoria Mănăstirii Radu-Vodă din București

Andrei MACAR

Structuri de învățământ religios în Edessa

Octavian FLORESCU

Despre numirile divine YHWH și Iisus în rostirea SAT (Speech Act Theory)

Pr. Cătălin VARGA

Îndumnezeire și restaurare între typos și antitypos în cea de-a doua Epistolă a Sfântului Apostol Petru

Din Sfinții Părinți

SF. GRIGORIE CEL MARE

Omiliile I, a II-a și a VIII-a la Evanghelia după Luca (introd., trad și note de Mihai Grigoraș)

Dialog Teologic

Ciprian-Flavius TERINTE

The Chrystology of the Apostolic Preaching Recorded in the Book of Acts

Recenzii