

Lucrata Nr. 406/2017

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XIII, NR 3, IULIE-SEPTEMBRIE 2017, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

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

Repere ermineutice în tradiția biblică ortodoxă

Actele întâlnirii Societății Bibliștilor Ortodocși Români
Sfânta Mănăstire Nicula – 15-16 mai 2017
(vol. I)

editori Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă
și Asist. Dr. Stelian Pașca-Tușa

SERIA A III-A, ANUL XIII, NR. 3, IULIE-SEPTEMBRIE, 2017
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. Nicolae CHIFĂR, 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. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Diac. lect. dr. Cătălin VATAMANU, 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. Nicolae D. NECULA

Redactor coordonator: Adrian MARINESCU

Redactori: Ionuț-Alexandru TUDORIE (secretar de redacție), Diac. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactare), Sebastian NAZĂRU (coordonator departament corectură), Constantin GEORGESCU (corectură filologică), Pr. Cosmin PRICOP (corectură)

Traducere în lb. engleză: 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 înapoiază.

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

Pr. Constantin COMAN

Experiența nopții – reper ermineutic 13

Pr. Ioan CHIRILĂ

Ermeneutica biblică din perspectivă răsăritean-ortodoxă 43

Pr. Constantin JINGA

Ieșirea 12-15 în creația lirică occidentală 61

Pr. Viorel-Cristian POPA

Considerații exegetice contextuale la 3 Regi 16, 34 91

Pr. Adrian MURG

Evangelhia în capitala culturii păgâne. Sfântul Apostol Pavel și Atenagora Atenianul 101

Pr. Doru FER

Dreptatea lui Dumnezeu oglindită în Comentariul Sf. Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani 119

Pr. Marian VILD

Dumnezeieștile Scripturi – reper permanent al vieții duhovnicești în literatura ascetică răsăriteană 131

Pr. Alexandru Atanase BARNA

Considerații cu privire la caracterul profetic al literaturii patristice, martor al raportului unitar al literaturii biblice cu cea patristică 149

Pr. Alexandru MOLDOVAN

Scripturile Vechiului Testament – dificultăți și contradicții 173

Pr. Ion Sorin BORA		T E O L O G I C E
<i>Ce spun Sfinții Părinți despre «frații» și «surorile» Domnului (cf. Mt, 13, 55)?</i> ...	191	
Diac. Alexandru MIHĂILĂ		
<i>Lecțiuni biblice la sărbătorile Sfinților în Paremiar</i>	211	
Sabin PREDĂ		
<i>Cântarea Cântărilor în receptarea liturgică sau interpretarea ca proclamare în al doilea Canon Paraclis al Cuviosului Nicodim Aghioritul la icoana Maicii Domnului „Grabnic-Ascultătoarea”</i>	247	
Stelian PAȘCA-TUȘA		
<i>Erminia Întrupării Cuvântului scripturistic în Canonul Sfântului Andrei Cretanul</i>	261	

P ROLOG

Repere hermeneutice ortodoxe în studiile biblice

Provocările lumii contemporane reprezintă o șansă extraordinară pentru propovăduirea adevărului veșnic. Ele sunt o șansă, dar, în egală măsură, sunt și „timpul fără de timp” pentru care Biserica trebuie să-și asume integral responsabilitatea misionară și chiar martirică. Nu ne referim la martiriul „roșu”, la jertfa sângelui, deși în lume azi el se mai împlinește, ci la martiriul „alb”, în care teologhisirea naște încredere, prin aceea că teofania se actualizează din Scriptură în viață. De aceea, după un sfert de veac de libertate, școlile teologice de nivel universitar s-au adunat într-o societate a bibliștilor din România cu dorința expresă de a căuta împreună modalitățile cele mai potrivite vremurilor pentru ca învățătura Bisericii Ortodoxe să se dea lumii într-un mod simplu, luminat și integral.

Mediul teologic occidental a dezvoltat în ultimele decenii o literatură teologică bogată, care uneori, prin afirmații directe, provoacă Ortodoxia la un răspuns, la o mărturie directă. Printre acestea se află cea care susține că mediul ortodox nu și-a precizat poziția în chestiunea hermeneutică și în cea privitoare la canon; un distins coleg elvețian, Th. Romer, spunea că Răsăritul creștin nu are un canon. Acestor provocări am dori să răspundem în cadrul activităților noastre, lor am dori să le oferim o mărturie răsăriteană despre modul în care înțelegem și trăim adevărul Revelației și despre faptul că, în viziunea noastră, mărturia trebuie să aibă mereu un caracter eclezial și o relevanță epifanic-hristică.

Atunci când ne referim la caracterul eclezial, o facem atât în spiritul părintelui G. Florovsky, cât și în conformitate cu specificitatea organizatoric-canonice a Bisericii Răsăritului, potrivit căreia comisiile de teologi vor elabora un document care trebuie să se învrednicească de asumarea Sfântului Sinod pentru ca să fie expresia Tradiției celei una a Bisericii Una. În spiritul acestei tradiții, documentele pe care le vom publica sunt în această etapă doar premise teoretice pentru ceea ce va asuma Biserica în sinodalitatea sa. Totuși, ele vor transmite nivelul actual al vestirilor adevărului veșnic așa cum se face aceasta în Ortodoxia românească de azi. Ele sunt căutări teologice menite să spargă abordarea în clișee și să readucă mintea omului în orizontul

de revelare a minții lui Hristos, mintea luminează în orizontul minții scripturale, așa cum ne-au descoperit-o Sfinții Părinți.

Din acest considerent credem că este imperios necesară o precizare a obiectului în sine al Studiilor biblice. El este cunoaștere a lui Dumnezeu și a voii Sale în legătură cu omul și cu creația. Iată de ce o serie de chestiuni devin în chip automat chestiuni secundare, cum ar fi, de pildă, cele două direcții clasice de căutare: *lahmanienii* și *bederienii*, adică *chestiunile de formă* și *chestiunile de limbă*. Lor noi le punem în față abordările de factură isegetică și exegetică, prin care dorim să înțelegem cuvântul în el însuși și apoi, întrupându-l, să-l oferim lumii în funcțiunile sale pedagogic / catehetic restauratoare ce conduc la viețuirea în Hristos, ca părtași dumnezeieștii firi. Aceasta nu însemnează că disprețuim chestiunile de factură isagogică, că nu vom fi atenți la chestiunile de limbaj, atât sub aspect morfologic, cât și sub cel sintactic, ori că nu vom acorda atenție chestiunilor stilistice și de gen literar. Nu vom trece cu vederea acestea câtă vreme nu ne despart de Hristos. Când ele impietează asupra aspectului revelat și mută accentul de pe obiectul central al Scripturii, ne rezervăm dreptul de a părăsi epistema consacrată pentru a rămâne în marjele Tradiției celei Una.

Pe lângă această precizare a obiectului central al teologiei și în special al teologiei biblice, credem că există un continuum exegetic înțeles ca mărturisire a credinței vii a Bisericii care nu poate fi depășit de înțelegerile individualizate, oricât de meșteșugit ar fi construite acestea. În acest sens, se impune o precizare: actul exegetic nu este doar un act eclezial, ci și un act de mărturisire și de trăire liturgic-mistică în unitatea Scripturii, unitate sursă pentru înțelegerea și reaşezarea unității creației și a legăturii sale vii cu Dumnezeu, legătură ce se realizează în cuvânt – vestire bună, în trăirea poruncilor și în Poruncitor, în Liturgia tainelor creștine prin care în chip real ne altoim, creștem și trăim în Hristos, cu Hristos în lume și, prin Hristos, în Treimea cea deoființă și nedespărțită. Nu poate fi o unitate mai presus de unitatea aceasta, de aceea introducerea în planul sau spațiul exegezei a experiențelor niptice, a secvențelor filocalice și a mărturiei prin veacuri este un argument credibil al trăirii noastre pentru și în unitate, dar, în același timp, este ceea ce ne face să înțelegem că în comuniunea adevărului se intră doar în ipostază metanoică. Niciodată interpretarea mea nu este un *limes* al înțelegerii umane, ci o continuă deschidere înspre revelarea lui Hristos din Întruparea Sa care ni-L descoperă pe Tatăl și viața cea veșnică.

Iată de ce revista *Studii Teologice* este pe deplin deschisă actului de publicare a documentelor unor astfel de reuniuni. Iată de ce dăm curs inițiativei *Societății Biblistilor Ortodocși Români* de a comunica cititorilor noștri frământarea cuvântului spre creșterea sa în noi ca pâine care s-a pogorât din cer, iar nu ca *demonstratio evangelica*, ci ca *revelatio* (arătare) a Sa din trăirea noastră. Cuvântul Scripturii nu se adresează omului doar în scop informal; el se adresează omului integral și se înțelege mai presus de minte,

în inimă și în suflet, ca minte a lui Hristos ce ne înțelepțește să vedem dincolo de chip, să întrezărim, încă în trup fiind, Treimea – obiectul dragostei și al dorului nostru.

Cea de-a doua reuniune a Societății Bibliștilor Ortodocși Români a avut loc la Mănăstirea Nicula, în cadrul Centrului de Conferințe și de Studii Patristice „Sfântul Voievod Ștefan cel Mare”, în perioada 15-16 mai 2017. Comunicările au fost structurate pe patru secțiuni: *Hermeneutica biblică ortodoxă*, *Exegeză patristică*, *Exegeză niptică* și *Receptarea liturgică a textului biblic*. În aceste categorii aveau să fie grupate mai multe prezentări ce erau menite să evidențieze specificul răsăritean de raportare la textul sfânt, atât în precizarea reperelor hermeneutice sau în actul exegetic propriu-zis, cât și în analiza modurilor de asumare a Scripturii în iconografia creștină. În cele ce urmează, vom expune rezumativ ideile care au stat la baza fiecărei comunicări.

Părintele Constantin Coman (*Experiența niptică – reper ermeneutic*) propune ca experiența / tradiția Părinților niptici să fie asumată drept reper ermeneutic fundamental pentru înțelegerea ortodoxă a textului scripturistic. Acest mod de raportare la Sfânta Scriptură, caracteristic nipticilor, îl determină pe exeget să asume rigorile morale de interpretare a textului sfânt, fiindcă, fără comuniunea acestuia cu Dumnezeu, orice încercare de pătrundere în taina cuvântului este superficială și lipsită de profunzime. Privitor la înțelegerea Scripturii, în tradiția niptică se afirmă faptul că omul care a experimentat întâlnirea tainică cu Dumnezeu primește în dar și adâncimea înțelegerii cuvintelor Sfintei Scripturi.

Plecând de la *chestiunea ermeneuticii*, care a luat amploare în a doua jumătate a mileniului trecut, părintele Ioan Chirilă (*Ermeneutica biblică din perspectivă răsăritean-ortodoxă*) precizează care sunt principiile ermeneutice care trebuie să caracterizeze interpretarea ortodoxă a Sfintei Scripturi. În repetate rânduri, acesta pune accentul pe necesitatea întrupării cuvântului, fiindcă numai în acest mod exegetul rămâne în zona de cunoaștere experiențială a lui Dumnezeu, exigență specifică Orientului creștin. Până când se va ajunge ca în spațiul nostru românesc să fie realizat un tratat de ermeneutică care să însumeze toate principiile ermeneutice ortodoxe, autorul recomandă să înțelegem exegeza ca pe o întâlnire cu Hristos.

Părintele Constantin Jinga (*Ieșirea 12-15 în creația lirică occidentală*) ne propune o abordare inedită prin care dorește să sublinieze maniera în care literatura biblică i-a inspirat pe artiști să creeze capodopere muzicale. În cadrul acestui studiu, autorul analizează modul în care compozitori precum Moulinié, Handel, Rossini, Schoenberg și Messiaen au *interpretat* în creația lor un episod din timpul exodului poporului ales spre „țara făgăduinței”. Acești compozitori, care *au ilustrat textul biblic* în operele lor, au dorit să-i îndemne pe ascultători să mediteze la aceste texte în vederea unor introspecții personale. A asculta aceste opere muzicale (sau a lectura un text biblic) presupune o ieșire din ritmul cotidian sau un prilej de înțelegere a propriilor trăiri.

Comunicarea părintelui Viorel-Cristian Popa (*Considerații exegetice contextuale la 3 Regi 16, 34*) are menirea de a surprinde modul în care un exeget ortodox trebuie să uziteze elementele și instrumentarul caracteristic școlii istorico-critice de interpretare. Elementele care atestă că v. 34 se încadrează în contextul cărții 3 Regi sunt de factură lingvistică și istorică. Pentru a-și argumenta demersul, autorul recurge la câteva studii de narațiune biblică, la analizarea textului ebraic, precum și la anumite cercetări istorico-literale. Prin acest mod de analiză, părintele a dorit să precizeze faptul că nu suntem împotriva abordării critice câtă vreme aceasta nu ne îndepărtează de Cuvântul lui Dumnezeu, ci ne menține în zona cunoașterii experiențiale.

Obiectivul părintelui Adrian Murg (*Evangelhia în capitala culturii păgâne. Sfântul Apostol Pavel și Atenagora Atenianul*) este acela de integra cultura păgână în doctrina creștină în vederea realizării unui tipar teologic general de vestire a Cuvântului lui Dumnezeu. În acest sens, autorul identifică unele similitudini între cuvântarea Sfântului Pavel din Areopag și scrierile apologetului Atenagora Atenianul. Acesta din urmă îmbracă învățăturile sale într-un limbaj familiar filosofilor atenieni, contemporani lui, asemeni Apostolului Pavel. Astfel, Atenagora expune învățătura creștină despre creație și înviere într-un mod care va influența dezvoltarea unei culturi specific creștine în interiorul elenismului.

Studiul părintelui Doru Fer (*Dreptatea lui Dumnezeu oglindită în Comentariul Sf. Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani*) are ca subiect un concept scripturistic: «dreptatea lui Dumnezeu». După ce expune înțelesul acestuia în contextul biblic, autorul prezintă interpretarea Sf. Ioan Gură de Aur care consonează, explică și completează dimensiunea biblică a conceptului. În concepția paulină și hrisostomică, dreptatea lui Dumnezeu se realizează prin Mântuitorul Iisus Hristos. Suferința și Jertfa Sa reprezintă singura cale de refacere a comuniunii dintre Dumnezeu și om. Acest mod de abordare este menit să evidențieze cei doi piloni pe care un exeget trebuie să-și fundamenteze înțelegerea: Scriptura însăși și viziunea patristică.

Părintele Marian Vild (*Dumnezeieștile Scripturi – reper permanent al vieții duhovnicești în literatura ascetică răsăriteană*) ne atrage atenția că, fără o comunicare-comuniune vie cu Duhul Sfânt, „Ermineutul” prin excelență, ne vom găsi în imposibilitate de a-L cunoaște pe Dumnezeu. În acest sens, interpretului i se cere să aibă o viață ascetică, să îmbine studiul cu practica și să se roage îndelung pentru a dobândi harul Duhului care îi va lumina mințile și inima spre cea mai autentică înțelegere a Scripturii. Cunoașterea în Duh a Sfintei Scripturi îi va fi omului sprijin, călăuză, manual și mângâiere. Prin urmare, celui care înaintea în viața duhovnicească i se recomandă, în lipsa unui povățuitor încercat, să se bazeze pe Sfânta Scriptură.

Părintele Alexandru Atanase Barna (*Considerații cu privire la caracterul profetic al literaturii patristice, martor al raportului unitar al literaturii biblice cu cea patristică*) evidențiază faptul că între Sfânta Scriptură și

literatura patristică există o relație mult mai strânsă decât cea pe care o prezintă literatura de specialitate (cu precădere sintezele dogmatice). Autorul propune o înțelegere unitară a raportului dintre textele biblice și cele patristice, analizând câteva mărturii patristice care atestă caracterul profetic al literaturii Sfinților Părinți. În acest fel se scoate în evidență faptul că harisma profetică este prezentă atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție, prin lucrarea Duhului Sfânt.

Vechiul Testament conține numeroase teme care au stârnit interesul bibliștilor și au provocat ample dezbateri. Printre acestea se numără: moralitatea personajelor biblice, lipsa de clemență manifestată de Dumnezeu în câteva episoade din istoria poporului ales și teologia care privește viața omului după moarte. Pentru cititorul modern, *interpretarea alegorică* a acestor pasaje nu este satisfăcătoare. Din aceste considerente, în cadrul cercetării sale, părintele Alexandru Moldovan (*Scripturile Vechiului Testament – dificultăți și contradicții*) dorește să pună la dispoziție soluții viabile pentru aceste chestiuni și încearcă să ofere cititorilor de azi ai Sfințelor Scripturii un răspuns teologic ancorat în tradiția exegetică răsăriteană.

Părintele Ion Sorin Bora (*Ce spun Sfinții Părinți despre «frații» și «surorile» Domnului [Mt 13, 55]?*) își concentrează discursul exegetic asupra unei expresii care a stârnit multe polemici și discuții de-a lungul timpului: «frații și surorile Domnului». Acesta realizează o interpretare amplă a pasajelor scripturistice care fac referire la sintagmele amintite, recurgând la interpretările patristice, dar și la abordări specifice școlii istorico-critice. În cadrul demersului său, autorul ne atrage atenția asupra unor aspecte pe care, în mod normal, Părinții ar fi trebuit să le afirme cu mai multă fermitate. Astfel, exegeza sa poate deveni o paradigmă pentru cei care doresc să studieze acest subiect încă actual.

Studiul părintelui Alexandru Mihăilă (*Leccióni biblice la sărbătorile sfinților în Paremiar*) are menirea de a prezenta un model de interpretare scripturistică în spațiul liturgic. Obiectul cercetării este constituit de *Paremiar*, o carte de cult care astăzi nu mai este folosită. Leccióniile biblice (paremiile) care alcătuiau această carte au fost integrate în *Mineie*, în *Triod* și în *Penticostar*. Asocierea conținutului paremiilor cu specificul unei sărbători închinată Domnului, Maicii Sale sau sfinților este în opinia autorului un act interpretativ. Totodată, părintele sesizează că Biserica a folosit, pe lângă textul Septuagintei, și traducerea lui Theodotion atunci când a alcătuit *Paremiarul*. Acest fapt stârnește atenția exegeților.

Domnul Sabin Preda (*Cântarea Cântărilor în receptarea liturgică sau interpretarea ca proclamare în al doilea Canon Paraclis al Cuv. Nicodim Aghioritul la icoana Maicii Domnului Grabnic-Ascultătoare*) ilustrează în mod aplicat relația dintre Sfânta Scriptură și viața liturgică a Bisericii, realizând o traducere și analizând cel de-al doilea canon paraclis al *Icoanei Maicii Domnului Grabnic-Ascultătoare* alcătuit de Sf. Nicodim Aghioritul. Autorul

surprinde modul în care imnograful se inspiră din textul sfânt și depășește contextul istoric al Sfintei Scripturi, preluând cuvinte și sintagme din *Cântarea Cântărilor* pentru a descrie și pentru a proslăvi chipul Maicii Domnului.

Situându-se în aceeași zonă de receptare a textului sfânt, domnul Stelian Pașca-Tușa (*Erminia întrupării cuvântului scripturistic în Canonul Sfântului Andrei Cretanul*) ne prezintă modul în care Sf. Andrei Cretanul, imnograful care a alcătuit *Canonul cel Mare*, ne propune un topos de întrupare a cuvântului scripturistic. Autorul dorește să sublinieze faptul că Sfânta Scriptură trebuie percepută ca un cuvânt care călătorește cu noi în toate momentele vieții și care este menit întrupării, fiindcă își păstrează întotdeauna forța restauratoare. Familiaritatea cu aceste toposuri de lecturare, asumare și întrupare a Sfintei Scripturi modelează viața credincioșilor, valorificând personaje și episoade din istoria mântuirii neamului omenesc.

Pentru a înțelege însă și mai bine de ce a doua reuniune a Societății Bibliștilor Ortodocși Români a abordat chestiunea exegetică, vom oferi câteva date despre dinamica exegezei și a hermeneuticii de până acum. Numele acestei discipline, potrivit tradiției, își are originea în miticul personaj Hermes, o zeitate greacă care avea slujirea de a face cunoscut cuvântul zeilor, dar o definiție propriu-zisă ar fi: „hermeneutica este o știință și o artă a interpretării biblice. Este o știință pentru că în toate acțiunile sale se conduce după reguli cuprinse într-un sistem, dar este, în același timp, o artă, deoarece aplicarea regulilor se face în baza unei anumite îndemănări, nu printr-o imitare automată” (B. Ramm). Așadar, hermeneutica prezintă principiile după care exegetul se ghidează în vederea descoperirii înțelesului unui document, ea ne oferă metode, tehnici și principii ce ne ajută să descoperim înțelesul și sensul unui text biblic. În acțiunea de interpretare vom fi nevoiți să cunoaștem unele noțiuni și informații complementare care au determinat pe aghiografi să exprime adevărurile veșnice într-un anumit mod, este ceea ce noi numim factorul *subiectiv* de limitare a aspectului transcendent al Cuvântului, și anume: să cunoaștem timpul în care a avut loc acest act al revelării, care a fost cadrul cultural și cultural, noțiuni de geografie și istorie a locului, dar, în aceeași măsură, va trebui să fim atenți la relația hermeneuticii cu domeniile conexe, precum cel al canonicității, cel isagogic biblic, cel al teologiei biblice, al teologiei sistematice și chiar să cunoaștem noțiuni de critică textuală. Astfel, în acest ambient polimorf vom întâlni de multe ori interpretări eronate. Și din acestea se poate învăța ceva, ca din greșelile altora, dar perspectiva hermeneutică creștină are un element de corijare de o importanță deosebită: vederea echilibrată a Sfinților Părinți, care va rămâne un far călăuzitor perpetuu pentru exegeza răsăriteană.

Prima etapă de constituire a unei hermeneuticii creștine se situează în primele cinci secole creștine. Dintru început s-au degajat două direcții interpretative principale: direcția / școala *literală* și direcția / școala *alegorică*. Dar în desfășurarea actului de interpretare biblică este important să observăm sec-

țiunea hermeneuticii iudaice care-și are debutul în vremea lui Ezdra și se dezvoltă în cele două direcții, ca apoi să surprindem cele trei școli reprezentative creștine: Antiohia – pentru *literalism*, Alexandria – pentru *alegorie* și Cezareea – pentru *calea de echilibru dintre cele două*. Datele fundamentale de start pentru interpretarea creștină sunt oferite de Mântuitorul în *Lc 24*, când, pe drumul ce duce spre Emaus, le-a tâlcuit celor doi «nepricepuți și zăbavnici cu inima» cele ce s-au spus despre El începând de la Moise și de la toți prorocii. Din perioada apostolică avem puține date, dar perioada patristică a Antichității târzii (100-500) ne oferă elementele primare ale hermeneuticii creștine extrase din cadrul confruntării creștinismului cu ereziile vremii: teologi precum Doro-tei, Sfântul Lucian, Diodor, Sf. Ioan Gură de Aur și Teodoret ne permit să distingem liniile generale ale școlii antiohiene; Barnaba, Panten, Clement Alexandrinul și Origen ne oferă datele hermeneuticii alegorice, lor am adăuga pe Fer. Augustin și pe Fer. Ieronim, pentru a avea desfășurarea universală a actului hermeneutic. De la aceștia ar trebui să extragem principiile și modul de mărturisire pentru a răspunde ereziilor contemporane.

A două perioadă de dezvoltare se întinde între anii 500-1500, perioadă în care se vor fixa cele patru direcții de abordare a textului scripturistic: *literal*, *alegoric*, *moral* și *anagogic*. Această perioadă a fost marcată de tulburări, sciziuni și procese de precizare a identității ecleziale, confesionale, ce vor duce la distanțări între Orient și Occident. Din această perioadă am aminti faptul că Răsăritul dezvoltă marile sinteze patristice realizate de Sfinții Dionisie, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin și Fotie, iar Occidentul ni-i prezintă pe Sf. Grigorie cel Mare, Beda Venerabilul, direcția cabalistică, Stephen Langton, Toma d'Aquino, Victorin, Nicolae de Lyra și John Wycliff.

A treia perioadă și cea mai dinamică este perioada Reformei, când apare îndemnul „înapoi la original”, dar se vor degaja și suita afirmațiilor „sola” prin care distanțările se vor adânci și mai mult. În această perioadă, teologi precum Luther, Melancton, Calvin, Tyndale și Jacob Arminius au dezvoltat direcții confesionale specifice, generând pietismul, raționalismul, liberalismul și abordarea istorico-critică, pentru ca în sec. al XX-lea să apară o direcție neo-ortodoxă ce va dori să ofere unele corecții perspectivelor hermeneutice anterioare. Am prezentat succint aceste date pentru că trebuie să învățăm și din greșeli, greșeli care survin unui act de considerare a suficienței de sine ca normă în *ecclesia*, pe când în *Ecclesia* taina celuilalt este cheia subiectivizării.

Oferța hermeneutic-filosofică este foarte amplă: Schleiermacher, Kant, Heidegger, Urs von Balthasar, Gadamer, Ricoeur și alții ne poartă de la ontologia platonice până în zonele corespondențelor fizic-metafizic, istoric-metaistoric și ne deschid noi perspective demne de atenție. Credem că punctările lor, corelate cu neo-sinteza patristică, pot să ne ghideze în alcătuirea unei hermeneutici ortodoxe. În această privință avem un caz ce poate fi exploatat și înțeles drept *model eclezial*, cazul creștinismului rus, care încă din sec. al XV-lea a fost preocupat de fixarea unei hermeneutici proprii. Acest

fapt nu trebuie idealizat, dar este un exemplu de asumare conștientă și sinodală a chestiunii în cauză. De aceea ne amintim de câteva dintre oscilațiile din răsărit marcate de Th. Stylianopoulos, de S. Agouridis, de I. Romanides sau H. Matsoukas, de sintezele lui G. Florovsky, J. Breck și de manualele noastre de Ermeneutică ortodoxă. Totodată, poate este cazul să subliniem aici că textul biblic vorbește și pentru cei de azi prin suflarea Duhului, autenticul Interpret, care îți pune în față faptul că matricea hermeneutică este comuniunea vie, că evenimentul este sursă hermeneutică a textului, că o altă categorie hermeneutică fundamentală este Tradiția, că principiul hermeneutic al economiei este parte din însăși economia mântuirii și că el îți mărturisește că ai nevoie de *praxis* și de *theoria*, de cuvânt și de lucrare, de vorbire și de tăcere, de suflarea Duhului în intimitatea existentă între Biserică, Scriptură și Liturghie.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

**Pr. Ioan CHIRILĂ
și Stelian PAȘCA-TUȘA**

S STUDII

Pr. Constantin COMAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – Universitatea din București

EXPERIENȚA NIPTICĂ – REPER ERMINEUTIC

Keywords: *hermeneutical landmark, neptic, Philokalic fathers, experience, dialogue.*

Abstract

This paper aims to describe the neptic experience / tradition as a fundamental hermeneutical landmark for the biblical studies and exegesis, in the context of Romanian biblical dialogue intended to identify and create a biblical hermeneutics that is defining for the Orthodox Church, and for the entire Orthodoxy. In our opinion, this hermeneutics has to be predicated on the major coordinates of Church life, specifically on the concrete expressions of the dialogue between person / community and God in the Orthodox Church. Our starting points are: the obvious distinction between the Western and Eastern Christianity and also, the invasive impact of the Western biblical studies on the Eastern biblical studies, which, therefore, are now forced to define their own identity. This fact, proclaimed in the 20th century by the most important Orthodox theologians, is nowadays accepted and assumed by the Romanian biblicists who, at their first general meeting, which took place in Bucharest, in 2016, unanimously agreed that the first priority of their work is to generate a genuinely Orthodox biblical hermeneutics. This year's meeting at the Nicula Monastery is a first step towards achieving this major goal.

Simt nevoia să afirm, cu titlu preliminar și cu totul schematic, că ceea ce face diferența între teologia Răsăritului Ortodox și a Apusului eterodox este tocmai posibilitatea experienței nemijlocite a dumnezeirii de către om în veacul acesta sau, mai corect, în veacul Bisericii (cu alte cuvinte, posibilitatea împărtășirii reale a omului de Dumnezeu) pe care Răsăritul o afirmă și o susține, iar Apusul nu o susține, dezvoltându-și astfel fiecare teologia și chiar organizarea vieții bisericești. În consecință, consider că ceea ce face diferența între ermeneutica biblică ortodoxă și cea apuseană este tocmai *posibilitatea accesului omului, teologului, exegetului la realitățile dumnezeiești prin*

intermediul propriei experiențe. Cred că nu este nimeni care să nu accepte diferența pe care o face în problema cunoașterii și a înțelegerii *experiența nemijlocită a lucrului / realității de cunoscut și de înțeles*. Ceea ce desparte pe mulți este tocmai dificultatea de a accepta că Dumnezeu și cele dumnezeiești sunt accesibile experienței umane, acum și aici. În fine, *experiența niptică*, de care mă voi ocupa în cele ce urmează, reprezintă nivelul cel mai avansat al experienței sensibile a celor dumnezeiești de către om, așa cum este mărturisită de istoria Bisericii Răsăritene continuu, de la început și până astăzi. De aici rezultă și importanța ei pentru gnoseologia și ermeneutica teologică¹.

Ce înțeleg prin *niptic* și experiență *niptică* și de ce am adoptat acest termen

Cuvântul *niptic* reprezintă preluarea grecescului *νήψις – νηπτικός – νήφω* – „trezvie”, „trezvitor”, „a fi treaz”. În înțelesul aplicat la contextul viețuirii ascetice, verbul înseamnă „observ cu atenție, priveghez, sufletul meu nu doarme, ci urmărește plin de viață... Cuvântul trezvie are înțelesul privegherii neîncetate, care este o lucrare limpede a minții”². El devine un termen tehnic denumind metoda sau calea duhovnicească prin care monahul / creștinul „se purifică / curățește de toate cuvintele și gândurile pătimase” și se deschide unirii cu Dumnezeu, dobândind astfel cunoașterea lui Dumnezeu prin nemijlocita experiență a dumnezeirii. Înțelesul tehnic al termenului este folosit de Isihie Presbiterul (începutul sec. al V-lea, după Arhim. Emilianos Simonopetrul) sau de Sf. Isihie Sinaitul (sec. al VII-lea, după Păr. D. Stăni-

¹ Preocupările mele legate de acest subiect sunt mai vechi. În ultimii aproape douăzeci de ani am consacrat subiectului aproape în exclusivitate strădaniile mele științifice, câte au fost, și parte din cele didactice (am în vedere mai ales *programul doctoral*). Am să amintesc aici lucrarea *Erminia Duhului*, publicată la Ed. Bizantină în anul 2002, lucrarea în limba greacă *Η εν Αγίω Πνεύματι ερμηνεία των Γραφών* (*Erminia în Sfântul Duh a Scripturilor*), publicată de către Sfânta Mănăstire a Vatopedului în anul 2012 și cartea *Despre vederea lui Dumnezeu*, publicată la Ed. Bizantină, la București, în anul 2016. Vezi și o serie de studii care au drept subiect problematica ermeneuticii duhovnicești: Pr. Constantin COMAN, „Ermineutica biblică ortodoxă”, în: *Ortodoxia*, 55 (2004) 3-4, pp. 26-48; Pr. C. COMAN, „Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptura”, în: *Studii Teologice*, SN, seria a 3-a, 2 (2006) 2, pp. 181-194; Pr. C. COMAN, „*Experientia rerum*. Important concept gnoseologic și hermeneutic la Sfântul Ioan Gură de Aur”, în: †Laurențiu STREZA (ed.), *Teologia ortodoxă în destin românesc: volumul omagial închinat Părintelui profesor Ilie Moldovan la 80 de ani*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, pp. 328-342; Pr. C. COMAN, „Sfânta Scriptură și Ermineutica biblică ortodoxă”, în: *Studii Teologice*, SN, seria a 3-a, 5 (2009) 3, pp. 31-59. Cât privește programul doctoral, mare parte din subiectele tezelor doctoranzilor înscriși la subsemnatul își propun în mod special să valorifice *erminia niptică* în tratarea unor teme de teologie biblică nou-testamentară.

² Arhim. Emilianos SIMONOPETRUL, *Tâlcuiri la Filocalie. Sfântul Isihie, Cuvânt despre trezvie*, trad. de Ierom. Agapie Corbu, Sfântul Nectarie, Arad, 2014, pp. 14-15.

loae) în lucrarea *Λόγος ψυχωφελής περί νήψεως και ἀρετῆς* (*Cuvânt folositor de suflet despre trezvie și virtute*)³. În aceeași perioadă întâlnim și lucrarea Sf. Filotei Sinaitul, intitulată *Νηπτικὰ κεφάλαια* (*Capete niptice*)⁴. Iată cum definește Sf. Isihie Sinaitul trezvia, chiar la începutul lucrării sale:

«Trezvia este o metodă duhovnicească durabilă, urmărită cu răvnă, care, cu ajutorul lui Dumnezeu, izbăvește pe om cu totul de gânduri și cuvinte pătimase și de fapte rele; urmărită astfel, ea îi dăruiește apoi cunoștința sigură a lui Dumnezeu cel necuprins, atât cât este cu putință, și dezlegarea tainelor dumnezeiești și ascunse. Ea împlinește toată porunca lui Dumnezeu din Vechiul și Noul Testament și aduce tot binele veacului ce va să fie»⁵.

Am să observ dintru început *relevanța gnoseologică (și ermineutică) a trezviei*, subliniată de Sf. Isihie Sinaitul ca finalitate a sa: «ea (trezvia) dăruiește omului cunoștința sigură a lui Dumnezeu cel necuprins, atât cât este cu putință, și dezlegarea tainelor dumnezeiești și ascunse». Regăsim aici perspectiva descrisă de Sfântul Pavel, tot într-un context gnoseologic și ermineutic (*1 Co 2*), numai că Apostolul subliniază rolul Duhului Sfânt în descoperirea tainelor dumnezeiești către om, în timp ce Sfântul Isihie subliniază *contribuția* omului la acest demers sinergic, trezvia fiind starea în care omul primește și mai ales percepe în chip sensibil împărtășirea Duhului lui Dumnezeu.

Sf. Filotei Sinaitul spune că «trezvia poate fi numită cu dreptate, atât caile ce duce la Împărăție, la cea dinlăuntrul nostru și la cea viitoare, cât și lucrare cugetătoare (νοητὴ ἐργασία), ca una ce lucrează și înălbește cele ale minții și o mută de la viețuirea pătimasă la cea nepătimasă»⁶. Scrierile ascetice de după Sfinții Isihie și Filotei vor acorda un loc deosebit trezviei, atât de mult încât Păr. D. Stăniloae observă că „după Isihie toată viața duhovnicească se reduce la trezvie”⁷, dorind mai curând să spună că trezvia cuprinde și recapitu-lează întreaga viață duhovnicească, fiind axul central sau pârghia esențială a viețuirii ascetice. Arhim. E. Simonopetritul, într-un comentariu la *Cuvântul despre trezvie al Cuviosului Isihie*, scrie despre trezvie următoarele:

„Trezvia nu este o noțiune nedefinită, ci este o lucrare sau, mai bine zis lucrarea, munca vieții noastre, chemarea noastră apostolică, făptuirea și viața noastră, ba chiar am zice, răsufarea noastră, pe care ne-o asigură atmosfera mănăstirească. După cum dacă ne oprim să respirăm, aerul vital

³ SF. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt folositor de suflet despre trezvie și virtute”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 4, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948, pp. 41-93.

⁴ SF. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt folositor de suflet...”, pp. 99-119.

⁵ SF. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt folositor de suflet...”, p. 41.

⁶ SF. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt folositor de suflet...”, p. 100.

⁷ SF. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt folositor de suflet...”, p. 37.

încetează să mai intre în lăuntru nostru și vom muri, tot așa dacă ne va lipsi trezvia, fie și numai pentru o clipă, va înceta intrarea în ființa noastră a suflării de viață făcătoare a Duhului Sfânt. Neavându-l, însă, pe Duhul Sfânt, ne vom afla într-o atmosferă sufocantă, neharismatică, fără bucurie, fără tihnă și pace, nu vom simți siguranță în viața noastră, nici Dumnezeu nu va auzi rugăciunea noastră. Trezvia, adică, ne dă puțința să-L avem pe Dumnezeu”⁸.

Tot el definește trezvia ca: „veghe a minții, funcționarea (liturgia) prin excelență a duhului nostru, urmărirea cu stăruință a Duhului Sfânt. ...Trezvia este împărtășire (participare) de Duhul Sfânt (μέθεξις του Αγίου Πνεύματος) ... este comuniune lăuntrică cu Dumnezeu”⁹. Termenul *niptic* devine astfel un titlu generic pentru spiritualitatea și tradiția răsăriteană în ansamblul ei. Grăitor în acest sens este faptul că el va fi preluat în titlul *Filocaliei*, ca unic element definitoriu pentru Părinții filocalici. În originalul grecesc, titlul colecției de texte patristice ascetice, reprezentativă pentru Răsăritul Ortodox, este *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν*, ceea ce s-ar traduce prin *Filocalia Sfinților Niptici*. Este regretabil că în traducerea românească a titlului original al *Filocaliei* a fost omis tocmai acest termen, probabil pentru că era greu traductibil în acea perioadă. O posibilă traducere ar fi putut fi *Filocalia Sfinților Trezvitori*. Având în vedere faptul că astăzi termenul *niptic* a pătruns în vocabularul românesc, consider că acesta trebuie recuperat inclusiv în titlul *Filocaliei*¹⁰. Acestei omisiuni se datorează faptul că în spațiul românesc s-a impus termenul *filocalic* (*tradiție filocalică, spiritualitate filocalică, părinți filocalici*), cuvânt ce numește mai curând genul literar al culegerii, forma, și trimite mai puțin la conținutul ca atare al demersului

⁸ Arhim. Emilianos SIMONOPETRITUL, *Tâlcuiri la Filocalie...*, p. 14.

⁹ Arhim. Emilianos SIMONOPETRITUL, *Tâlcuiri la Filocalie...*, p. 18.

¹⁰ Părintele Stăniloae a operat o mai extinsă prescurtare a titlului original al *Filocaliei*, eliminând câteva nuanțe importante. Originalul este: *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν. Συνερανωσθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἐν ἧ δια τῆς κατὰ τὴν πράξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται* (vezi a cincea ediție, Ἀσπίρη, Ἀθήναι, 1984), ceea ce s-ar traduce fidel astfel: *Filocalia Sfinților Niptici. Culeasă de la Sfinții și Purtătorii de Dumnezeu Părinți, în care (se arată) cum se curățește, se luminează și se desăvârșește mintea prin filosofia morală cea după faptă și contemplare*. Ediția neogreacă a *Filocaliei* reține simplu titlul *Filocalia Sfinților Niptici* (*Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν*, Ἐκδόσεις Τό Περιβόλι τῆς Παναγίας, Θεσσαλονίκη, 1998). Părintele Stăniloae traduce sau, mai curând, reformulează liber titlul astfel: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. După cum observăm, Părintele Stăniloae mai operează, prin traducere, o modificare destul de semnificativă a titlului. În timp ce originalul *Filocaliei* vorbește despre cum se poate *mintea* curăța lumina și desăvârși, Părintele Stăniloae traduce despre cum se poate *omul* curăța, lumina și desăvârși, înlocuiește *mintea* cu *omul*. Ies din discuție, prin această traducere a titlului, două realități și noțiuni centrale pentru literatura și tradiția niptică: *trezvia* și *mintea*.

ascetic, care are în centru *trezvia*. *Filocalia* este titlul generic folosit pentru denumirea culegerii / antologiei de texte ca atare¹¹, în timp ce cuvântul *niptici* din sintagma (*Filocalia*) *Părinților Niptici* trimite la caracteristica sau nota dominantă sau numitorul comun al tuturor acestor texte¹².

În limba română, termenul *niptic*, esențial pentru înțelegerea Răsăritului Ortodox, a lipsit din vocabularul teologic. În ultimul timp este din ce în ce mai prezent. Am să remarc traducerea lucrării Mitropolitului Ierotheos Vlahos, *Dogmatica empirică* (vol. I și II), apărute recent la Ed. Doxologia din Iași¹³, în care noțiunea este folosită frecvent, întrucât pârghia centrală prin care se prezintă învățătura dogmatică este, așa cum arată și titlul, cea a experienței, iar experiența niptică este una fundamentală. Și prin aceasta se confirmă că experiența niptică este un reper fundamental al teologhisirii dogmatice. De altfel, titlul lucrării este provocator prin adăugarea termenului *empiric*, cu trimitere la experiența (πειρα) lucrului de cunoscut, sugerându-ne că este vorba despre o dogmatică întemeiată pe experiență.

Filocalia Părinților Niptici, așadar, exprimă cu titlu de recapitulare și de sinteză spiritualitatea răsăriteană ortodoxă, în forma ei cea mai avansată, cea mai elevată. Să ne reamintim că *Filocalia* acoperă prin selecția de texte aproape o mie de ani, din sec. al IV-lea (sau al V-lea) până în sec. al XIV-lea. Ea însă nu are un caracter exclusivist, ci reprezintă mai curând un etalon, un criteriu, prin intermediul căruia verificăm existența sau recunoaștem aceeași perspectivă teologică, aceeași înțelegere și exprimare a lucrurilor și în alte lucrări. Lucrul acesta este dovedit de faptul că Părinții prezenți cu textele lor în colecția *Filocaliei* citează foarte mult lucrările Sfinților Părinți care nu sunt incluși în *Filocalie*, confirmând în felul acesta continuitatea și unitatea cu literatura patristică a Răsăritului Ortodox. Un fenomen pe care doresc să-l subliniez cu multă fermitate este volumul impresionant de carte teologică-duhovnicească apărută în cea mai mare parte în sec. al XX-lea în spațiul răsăritean ortodox, provenind de la mari Părinți duhovnicești și care este în deplină unitate de fond cu tradiția niptică și cu *Filocalia*. Am în vedere pe Cuviosul Siluan, Gheron Iosif, Părintele Sofronie Saharov etc. În centrul acestei literaturi, *mărturisitoare* prin excelență, stă descrierea, poate mai directă ca

¹¹ Pr. Andrew LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni. De la Filocalia până în prezent*, Doxologia, Iași, 2017, p. 10: „Lucrarea reprezintă o antologie de texte – acesta fiind chiar înțelesul titlului în limba greacă...”.

¹² Să ne amintim că a mai fost o *Filocalie*, cea a lui Origen, o culegere de texte din vasta operă teologică a lui Origen realizată de Sf. Grigorie Teologul și Vasile cel Mare: Textele adunate în această colecție conțin considerații referitoare la Sfânta Scriptură în general, dar și explicarea unor texte biblice mai obscure sau lămurirea unor dileme teologice din vremea aceea. Vezi: *Filocalia lui Origen*, trad. de Silvana Avram, Herald, București, 2013.

¹³ †IEROTHEOS AL NAFPAKTOSULUI, *Dogmatica empirică, după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, Doxologia, Iași, 2014.

niciodată, a experienței niptice, adică a experienței copleșirii omului de harul dumnezeiesc, de lumina dumnezeiască.

Elementul sau aspectul principal care face diferența sau punctează limpede identitatea spiritualității răsăritene ortodoxe este, cum spuneam, adevărul sau credința împărtășirii reale a omului de Dumnezeu în această viață, sau unirea omului cu Dumnezeu, sau vederea luminii dumnezeiești necreate, ceea ce presupune copleșirea omului de lumina dumnezeiască și îndumnezeitoare, în condițiile unei viețuiri ascetice și într-o stare de limpezire și concentrare maximă a duhului omenesc, stare pe care Părinții o numesc *trezvie*. Aceasta înseamnă că Dumnezeu și cele dumnezeiești sunt accesibile experienței omului în această viață. Omul nu este numai în situația de a afla despre Dumnezeu lucruri din revelația consemnată în Dumnezeieștile Scripturi sau în firea lucrurilor, ci are șansa cunoașterii lui Dumnezeu prin experiența proprie («διὰ τῆς ἰδίας πείρας»). Ei bine, ceea ce am numit eu *experiența niptică* reprezintă, după mărturiile Părinților Răsăritului Ortodox, cea mai avansată și mai intensă experiență personală a dumnezeirii. Prin urmare, dacă este posibilă, această experiență nemijlocită devine o sursă extrem de importantă a cunoașterii și înțelegerii lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești.

Spre deosebire de Răsăritul Ortodox, Apusul creștin a respins mai mult sau mai puțin direct, dar foarte vizibil la nivelul teologiei, precum și al vieții bisericești, posibilitatea acestei experiențe niptice sau acestei experiențe reale a dumnezeirii prin împărtășire, prin comuniune, prin contact, promovând o relație și o cunoaștere intermediată de adevăruri obiective revelate și consemnate în monumentele literare ale Sfintei Scripturi și al Sfintei Tradiții. Iată cum exprimă această diferență un cunoscut exeget al teologiei și spiritualității ortodoxe, Părintele A. Louth, într-o recentă lucrare a sa, publicată și în limba română:

„Filocalia – scria Sfinția Sa – a sugerat un mod de a aborda teologia care avea în centrul său o experiență a lui Dumnezeu, o experiență mijlocită de rugăciune, ce necesită transformarea celui care Îl caută pe Dumnezeu; aceasta este o abordare care evită orice idee de a-L transforma pe Dumnezeu într-un concept, o ipoteză filosofică sau un fel de garant moral ultim ... Filocalia presupune o abordare a teologiei nu ca un set de doctrine, așa cum a fost stabilită în mărturisirile de credință sau în sinoade, ci o abordare asupra cunoașterii lui Dumnezeu în care intelectul (mintea) este pregătit pentru unirea cu Dumnezeu prin curățire, iluminare și desăvârșire”¹⁴.

Niptic este un termen biblic, folosit de Sf.Ap. Pavel și Sfântul Petru. Voi trece în revistă textele în care întâlnim folosit acest termen:

¹⁴ Pr. A. LOUTH, *Gânditori ortodocși...*, p. 23.

– «ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν» (1 Tes 5, 6 – BGT). «Deci, dar, să nu dormim ca și ceilalți, ci să priveghem și să avem trezvie!» (1 Tes 5, 6 – VPB).

– «Ἡμεῖς δέ, ἡμέρας ὄντες, νήφωμεν, ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης, καὶ περικεφαλαίαν, ἐλπίδα σωτηρίας» (1 Tes 5, 8 – BYZ). «Iar noi, ai zilei fiind, să avem trezvie, îmbrăcați cu platoșa credinței și a iubirii, și având coif nădejdea mântuirii!» (1 Tes 5, 8 – VPB).

– «Σὺ δὲ νήφε ἐν πᾶσιν, κακοπάθησον, ἔργον ποιήσον εὐαγγελιστοῦ, τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον» (2 Tim 4, 5 – BGT). «Tu însă fii cu trezvie în toate, pătimește răul, fă lucru de evanghelist, slujirea ta fă-o deplin!» (2 Tim 4, 5 – VPB).

– «Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν νήφοντες τελειῶς ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ» (1 Ptr 1, 13 – BGT). «De aceea, încingând coarșele cugetului vostru, fiind cu trezvie, nădăjduiți desăvârșit în harul adus vouă întru descoperirea lui Iisus Hristos!» (1 Ptr 1, 13 – VPB).

– «Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. Σωφρονίσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς» (1 Ptr 4, 7 – BGT). «Și sfârșitul tuturor s-a apropiat. Înțelepțiți-vă deci și fiți cu trezvie în rugăciuni!» (1 Ptr 4, 7 – VPB).

– «Νήψατε, γρηγορήσατε. Ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν [τινα] καταπιεῖν» (1 Ptr 5, 8 – BGT). «Fiți cu trezvie, privegheați! Potrivnicul vostru, diavolul, ca un leu răcnind, umblă căutând pe cine să înghită» (1 Ptr 5, 8 – VPB).

Am preferat traducerea proprie «fiți cu trezvie» traducerilor românești de până acum: «fiți treji». Traducerea „să avem trezvie” sau „să fim cu trezvie”, este susținută de exegeza niptică. Ea spune mai mult decât îndemnul la „vigilență”, la „luciditate”, la „atenție” pe care-l sugera traducerea „să fim treji”. Putem spune că există la nivelul Noului Testament o folosire a cuvântului cu sensul pe care va crește întreaga teologie și spiritualitate a trezviei. Nu ne limităm desigur la confirmarea folosirii acestui termen în Noul Testament, ci putem consemna fără rezerve existența unui discurs foarte bogat care are în centru tema unirii omului cu Dumnezeu și pe cea a vederii luminii sau slavei dumnezeiești sau a împărțirii de Duhul lui Dumnezeu, precum și relevanța gnoseologică și ermeneutică a acestora. Asupra acestui lucru sper să mai revin.

Mărturisesc dintru început că am adoptat formularea cu *niptic* spre a atrage atenția mai ușor asupra subiectului prin folosirea unui adjectiv mai rar întrebuițat, deci, mai puțin uzat, dar și pentru că exprimă mai fidel tema de care ne ocupăm. Am preferat acest termen unui alt termen care este mai folosit. Cel mai apropiat ca putere de cuprindere este termenul *filocalic*, dar acesta din urmă, cum am văzut, este mai restrictiv, fiind perceput ca un lucru ce ține de bine-cunoscuta *Filocalie* și nu acoperă în mod necesar întreaga tradiție și teologie a Răsăritului Ortodox. Aș fi putut folosi la fel de bine termenul *isihast*, dar, dincolo de faptul că este uzat din pricina prea multei

folosiri, și acesta a dobândit o percepție limitativă, restrictivă, fiind înțeles și perceput ca referindu-se la un curent puternic din sec. al XIV-lea, cu o preistorie și cu o post-istorie.

În fine, voi spune, de asemenea, că denumirea folosită rămâne până la urmă o convenție cu utilitatea ei, dar și cu limitele ei. Ceea ce ne interesează este adevărul sau realitatea pe care încearcă să o numească și nu denumirea în sine.

Ce este un reper ermeneutic

Înțeleg prin *reper ermeneutic* (evident în contextul discuției despre ermeneutica biblică) realitatea exterioară Bibliei, care are o contribuție importantă la înțelegerea corectă a Bibliei. Ermeneutica fiind știința înțelegerii, *ermeneutic* fiind ceva ce ține de înțelegere, *reper ermeneutic* reprezintă, așadar, reperul prin raportare la care ne ajutăm să înțelegem ceva, în cazul nostru ne ajutăm să înțelegem textele biblice. Reperul ermeneutic sau reperele ermeneutice au o deosebită însemnătate dacă luăm în discuție principiul ermeneutic bine-cunoscut *Sola Scriptura* și reprezintă o replică fermă la adresa acestuia. În situația în care credităm și operăm cu acest principiu, eliminăm existența, rolul sau funcționalitatea oricărui reper ermeneutic, exterior Bibliei prin natura lui.

Profesorul S. Agouridis, în tratatul său intitulat *Ermeneutica textelor sfinte*¹⁵, se ocupă cu astfel de repere ermeneutice. Am să numesc, cu titlu de exemplu, două dintre acestea: 1) comunitatea (sau experiența) euharistică și 2) istoria universală. Cele două realități exterioare Bibliei sunt repere ermeneutice, întrucât au o contribuție esențială la înțelegerea Bibliei. Comunitatea euharistică are această contribuție, deoarece reprezintă actualizarea dramatică a istoriei biblice și se oferă oricărui participant la comunitatea euharistică ca o șansă de participare (fie și mijlocită de forma dramatică / sacramentală) la istoria biblică însăși. Iar istoria universală este considerată reper ermeneutic, întrucât este scena mare în care s-a manifestat și continuă să Se manifeste Creatorul și Stăpânul istoriei, singurul adevăratul Dumnezeu, istorie din care face parte și istoria biblică și istoria Bisericii. Biblia însăși cuprinde istoria universală, începând cu crearea lumii și încheind cu sfârșitul istoriei și al lumii. Continuitatea și coerența prezenței lui Dumnezeu în istorie oferă șansa oricărui participant la această istorie, indiferent de epoca în care trăiește, să fie martor direct al prezenței și lucrării lui Dumnezeu în istorie. Dacă în textele biblice avem o *lectură teologică a istoriei*, aceeași lectură poate fi aplicată și istoriei prezente, Dumnezeu fiind în continuare prezent și lucrător. Iată două realități exterioare Bibliei, propuse ca repere ermeneutice biblice, întrucât sunt în strânsă legătură cu Biblia, comunitatea

¹⁵ Σάββας ΑΓΟΥΡΙΔΗΣ, *Ερμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων. Προβλήματα - μέθοδοι ἐργασίας στὴν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν*, Ἄρτος Ζωῆς, Ἀθήνα, 2000 (42008).

euharistică, recapitulând și actualizând liturgic istoria și conținutul Bibliei, iar istoria universală, reprezentând continuarea organică a istoriei Biblice.

Pentru a accepta aceste repere ermeneutice exterioare este necesar să nu percepem Biblia ca pe o carte căzută din cer, ca pe un discurs dumnezeiesc autonom și suficient sieși, rupt de istorie și de experiența comună a oamenilor, ci să acceptăm că Biblia, așa cum ea însăși mărturisește de la un capăt la celălalt, trimite la istorie, are în spatele ei o istorie, scrierea și nașterea ei fiind parte integrantă a istoriei pe care o consemnează și o comentează. Și, poate încă ceva, este necesar să acceptăm că Dumnezeu nu vorbește sau nu Se revelează numai în Biblie, ci vorbește în multe feluri și mai ales în istorie, în fapt, în eveniment, Biblia însăși consemnând istoria dialogului lui Dumnezeu cu oamenii, cu poporul Său în speță, un dialog care se desfășoară pe scena foarte concretă a istoriei (a se vedea istoria vechi-testamentară și istoria nou-testamentară care-L are în centru pe Domnul Iisus ca parte integrantă a istoriei: născându-Se ca om, crescând, activând, învățând, pătimind, murind și înviind într-un timp anume, într-un spațiu istoric anume, într-un popor anume – toate acestea fiind coordonate acceptate de toată lumea ca definind istoria).

Oricât de important ar fi locul și rolul Dumnezeieștilor Scripturi în viața și credința Bisericii, noi nu putem accepta că suntem credința sau religia unei cărți, întemeiată pe o carte, ci suntem credința întemeiată pe o istorie coerentă, pe o înlănțuire de evenimente și fapte care au în centru întruparea Fiului lui Dumnezeu, cu tot ceea ce presupune aceasta ca prezență și lucrare în lume. Este drept, Dumnezeieștile Scripturi ne prezintă lectura teologică, de Dumnezeu inspirată, a acestei istorii și se constituie în cel mai legitim îndreptar, canon, pentru o *lectură teologică a istoriei* în continuare. În consecință, este absurd să disociem Biblia de istorie și, dacă se întâmplă acest lucru, și din păcate el se întâmplă, chiar la nivel de credință asumată și de principiu ermeneutic (*Sola Scriptura*), nu putem fi de acord cu el. Cei care promovează „exclusivismul biblic”, disocierea Bibliei de istorie, insinuează sau chiar o spun în mod expres că Biblia conține o sumă importantă de informații, adevăruri, despre Dumnezeu, om și lume, descoperite / revelate de Dumnezeu în mod excepțional și exclusiv prin intermediul Bibliei și că reprezintă singura noastră cale de a cunoaște pe Dumnezeu.

Se refuză sau se neagă implicit sau explicit faptul istoric al continuării dialogului Bisericii și omenirii întregi cu Dumnezeu, faptul atât de evident că a fi creștin sau Biserică înseamnă în esență a vieții acum și aici cu Dumnezeu, a avea o raportare existențială mai mult sau mai puțin consistentă la Dumnezeu, adică a face, în măsura în care dorește și se angajează în această direcție, experiența relației cu Dumnezeu cel viu. Noi mărturisim că Dumnezeu este în continuare prezent și lucrător în istorie, tocmai pe temeiul mărturiei Bibliei, dar am putea să o facem și pe temeiul propriei noastre experiențe și mărturii sau ale contemporanilor sau ale înaintașilor noștri. Ori, dacă există posibilitatea și

se face experiența sau se trăiește la propriu relația cu Dumnezeu, această experiență nu poate fi neglijată atunci când teologhisim, când vorbim despre cunoașterea și înțelegerea lui Dumnezeu și a celor Dumnezeiești.

Experiența niptică – reper ermeneutic

Vin acum la considerarea experienței niptice ca reper ermeneutic biblic. Am să plec tot de la S. Agouridis care, în amintitul tratat de ermeneutică, omite cu voie sau fără voie acest reper ermeneutic, această realitate prin raportare la care se înmulțesc șansele înțelegerii Sfințelilor Scripturi. Dacă acceptăm prezența și lucrarea lui Dumnezeu în istorie, atunci va trebui, inevitabil, să acceptăm posibilitatea experienței de către om a acestei prezențe și, în consecință, experiența ca izvor al cunoașterii și reper ermeneutic, ca factor determinant în actul înțelegerii.

Experiența niptică – rezumată în vederea simțită a luminii sau slavei dumnezeiești, în unirea sensibilă cu Dumnezeu – este poate cea mai avansată și mai intensă experiență a dumnezeirii făcute de om. Părintele S. Saharov afirmă fără ezitare că „cea mai strânsă împărtășire cu dumnezeirea ni se dă când ne luminează Lumina cea Nefăcută”¹⁶. Același lucru îl spune și un mitropolit rus, un niptic al zilelor noastre, pe nume Antonie. Acesta face o distincție clară între vederea lui Dumnezeu, mijlocită de creație, Liturghie și icoană, pe de o parte, și vederea lui Dumnezeu nemijlocită, cea care se realizează în experiența niptică, în ceea ce numește el *rugăciunea văzătoare*: „În rugăciunea văzătoare mintea Îl vede nemijlocit pe Dumnezeu. Noi Îl vedem pe Dumnezeu în creație, în Liturghie și în icoană. Acestea sunt vederi mijlocite, lucrurile acelea ne spun despre prezența și lucrarea lui Dumnezeu, dar nu ni-L arată pe El Însuși”¹⁷.

Cei care au ajuns la această experiență mărturisesc într-un glas că aceasta este sursa celei mai avansate cunoașteri și înțelegeri a celor dumnezeiești, a unei cunoașteri depline, din moment ce este vorba despre vederea nemijlocită a lor. Oricum, această cunoaștere și pătrundere a înțelesurilor depășește cu mult posibilitățile demersului științific rațional. Aș putea să citez nenumărate astfel de mărturii. Mă opresc la câteva. Vlădica Antonie subliniază *caracterul atotcuprinzător al acestei cunoașteri*:

„În Rugăciunea văzătoare mintea Îl vede nemijlocit pe Dumnezeu, cunoaște tainele iconomiei Sale, începând cu sfatul dumnezeiesc privind crearea omului și terminând cu a doua venire a lui Hristos și cu înfricoșătoarea judecată, se îndreaptă spre înțelegerea marilor taine dumnezeiești... Pe unul ca acesta Dumnezeu îl introduce în Rugăciunea

¹⁶ Arhim. SOFRONIE SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, trad. de Ierom. Rafail Noica, Sophia, București, 2005, p. 245.

¹⁷ †ANTONIE MĂRTURISITORUL, Arhiepiscop de Golânsk și Mihailovsk, *Calea rugăciunii lăuntrice. Manualul isihiei*, Bunavestire, Galați, 2003, pp. 110-111.

văzătoare, în vederea celor mai ascunse taine, ceea ce poate fi o maximă luminare a minții și a sufletului”¹⁸.

Este vorba, așadar, de *cunoașterea prin vedere* a întregii iconomii dumnezeiești, de la crearea omului până la a doua venire a Domnului Hristos. Este vorba despre înțelegerea marilor taine dumnezeiești, a celor mai ascunse taine, ceea ce echivalează cu maxima luminare a minții și a sufletului. Gheron Iosif Isihastul (†1959), viețuitor tot în vremurile noastre, descrie în cuvinte ce trimit fără îndoială la propria experiență a lucrurilor:

„Și când în ascultare și în liniște, se vor curăța toate simțurile tale și se va odihni mintea ta și se va curăța inima ta, atunci vei primi har și luminarea cunoștinței. Vei deveni în întregime lumină, în întregime minte, în întregime străveziu. Și izvorăște din tine așa o teologie, încât dacă ar fi trei care ar scrie în același timp nu ar putea să cuprindă răurile care ies cu repeziune și care răspândesc pacea și deplina nemișcare a patimilor în tot trupul. Se aprinde inima de iubire dumnezeiască și strigă: „Ține, Iisuse al meu, valurile harului Tău, că mă topeșc precum ceara!”. Și, într-adevăr, se topește... Și mintea este răpită în contemplație, în vederea cea dumnezeiască. Și se săvârșește unirea. Se transformă omul și devine una cu Dumnezeu, încât nu se mai cunoaște și nu se mai distinge sinele său, precum fierul înroșit în foc, când se aprinde și se face una cu focul”¹⁹.

Voi mai cita o mărturie, a Părintelui S. Saharov, în care se confirmă cele de mai sus, dar care arată și cum funcționează *experiența niptică ca reper ermineutic biblic*:

„Înainte de cercetarea lui Dumnezeu, citind Evanghelia sau Epistoliile Apostolilor, nu înțelegeam cu adevărat realitatea ființială ce se ascundea îndărătul fiecărui cuvânt al Sfintei Scripturi. Însăși viața mi-a arătat că, în afara experienței vii a lui Dumnezeu sau a întâlnirii cu stăpâniile și cu țiitorii lumii întunecului veacului acestuia, cu duhurile vicleniei intru cele cerești (cf. *Ef* 6, 12), singură informația intelectuală nu duce la ceea ce este sensul credinței noastre – cunoașterea lui Dumnezeu, Făcătorul a tot ce este, *cunoaștere* ce pătrunde în însuși Actul Vecinicii Sale: Aceasta este viața cea vecinică, să Te cunoască pe Cel unul adevărat Dumnezeu, și pre Carele ai trimis, Iisus Hristos (*In* 17, 3) ...După cercetarea de Sus citeam Evanghelia cu altă conștiință decât mai înainte. Mă bucuram cu adâncă recunoștință întâlnind confirmări ale experienței mele. Aceste minunate coincidențe ale celor mai esențiale momente de conștientizare de Dumnezeu cu datele Descoperirii Noului Legământ sânt nesfârșit de prețioase sufletului meu. Ele au fost darul Cerului: Însuși Dumnezeu se ruga în mine. Însă toate acestea luau forma propriei mele stări”²⁰.

¹⁸ †ANTONIE MĂRTURISITORUL, *Calea rugăciunii...*, pp. 110-111.

¹⁹ Gheron IOSIF, *Mărturia din viața monahală*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 233.

²⁰ Arhim. S. SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 7.

Și în altă parte afirmă categoric: „Cel căruia i-a fost dată binecuvântarea acestei întâlniri [cu Dumnezeu, n.ns] , împreună cu ea i se va da înțelegerea Dumnezeieștilor arătări descrise în Vechiul și Noul Legământ (Testament)”²¹. De reținut câteva lucruri esențiale pentru o ermeneutică biblică ortodoxă:

- Afirmarea unui fapt fundamental pentru exegeza biblică, anume distincția clară pe care o face Părintele Sofronie între cuvintele Scripturii și realitatea ființială la care trimit acestea, vorbind pe temeiul propriei sale experiențe despre „adevărată realitate ființială ce se ascundea îndărătul fiecărui cuvânt al Sfintei Scripturi”.
- Fără experiența nemijlocită dată de cercetarea omului de către Dumnezeu, omul nu poate înțelege realitatea ființială despre care vorbește cuvântul Sfintei Scripturi.
- Sfânta Scriptură confirmă adevărul experiențelor personale.
- Concluzia Părintelui Sofronie: cel care a beneficiat de binecuvântarea întâlnirii niptice cu Dumnezeu primește odată cu aceasta și înțelegerea dumnezeieștilor arătări descrise în Vechiul și Noul Legământ (Testament).

Îndrăznesc să afirm că avem aici recapitulate premisele principale necesare elaborării unei ermeneuticii biblice ortodoxe, bineînțeles dacă vom concluziona că Părintele Sofronie și cei dimpreună cu dânsul reprezintă fidel tradiția răsăriteană ortodoxă dintotdeauna. Părintele Sofronie transmite mai întâi experiența Cuviosului Siluan, la care adaugă experiența și exprimările sale teologice. Convingerea dâșilor referitoare la condițiile în care omul poate accesa, cu șansa de a înțelege, Sfintele Scripturi sunt foarte ferme și ele diferă evident de cele pe care le promovează studiile biblice academice:

„Cu toată adevărata sa smerenie și blândețe, Starețul (Siluan) zicea, cu încredințare și lăuntrică întemeiere, că omul cu mintea sa nu poate ajunge la cele dumnezeiești, care nu sunt cunoscute «decât în Duhul Sfânt». Nici la Sfânta Scriptură, «scrisă în Duhul Sfânt», nu se poate ajunge prin mijlocirea cercetării științifice. Aceasta ajunge doar la unele laturi exterioare și amănunte, dar nicidecum la esență”²².

Pentru cel care nu are acces la experiența celor dumnezeiești prin Duhul Sfânt, rămâne soluția de a se încredința cu smerenie predaniei Bisericii:

„Câtă vreme omului nu-i va fi dat de sus «să înțeleagă Scripturile» și «să cunoască tainele Împărăției lui Dumnezeu», câtă vreme nu se va fi smerit printr-o lungă luptă cu patimile și nu va fi cunoscut prin cercare (experiență) învierea sufletului său, și toate cele ce se află pe această tainică și măreață cale, neapărat va trebui să se țină cu tărie de predania și de învățătura Bisericii, și să nu îndrăznească a învăța de la sine, oricât ar fi

²¹ Arhim. S. SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, pp. 312-313.

²² Sf. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei*, trad. de Ioan Ică Jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 98.

el de învățat «omenește», căci până și cele mai strălucite scorniri omenești, de departe nu ajung la adevărata viață a Duhului»²³.

Avem în cele spuse mai sus lucruri clare și dincolo de orice posibilă altă erminie:

- Afirmarea fără niciun dubiu a faptului că omul nu-și este suficient (indiferent cât ar potența capacitățile sale) pentru a înțelege cu mintea sa cele dumnezeiești.
- Numai experiența nemijlocită a celor dumnezeiești prin Duhul deschide calea înțelegerii lor.
- Cercetarea științifică poate conduce numai la cunoașterea unor aspecte și detalii exterioare, dar în niciun caz la esența lucrurilor, acest lucru fiind valabil și în cazul Sfințelor Scripturi.
- Șansa celor care nu ajung la experiența nemijlocită a celor dumnezeiești, prin Duhul Sfânt, este de a se încredința predaniei și învățaturii Bisericii și să nu îndrăznească să vorbească de la sine.
- Calea care duce la experiență este lupta ascetică pentru despățimire, care, la rândul ei, duce la învierea sufletului.

Adevărul funcționării experienței nemijlocite a dumnezeirii ca reper ermineutic este întâlnit în toată istoria Bisericii Răsăritene. Experiența conduce la și confirmă corecta înțelegere a Dumnezeieștilor Scripturi. Cuviosul Isihie exclamă: «Σύμφωνος ο λόγος εκ της πείρας ταις γραφικαίς μαρτυρίαίς (Este în acord cuvântul izvorât din experiență mărturiilor scripturistice)»²⁴. Iar Cuviosul Siluan, în veacul nostru, afirma cu hotărâre același lucru: „Duhul Sfânt se află în iubire. Așa grăiește Scriptura și viața o dovedește»²⁵. „Domnul nesfârșit de mult ne iubește. Aceasta se vede din Sfânta Scriptură și din cercarea (experiența) noastră»²⁶. Sf. Maxim Mărturisitorul, ca să cităm și un părinte niptic clasic, spune și el, în legătură cu înțelegerea unor texte greu de înțeles din Scripturi, că «aceste locuri de-abia pot fi înțelese de cei care au înaintat mai mult în contemplație (θεωρία / vederea dumnezeiască) și au ajuns la capătul celei mai înalte și mai neapropiate cunoștințe»²⁷. Sfântul Maxim vorbește despre o *îndoită cunoștință a celor dumnezeiești și a Scripturilor*:

«Îndoită / dublă este cunoștința celor dumnezeiești: Una este relativă și constă numai în raționamente și înțelesuri, neavând simțirea prin experiență / cercare cea după lucrare (τὴν κατ' ἐνέργειαν τοῦ

²³ SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdiei...*, p. 98.

²⁴ SF. ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt folositor de suflet...”, p. 50.

²⁵ Arhim. Sofronie SAHAROV, *Viața și învățătura Cuviosului Siluan*, p. 341.

²⁶ Arhim. S. SAHAROV, *Viața și învățătura Cuviosului Siluan*, p. 490.

²⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Apologeticum, 2005, p. 23.

γνωσθέντος διὰ πείρας οὐκ ἔχουσιν αἰσθησιν) a Celui de cunoscut... Cealaltă este în sens propriu adevărată și constă numai în experiența cea după lucrare / experiența lucrării în sine (ἐν μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν), fiind în afară de raționamente și de înțelesuri și oferind toată simțirea Celui de cunoscut, prin participare la El prin har... Cunoștința cea după lucrare, care oferă prin experiență și participare simțirea celui de cunoscut, înlătură cunoștința ce stă în cuvânt / rațiune și înțelesuri»²⁸.

Să reținem sublinierea pe care o face Sfântul Maxim cu privire la *simțirea Celui cunoscut*, la care conduce cunoștința cea prin experiență și participare. Sfântul Maxim vorbește și despre neputința de a înțelege textele biblice, datorată lipsei experienței sau participării la harul dumnezeiesc:

«Marii dascăli ai Bisericii, putând spune multe despre această temă, prin harul din ei, au socotit că este mai bine să cinstească locul cu tăcerea, nevrând să spună nimic mai adânc, din pricina neputinței celor mulți de a se ridica la înălțimea celor scrise. Iar dacă au și spus unii câte ceva, mai întâi au cercetat puterea ascultătorilor și așa au spus parte din ce puteau, spre folosul celor pe care îi învățau, lăsând cea mai mare parte neatinsă»²⁹.

Este ușor de regăsit aici ecoul cuvintelor Sfântului Pavel, care spune: «Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește» (1 Co 2, 14 – BOR).

Experiența – categorie gnoseologică și ermineutică fundamentală

Aici intră în discuție o chestiune ce privește *gnoseologia și ermineutica în genere* și una specială ce privește *gnoseologia teologică și ermineutica teologică* (evident și pe cea biblică). Anume, dacă experiența poate fi considerată drept categorie gnoseologică și ermineutică în general și, în mod cu totul special, dacă experiența poate fi considerată categorie gnoseologică și ermineutică în cazul cunoașterii și înțelegerii lui Dumnezeu. Aceasta din urmă suportă o discuție cu totul specială pentru că răspunsul trebuie să limpezească în ce măsură omul poate face experiența lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești. Răspunsul Răsăritului Ortodox este că omul, da, poate să se împărtășească nemijlocit și sensibil de Dumnezeu și de cele dumnezeiești, nu de ființa lui Dumnezeu, ci de energiile dumnezeiești necreate, teologia Răsăriteană funcționând cu distincția dintre ființă și energii.

Experiența celor dumnezeiești – conform Răsăritului Ortodox – nu este numai posibilă, ci este premisă *sine qua non* a cunoașterii și înțelegerii în principiu, deci și a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești, dar și a omului și a

²⁸ ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, „Πρὸς Θαλάσιον περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας Γραφῆς”, în: PG 90, 621.

²⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, p. 159.

făpturii create în genere. Întrebarea de fond este dacă poate fi cunoaștere și înțelegere fără experiența nemijlocită a realității de cunoscut. Tradiția niptică și prin extensiune tradiția patristică răsăriteană răspunde la această întrebare negativ, așa cum am văzut deja puțin mai sus: *nu există cunoaștere fără experiența lucrului de cunoscut, fără împărtășire, fără vedere*. Preocupat de acest subiect, am cercetat mai mulți Părinți, dar în special pe Sf. Ioan Gură de Aur și pe Sf. Grigorie Palama. În opera Sf. Ioan Gură de Aur am întâlnit peste două mii de ocurențe ale termenului *πειρα* – „experiență / cercare”, cea mai mare parte dintre ele având relevanță gnoseologică și ermineutică³⁰. Scriam în studiul respectiv:

„De ce este atât de important acest concept la Sfântul Ioan Gură de Aur? Pentru că este invocat în mod frecvent ca temei al cunoașterii și al înțelegerii, alături de Dumnezeieștile Scripturi sau de Cartea cea vie a Făpturii sau a Creației. Vom înțelege și mai bine importanța acestui reper gnoseologic, a acestui izvor al cunoașterii teologice, luând în calcul faptul că acesta este promovat de cel mai mare exeget din toate timpurile al Sfințelor Scripturi. Sfântul Ioan Gură de Aur, atașat ca nimeni altul de Dumnezeieștile Scripturi, cunoscător și exeget neîntrecut al acestora, este departe de a aluneca în pericolul exclusivismului sau absolutismului biblic”³¹.

Nu voi insista asupra acestui subiect. Voi cita câteva din concluziile Sfântul Ioan, relevante pentru discuția noastră de aici:

«Cum au văzut profeții ceea ce au văzut nu ne este dat nouă să spunem. Căci nu este cu putință să explicăm prin cuvânt modul vederii. Numai acela știe cu claritate cum a fost, care a învățat prin *propria-i experiență* [subl.ns.]. Dacă de multe ori nici lucrurile sau pătimirile firii nu este cu putință a le înfățișa prin cuvânt, cu cât mai mult modul de lucrare a Duhului»³².

Sf. Ioan Gură de Aur lansează principiul: «*ἔλεγχος δὲ τῶν ῥημάτων ἣ πείρα τῶν πραγμάτων* (verificare a cuvintelor este experiența lucrurilor)»³³. În fine, o concluzie a Sfântului Ioan, cu însemnătate fundamentală pentru relevanța gnoseologică și ermineutică a experienței: «Cuvântul nu este în

³⁰ Vezi studiul Pr. C. COMAN, „*Experientia rerum*. Important concept...”, pp. 328-342.

³¹ Pr. C. COMAN, „*Experientia rerum*. Important concept...”, p. 328.

³² ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἐρμηνεία εἰς τὸν προφήτην Ἑσαΐαν”, in: PG 56, 14: «Τὸ πῶς ὁρώσιν οἱ προφῆται ταῦτα, ἄπερ ὁρώσιν οὐχ ἡμέτερον εἰπεῖν· οὐ γὰρ δυνατόν ἐρμηνευθῆναι λόγῳ τὸν τρόπον τῆς ὄψεως· ἀλλ’ ἐκεῖνος μόνος οἶδε σαφῶς ὃ τῇ πείρᾳ μαθῶν. Εἰ γὰρ φύσεως ἔργα καὶ πάθη πολλακίς οὐδεὶς ἂν παραστήσειε λόγῳ πολλῶ μᾶλλον τὸν τρόπον τῆς τοῦ Πνεύματος ἐνεργείας».

³³ ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Εἰς τὸν ρθ’ ψαλμόν”, in: PG 55, 274.45.

măsură să înfățișeze totul. Este nevoie de *experiență* și din cunoaștere prin *experiență* (cercare) (πειρας χρεία και τῆς διὰ πείρας γνώσεως)³⁴.

Cât despre Sf. Grigorie Palama, este suficient să spunem că disputa lui cu reprezentanții teologiei apusene speculative are în centru tocmai *invocarea experienței lucrurilor ca temei al cunoașterii* și respingerea teologiei scolastice sau speculative. Am să citez numai introducerea pe care el o face la *Tomosul aghioritic*, din care se vede locul experienței în gnoseologia teologică. În prologul tomosului, Sfântul ne spune că scrie acel Tomos întru apărarea isihaiștilor și «pentru lămurirea celor care din lipsă de cercare a lor și din neascultare de sfinți nesocotesc lucrările tainice ale Duhului, care sunt lucrute în cei ce viețuiesc după Duh, într-un chip mai presus de cuvânt, și sunt arătate prin fapte, nu dovedite prin cuvânt»³⁵. Nesocotirea lucrărilor tainice ale Duhului se datorează, prin urmare, faptului că respectivii nu au făcut experiența acestora, nu le-au trăit, nu s-au împărtășit de ele și faptului că nici nu cred celor care au făcut experiența lor, sfinții fiind tocmai cei care cunosc și mărturisesc pe temeiul propriei experiențe existența acestor lucrări tainice ale Duhului, adică lucrurile dumnezeiești.

Este momentul să amintim, în acest context, principiul fundamental care domină gnoseologia teologică răsăriteană, anume distincția între adevăr și exprimarea adevărului: *adevărul este în lucruri și nu în cuvinte*, spun Părinții Răsăriteni, de la Sf. Grigorie Teologul la Sf. Grigorie Palama și Cuv. Sofronie Saharov. Această distincție pune în discuție tensiunea între *cunoașterea prin experiență / împărtășire* și *cunoașterea prin prelucrarea logică a informațiilor*. Dacă adevărul este în lucruri, atunci, oricât de desăvârșită ar fi exprimarea lui, aceasta nu-l poate epuiza și nu-l poate înlocui. Conform acestui principiu gnoseologic, care este ușor de verificat prin propria noastră experiență, adevărul este economia dumnezeiască în dinamica desfășurării ei, iar Dumnezeieștile Scripturi reprezintă consemnarea în scris a acestei istorii și erminia ei. Să ne amintim cum explică Sf. Ioan Gură de Aur necesitatea apariției Scripturilor. Îl invoc pe acesta și pentru că este cel mai mare exeget al Dumnezeieștilor Scripturi și pentru că nimeni nu le-a cunoscut, apreciat și iubit ca el. Să nu înțeleagă cineva că prin această poziționare față de Scripturi le micșorăm în vreun fel.

«Ar fi trebuit să nu avem nevoie de ajutorul Scripturilor, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi ținut locul Scripturilor în sufletele

³⁴ ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν”, în: PG 63, 59.16-33: «Ἄλλ’ οὐκ ἰσχύει ὁ λόγος παραστήσαι τὸ πᾶν· πείρας χρεία και τῆς διὰ πείρας γνώσεως».

³⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, „Tomul aghioritic”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 412.

noastre... Dumnezeu n-a vorbit prin scrieri cu Noe, cu Avraam și cu urmașii lui, cu Iov și cu Moise, ci a vorbit față către față, pentru că a găsit sufletul lor curat. Când, însă, întreg poporul a căzut în păcate grele, atunci a fost nevoie de scrieri, de table, și de aducerea aminte prin acestea»³⁶.

Este și mai relevant faptul pomenit în același context de Sfântul Ioan, că Domnul Hristos Însuși nu a socotit necesar să lase ceva scris apostolilor Săi, ci «în loc de scrieri le-a făgăduit că le va da harul Duhului, zicând: Acela vă va aduce aminte de toate»³⁷. Mergând la propovăduire, Apostolii, spune Sfântul Ioan, «nu poartă cu ei table sau scrieri, ci poartă în sufletul lor Duhul cel Sfânt... Prin harul Duhului erau pretutindeni pe unde mergeau cărți și legi însuflețite. Dumnezeu fiind cel care vorbea prin gura lor»³⁸.

Îndrăznesc să cred că în rațiunea dumnezeiască pentru care Mântuitorul Hristos nu a scris El Însuși propria Evanghelie a stat și riscul, care ar fi fost mult mai mare într-o astfel de situație, absolutizării Scripturilor și înlocuirii lui Dumnezeu Însuși cu Scripturile Sale și înlocuirii dialogului față către față dintre om și Dumnezeu cu invocarea continuă și suficientă a Scripturilor dumnezeiești. Așa cum s-a întâmplat cu Vechiul Israel, care L-a înlocuit pe Dumnezeu cu Legea, idolatrizând ipocrit Legea, tocmai pentru a se emancipa de relația directă cu Dumnezeu. Și în multe alte locuri din lucrările sale, Sfântul Ioan amintește acest lucru spunând, spre exemplu, că «Nu am învățat de la început prin Scripturi cunoașterea lui Dumnezeu (οὐκ ἐμάθομεν ἐξ ἀρχῆς παρὰ τῶν Γραφῶν θεογνωσίαν)»³⁹. Sau: «Nu prin scrieri, ci prin lucruri, a voit Dumnezeu să învețe / educe firea oamenilor» (οὐ διὰ γραμμάτων, ἀλλὰ διὰ πραγμάτων, ἤβούλετο παιδεύειν τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν ὁ Θεός)»⁴⁰.

Problema înțelegerii Dumnezeieștilor Scripturi – de care se ocupă Ermineutica biblică – nu este pur și simplu problema înțelegerii unui discurs, în cazul nostru scris, ci este problema înțelegerii realităților despre care este vorba în respectivul discurs. Desigur, reprezintă o problemă și înțelegerea ca atare a discursului, a textelor biblice, din motivele invocate de Ermineutica biblică veche (apuseană, aș spune), adică distanța dintre cititor și textele foarte vechi ale Scripturilor. Dar problema principală este înțelegerea realităților despre care vorbesc Scripturile și la care avem acces în anumite condiții prin intermediul propriei noastre experiențe. Cel puțin unii dintre noi dau mărturie despre o experiență foarte avansată a lor și despre cunoașterea și

³⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, în: *Scrieri III*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 15.

³⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, p. 15.

³⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei...”, p. 16.

³⁹ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Εἰς τοὺς ἀνδριάντας ὁμιλίας κα΄”, în: *PG* 49, 105.

⁴⁰ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Εἰς τοὺς ἀνδριάντας ὁμιλίας κα΄”, în: *PG* 49, 105, 26.

înțelegerea lor prin experiență. Sf. Ioan Gură de Aur spune și el foarte clar că omul nu poate înțelege Scripturile, dacă îi lipsește *experiența lucrurilor despre care vorbesc Scripturile*:

«Și precum copiii care văd cărțile nu cunosc puterea literelor / scrierilor / scripturilor... La fel și bărbatul fără experiență (ἀνήρ ἄπειρος) nu se lasă convins de acestea... Cel care are experiență (ὁ δὲ ἔμπειρος) descoperă însă puterea multă care se ascunde în scrieri... Cel care nu are experiență, primind o scrisoare, crede că nu este altceva decât hârtie și cerneală. Cel cu experiență însă aude și vocea și stă de vorbă cu cel absent... La fel se întâmplă și cu tainele. Cei necredincioși, deși aud, nu vor să audă. Iar credincioșii, având experiența cea prin Duhul, văd puterea cea ascunsă în lucruri (διὰ τοῦ Πνεύματος ἔχοντες ἐμπειρίαν, ὁρῶσιν τῶν ἐναποκειμένων τὴν δύναμιν)»⁴¹.

Există, așadar o distincție clară între Istorie / viață / lucruri și Scripturi. Există, de asemenea, o prioritate a istoriei și a experienței în fața Scripturilor. Sf. Ioan Gură de Aur vorbește fără ezitare despre această prioritate și chiar despre superioritatea istoriei dumnezeiești / iconomieii dumnezeiești, a vorbirii directe / față către față a lui Dumnezeu față de Scripturi:

«Și ca să cunoști că era mai bună această cale [cea a vorbirii față către față care a precedat Scripturile, n.ns], ascultă ce spune Dumnezeu prin profetul Ieremia... Pavel, de asemenea, arătând superioritatea acestei căi (ταύτην ενδεικνύμενος την υπεροχήν), spune că a primit legea nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii (2 Co 3, 3)»⁴².

Cei care îmbrățișează sau operează în teologia lor cu Sola Scriptura ignoră această distincție esențială, închizând Scriptura în ea însăși și ignorând istoria la care Scriptura însăși face referință și din care Scriptura însăși face parte. Sola Scriptura este reversul evident al teologiei scolastice, speculative, adică al închiderii adevărului în discurs. Prin Sola Scriptura, protestantismul reacționează la „abuzul speculației teologice” care, în temeiul unei logici extrase și întemeiate din adevărurile revelate pe cale naturală și supranaturală, dezvoltă un sistem teoretic artificial, autonom, suficient sieși, ideologic. Acesta la rândul său s-a dovedit și a fost incriminat de protestantism ca atare ca slujind și legitimând interesele unei structuri bisericești de putere, ale oamenilor rupți în fond de Dumnezeu. Atunci, s-a renunțat pe bună dreptate la tot sistemul teologic, ideologic, speculativ, dar s-a păstrat reflexul întemeierii exclusive pe adevăruri teoretice obiective, dintre toate Scripturile păstrându-se ca temei doar Scripturile Sfinte.

⁴¹ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Κορινθίους πρώτην ἐπιστολήν”, în: PG 61, 56, 8.

⁴² SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei...”, p. 15.

Ieșirea din ispita exclusivismului scripturistic se realizează nu prin adaosul la Scripturile Sfinte a unui alt pachet de scrieri, cum ar fi cele ale Sfinților Părinți, ci prin recursul la istorie, viață, experiență, la dialogul (împărtășirea, vederea) direct și prezent cu Dumnezeu și la citarea lui ca temeii al cunoașterii teologice. Lucrurile sunt atât de evidente încât te miri cum s-a putut produce o așa de mare rătăcire cum a fost cea reprezentată de *Sola Scriptura*, „această monstruoasă teologică”, așa cum o caracterizează teologul N. Matsoukas.

Distincția între creat și necreat și împărtășirea creatului de necreat

Distincția dintre creat și necreat este un factor determinant în problema gnoseologică și ermineutică. Aceasta este cea mai importantă distincție, potrivit afirmațiilor Părinților Bisericii. Sf. Grigorie Teologul afirmă categoric: «Cea mai înaltă distincție /despărțire a tuturor celor care există este cea între creat și necreat. Necreatul fiind cauză a ceea ce există / se întâmplă / face, iar creatul fiind de acolo făcut (Τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει, τὸ μὲν ὡς αἴτιον τοῦ γεγονότος, τὸ δὲ ὡς ἐκεῖθεν γινόμενον)»⁴³. Problema care se pune atunci când această distincție este aplicată în spațiul gnoseologiei și al ermineuticii este în ce măsură este posibilă cunoașterea necreatului de creat prin experiență și participare. La această întrebare Răsăritul Ortodox a răspuns că acest lucru este posibil datorită distincției între ființa dumnezeiască și energiile dumnezeiești necreate, participarea și experiența omului creat la Dumnezeu cel necreat fiind prin împărtășirea nu de ființa lui Dumnezeu, ci de energiile dumnezeiești necreate.

„Părinții Bisericii spun că rațiunea poate cunoaște doar lucrurile create nu și necreatul... Puntea între necreat și creat sunt oamenii îndumnezeiți... Omul nu are nicio putere naturală prin care să cunoască necreatul, prin care să-L cunoască pe Dumnezeu... O punte gnoseologică trebuie să existe, iar puntea aceasta sunt doar oamenii îndumnezeiți”⁴⁴.

Tocmai și numai împărtășirea de Dumnezeu prin harul dumnezeiesc îi conferă omului creat capacitatea de a cunoaște și înțelege cele dumnezeiești. „Pentru ca omul să poată cunoaște necreatul Dumnezeu îi dă experiența îndumnezeirii... și prin Dumnezeu Îl vede pe Dumnezeu. De aceea nu există cunoaștere despre Dumnezeu în afara îndumnezeirii”⁴⁵. Este același lucru pe care l-a spus Sf.Ap. Pavel corintenilor în cunoscutul tratat de gnoseologie și ermineutică din *I Co 2*:

⁴³ Αγ. Γρηγόριος Νύσσης, *Κατὰ Εὐνομίου*, 3, 6, 66.

⁴⁴ †ΙΕΡΟΘΕΟΣ al Nafaktosului, *Dogmatica empirică*, vol. II, Doxologia, Iași, 2017, pp. 52-53.

⁴⁵ †ΙΕΡΟΘΕΟΣ al Nafaktosului, *Dogmatica empirică*, vol. II, p. 56.

«...ci grăim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, cea ascunsă, pe care mai înainte a rânduit-o Dumnezeu înaintea veacurilor spre slava noastră, pe care niciunul dintre stăpânitorii acestui veac n-a cunoscut-o; căci, dacă ar fi cunoscut-o, n-ar fi răstignit pe Domnul slavei; ci, precum este scris, Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe care Dumnezeu le-a gătit celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă Dumnezeu ni le-a descoperit prin Duhul Lui; căci Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe cele ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și pe cele ale lui Dumnezeu nimeni nu le știe, decât Duhul lui Dumnezeu. Iar noi nu duhul lumii l-am primit, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu» (1 Co 2, 7-12 – VPB).

Toată tradiția patristică a Răsăritului Ortodox confirmă acest adevăr, anume că omul nu poate înțelege cele dumnezeiești și nu poate cunoaște pe Dumnezeu fără împărtășirea de Duhul lui Dumnezeu. Nu vorbim numai de o iluminare de la distanță a Duhului, ci vorbim de împărtășire, de primire a Duhului înlăuntrul omului. Vorbim în acest context despre lucrarea ermeneutică a Duhului Sfânt, care este mărturisită și de Vechiul și de Noul Testament, ca și de întreaga literatură patristică răsăriteană, ca fiind lucrarea principală specifică Duhului Sfânt, asociată strâns cu lucrarea Lui sfințitoare, ambele săvârșindu-se prin împărtășire omului de Duhul lui Dumnezeu. Am să citez în acest sens afirmații ale unor contemporani ai noștri, care recapitulează Tradiția Răsăriteană. Părintele D. Stăniloae afirmă: „Duhul garantează obiectivitatea vederii minții, sau a înțelegerii drepte a rațiunilor lumii și ale Scripturii și deci și dreapta teologhisire sau cuvântare cu Dumnezeu”⁴⁶. Cuviosul Siluan este cel mai categoric în această privință:

„Numai cu mintea, omul nu poate cunoaște decât cele pământești, și pe acestea numai în parte, în vreme ce Dumnezeu și toate cele cerești nu se cunosc decât prin Duhul Sfânt... Îndeobște, fiecare dintre noi poate înțelege despre Dumnezeu atât cât i-a făcut cunoscut Duhul Sfânt, căci cum am putea gândi sau judeca despre ceea ce nu am văzut sau nu am auzit sau nu am cunoscut? Iată, sfinții zic că ei L-au văzut pe Dumnezeu... Sfinții vorbesc despre ceea ce au văzut și au cunoscut aieva. Ei nu vorbesc despre ceea ce nu au văzut”⁴⁷.

Cuviosul Siluan este unul dintre cei care au văzut pe Dumnezeu. Mărturia sa îl vedește:

„În cel ce a cunoscut pe Domnul în Duhul Sfânt, duhul arde ziua și noaptea de iubirea lui Dumnezeu și sufletul lui nu se mai poate alipi de

⁴⁶ *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 8, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române p. 511, n. 897.

⁴⁷ SF. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdi...*, p. 118.

nimic din cele pământești. Sufletul care n-a încercat din experiență dulceața Duhului Sfânt se bucură de slava deșartă a acestei lumi, de bogății sau de putere; dar sufletul care L-a cunoscut pe Domnul prin Duhul Sfânt tânjește numai după Domnul, iar bogățiile și slava lumii nu însemnează nimic pentru el. Sufletul care a gustat Duhul Sfânt îl deosebește după gust. Căci scris este: «Gustați și vedeți că bun este Domnul» (Ps 33, 9)⁴⁸.

Conștiința prezenței lui Dumnezeu, a vederii, a unirii cu Dumnezeu Cel viu și adevărat este neîndoielnică pentru cei care au această experiență niptică. Iată ce spune Părintele Sofronie:

„Când acea Lumină vine «în putere», atunci, cum zicea Starețul Siluan, nu este cu puțință a nu recunoaște că ea este Domnul, Atotțiitorul, Făcătorul a tot ce este. În clipa viziunii, omul se luminează de către Duhul Sfânt: «În Duhul Sfânt se cunoaște Domnul, iar Duhul Sfânt sălășluiește în întreg omul: și în suflet, și în minte, și în trup» (Sfântul Siluan). Lucrarea acestei Lumini nu poate trece neobservată, neconștientizată. Fiind energia fără de început a lui Dumnezeu, Ea ne pătrunde cu acea putere, iar noi devenim «fără de început», nu prin obârșia noastră, ci după darul harului: viața fără de început ni se împărtășește. Și nu este sfârșit măsurii revărsării dragostei Tatălui asupra omului: el devine deopotrivă cu Dumnezeu. Deopotrivă prin conținut, iar nu după Fără-de-începutul-De-Sine-Ființei. Dumnezeu, vecinic va rămânea pentru ființa cuvântătoare – *Dumnezeu*»⁴⁹.

Avem aici o distincție foarte limpede, exprimată în temeiul propriei experiențe, între ființa și energiile necreate ale lui Dumnezeu. Ermineuticile biblice vechi românești și cele ortodoxe în general, inspirate fără rezervă de cele occidentale, ignoră această distincție și atunci când își declară scopul, vorbesc de eforturile pentru depășirea distanței care separă orice cititor dintr-o epocă ulterioară de epoca Bibliei, dificultățile de înțelegere venind, prin urmare, din această distanță. Se ignoră *caracterul dumnezeiesc al Scripturilor* pe de o parte și vorbirea despre realități dumnezeiești care țin de necreat și nu pot fi asimilabile lumii create: *dumnezeirea însăși, harul dumnezeiesc, viața veșnică dumnezeiască, slava dumnezeiască, lumina dumnezeiască, pacea dumnezeiască, iubirea sau mila sau dreptatea dumnezeiască, viața veșnică sau veacul ce va să vină* etc.

Pentru Răsăritul Ortodox, obiectivul principal al ermineuticii Părinților Bisericii a fost acela de a accesa cu șansa de a înțelege cuvântul dumnezeiesc al Scripturii precum și realitățile Dumnezeiești despre care vorbesc Scripturile. Această șansă este dată celor care fac experiența nemijlocită, prin împărtășire și vedere a celor dumnezeiești. Iar la această experiență se ajunge în urma unei viețuiri ascetice, care are în vedere trezvia minții și a duhului uman.

⁴⁸ Sf. SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejdi...*, p. 188.

⁴⁹ Arhim. S. SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu...*, pp. 246-247.

Eshatologia euharistică și eshatologia niptică

Foarte pe scurt am să prezint subiectul de mai sus, deoarece mi se pare că este relevant pentru dezbaterile noastre. Este vorba despre o *terminologie convențională teologică* pe care o voi explica în două cuvinte. Eshatologie numim capitolul care vorbește despre lucrurile cele din urmă și realitățile ce vor urma sfârșitului lumii și istoriei, adică despre veacul ce va să vină, despre viața veșnică etc. Biserica și viața Bisericii sunt înțelese ca o realitate ce are strânsă legătură cu realitățile veacului ce va să vină. Biserica în întregime ei anticipează eshatonul, este ea însăși în parte o *realitate istorică* și în parte o *realitate eshatologică*. Teologia dogmatică spune că cea mai avansată și mai consistentă arună sau pregustare a vieții veacului ce va să vină este Dumnezeiasca Liturghie. De aici a apărut conceptul sau noțiunea teologică de *eshatologie euharistică*. În legătură și complementar cu aceasta, considerăm că este îndreptățită de cele spuse mai sus avansarea noțiunii de *eshatologie niptică*, acoperind o realitate în sine ușor observabilă și prezentă în istoria Bisericii. Vederea lui Dumnezeu și pregustarea bunătăților dumnezeiești ale veacului ce va să vină în ceea ce am numit experiența niptică ne îndreptățesc, credem, să vorbim despre *eshatologia niptică* distinct de *eshatologia euharistică*, însă nu în afara acesteia. Toată tradiția și literatura niptică are în centru tocmai experiența nemijlocită și a împărtășirii omului de Duhul lui Dumnezeu, la care se ajunge prin trezvie, prin curățirea minții, luminarea și desăvârșirea ei.

Dacă am face o comparație între *experiența euharistică* și *experiența niptică*, va trebui să spunem, înainte de orice, că ele nu se exclud, ci, dimpotrivă, merg împreună, condiționându-se reciproc. Experiența euharistică și, în general, realitatea Tainelor Bisericii este absolut necesară pentru condiția de creștin și pentru tot ceea ce presupune aceasta, iar experiența niptică oferă creștinului o participare calitativ mult superioară la viața Bisericii și la însăși experiența euharistică. Eshatologia euharistică punctează cadrul instituțional-sacramental al vieții creștine și bisericesti, în timp ce eshatologia niptică punctează aspectul personal-harismatic al acesteia. Trebuie să acceptăm că dincolo de exclusivismul cu care teologia dogmatică din ultimul secol promovează eshatologia euharistică⁵⁰ drept singură cale de pregustare și vedere a realității-

⁵⁰ Teologia academică răsăriteană vorbește aproape exclusiv de *eshatologia euharistică*. Vezi școala rusă de la Paris (N. Afanassieff, S. Bulgakov, Vl. Lossky), apoi cunoscuți teologi ortodocși, în frunte cu Mitropolitul Ioan de Pergam sau profesorii bibliști S. Agouridis și P. Vassiliadis. Prin aceasta se înțelege că forma cea mai avansată de participare a noastră la cele dumnezeiești, la bunătățile veacului viitor, este Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie și, prin extensie, Sfintele Taine ale Bisericii. Într-adevăr, Dumnezeiasca Liturghie reprezintă evenimentul în care se actualizează plenar Biserica, în dimensiunea ei dumnezeiască și omenească, istorică și eshatologică deopotrivă. Din nefericire, teologia academică nu vorbește încă despre *eshatologia niptică*. Sau, dacă se întâmplă, aceasta este abordată foarte marginal și firav. Mai

lor cerești eshatologice, mai trebuie să observ și maniera exclusivistă în care aceeași teologie ignoră persoana umană și dialogul direct al acesteia cu Dumnezeu. Tot din această perspectivă exclusivistă extinsă la toate Tainele Bisericii decurge o *limitare logică a împărtășirii și lucrării Duhului lui Dumnezeu*.

Ignorarea eshatologiei niptice produce un dezechilibru nefericit și dăunător în direcția supralicitării până la absolutizare a *dimensiunii instituționale a vieții creștine* și a subestimării până la ignorarea totală a *dimensiunii personale-individuale a acesteia*. Același dezechilibru se produce și în direcția supralicitării comunității în dauna persoanei, a legii și rânduiei în dauna mișcării libere etc. Dincolo însă de orice alte considerente, ignorarea eshatologiei niptice se constituie într-o nedreaptă ignorare a unei realități atât de consistent și consecvent prezente în viața Bisericii Răsăritene, consemnată și comentată și dezvoltată în toată istoria literaturii creștine a Răsăritului Ortodox. Părinții niptici au în centrul preocupărilor lor nevoințele și luptele duhovnicești individuale, personale, pentru atingerea trezviei, unirii cu Dumnezeu. Experiența vederii luminii dumnezeiești necreate, care este asimilată unirii omului cu Dumnezeu, este un eveniment personal și are loc în cadrul dialogului foarte complex de dragoste dintre om și Dumnezeu. Este o realitate evident distinctă și cu mare relevanță, atât pentru existența în sine a creștinului, cât și pentru gnoseologia și ermeneutica teologică.

O altă deosebire între eshatologia euharistică și eshatologia niptică este aceea că experiența eshatologică din Dumnezeiasca Euharistie se petrece și se mărturisește, dar sunt puține situațiile când ea atinge nivelul sensibil, al simțirii conștiinței a omului. În timp ce experiența niptică tocmai prin aceasta se caracterizează, prin percepția sensibilă / simțită, conștientizată plener a celor dumnezeiești, prin vederea lui Dumnezeu și copleșirea omului de harul dumnezeiesc. Experiența euharistică făcută de un niptic are aceleași caracteristici, adică devine o experiență simțită la nivelul percepției conștientizate, tocmai datorită stării de trezvie.

Continuând comparația dintre cele două, am să consemnez faptul că, fără o cercetare exhaustivă a problemei, am întâlnit poziționări ale unor Părinți contemporani față de cele două experiențe, pe care le ierarhizează oarecum. Gheron Iosif, pe care l-am mai invocat, mărturisește că atunci când, în timpul privegherilor de toată noaptea, existau semnale ale unei posibile experiențe niptice, renunța să mai meargă la Dumnezeiasca Liturghie. Sigur, poate că proceda astfel întrucât experiențele vederii luminii dumnezeiești erau mult mai rare, iar Dumnezeiasca Liturghie se săvârșea în fiecare noapte, la

mult chiar, reprezentanții eshatologiei euharistice receptează discursul despre eshatologia niptică drept un atentat la eshatologia euharistică, susținând unilateral un fel de exclusivism euharistic. Tema are multe nuanțe și implicații foarte complexe, dar nu este aici momentul să le dezbatem. Reprezentanții eshatologiei euharistice au tendința de a exclude eshatologia niptică. Nu se întâmplă același lucru cu reprezentanții eshatologiei niptice.

capătul privegherii de toată noaptea. La Părintele S. Saharov am întâlnit cea mai categorică și clară afirmație în direcția celor de mai sus: „În existența noastră pământească, «mai 'nainte de a gusta moarte» (Mt 16, 28), cea mai strânsă împărtășire cu Dumnezeuia ni se dă când ne luminează Lumina cea Nefăcută”⁵¹. Pentru echilibru, vom cita și un fragment în care același Părinte (Sofronie) vorbește despre Dumnezeuiasca Liturghie:

„Liturghia este un neprețuit dar oamenilor: prin ea cunoaștem Taina cea din veci ascunsă a răstignirii dragostei lui Dumnezeu; în ea trăim lucrător chipul învierii; prin ea urcăm pe muntele vederii slavei Schimbării la Față; ea astâmpără setea duhului nostru cu o altă apă, ce curge în viața vecinică (cf. In 4, 14). Cei ce au gustat manna în pustie, au murit, dar cei ce mănâncă pâinea ce se pogoară din ceruri, vii vor fi în veci (cf. In 6, 58). Slujitorii Noului Legământ, cel pecetluit cu Sângele lui Hristos, sunt slobozi de vechiul acoperământ (cf. 2 Co 3, 12-18), și cu față descoperită își aduc rugile înaintea Feței Tatălui. Lăcașul unde se săvârșește Liturghia este pridvorul Sfintei împărății celei din ceruri. Această slujire ni se înfățișează ca un izvor de neprihănită îndulcire. Cel ce săvârșește Taina Liturghiei stă nemijlocit în apropierea Fiului lui Dumnezeu, Care este «plinirea Legii și a Prorocilor» (Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur), prin care ni s'a dat a stăpâni «graiurile vieții vecinice» (In 6, 68; 17, 8)”⁵².

Să reținem totuși că această percepție a Liturghiei se datorează unui niptic. Un alt niptic al sec. al XX-lea, Mitropolitul rus Antonie (Arhiepiscop de Golânsk și Mihailovsk) punctează foarte clar diferența dintre *eshatologia euharistică* și *eshatologia niptică*, subliniind în ce constă superioritatea experienței niptice:

„Noi Îl vedem pe Dumnezeu în creație, în Liturghie și în icoană. Acestea sunt vederi mijlocite, lucrurile acelea ne spun despre prezența și lucrarea lui Dumnezeu, dar nu ni-L arată pe El Însuși. Mai în detaliu: ...deoarece pășim pe acel tărâm unde trebuie «să tacă tot trupul omenesc». Iar cel care este ridicat de Domnul la aceste lăcașuri devine el însuși un tainic văzător. Contemplarea premerge adevăratei vederi a rațiunii. Rugăciunea curată contemplativă anticipează, prin sine, cea mai înaltă treaptă a tuturor virtuților, și anume rugăciunea văzătoare. Această virtute este numită și fecioria duhului. În rugăciunea văzătoare mintea Îl vede nemijlocit pe Dumnezeu, cunoaște tainele iconomiei Sale, începând cu sfatul dumnezeiesc privind crearea omului și terminând cu a doua venire a lui Hristos și cu înfricoșătoarea judecată, și se îndreaptă spre înțelegerea marilor taine dumnezeiești... Pe un asemenea om ceresc, care trăiește duhovnicește însă cu trupul rătăcește pe pământ, Dumnezeu îl introduce

⁵¹ Arhim. S. SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu...*, p. 245.

⁵² Arhim. S. SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu...*, pp. 336-337.

în Rugăciunea văzătoare, în vederea celor mai ascunse taine dumnezeiești, și aceasta poate fi o maximă luminare a minții și a sufletului”⁵³.

Edificatoare atât pentru conținutul specific al *experienței niptice*, cât și pentru relația dintre aceasta și *experiența instituțională-sacramentală a Bisericii* este și următorul fragment din Calist Patriarhul, tot un scriitor niptic, filocalic:

„...Cei ce se împărtășesc de El văd în chip înțelegător Duhul țâsnind din ei pururi, asemenea unui izvor și luminându-i. Prin aceasta le dă să vadă cu mintea, în chip minunat, cele date lor prin nașterea din nou [*prin botez, subls.ns.*] și li se fac cu puțință de cunoscut și de însușit cele ale slavei dumnezeiești. Și prin împărtășirea mai presus de fire de Duhul, prin har, mintea se face în întregime văzătoare, în chip tainic, a unor mari bunătăți. Și înaintând prin statornicul ajutor al harului, ajunge la străvederi [vederi dincolo de limitele fizice, n.ns.] și mai înainte cunoașteri prin luminarea Duhului și urcă astfel la planul lui Dumnezeu [ordinea dumnezeiască, n.ns.], văzând unirea ipostatică mai presus de minte a firii dumnezeiești înfăptuită cu firea omenească și revărsarea Duhului peste toate. Este o unire și o revărsare pe care nu a văzut-o astfel Adam, căci încă nu ajunsese părtaș firii dumnezeiești și cu adevărat Dumnezeu prin lucrare”⁵⁴.

Trezvia, starea niptică, se caracterizează prin capacitatea vederii duhovnicești, a vederii cu minte. Aici se punctează foarte clar cum are loc *actul înțelegerii celor dumnezeiești*. Părintele D. Stăniloae explică expresia folosită de Calist Patriarhul, arătând cum se asociază funcțional simțirea cu înțelegerea, inima cu mintea:

„Termenul de *simțire înțelegătoare* sau de *simțire a minții*, atât de mult folosit de Sfinții Părinți, înseamnă înțelegere și experiență în același timp, sau trăire în ambianța unei prezențe spirituale și aflarea unui sens al ei. Înțelegi o persoană când trăiești în ambianța ei, când îți devine interioară și tu îi devii interior [Părintele Stăniloae a lansat sintagma *interioritate reciprocă*, subls.ns.]. E ca o «pipăire» spirituală a vieții spirituale a celuilalt, a stărilor sau intențiilor lui, a specificului lui sufletesc, concomitent cu o înțelegere a lui. Unii au această simțire înțelegătoare mai mult, alții mai puțin, alții aproape deloc. Cei din urmă fac impresia unor orbi spirituali, asemenea unora care sunt lipsiți de simțul gustului, al mirosului, al auzului. Ei fac impresia unor spirite tocite, tâmpite. De obicei, cei ce au simțire înțelegătoare ascuțită pentru semenii, o au și pentru prezența tainică a lui Dumnezeu... Această simțire înțelegătoare a

⁵³ †ANTONIE MĂRTURISITORUL, *Calea rugăciunii lăuntrice...*, pp. 111, 114-115.

⁵⁴ 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. 242-244.

prezenței tainice și spirituale (duhovnicești) a lui Dumnezeu și a semenilor are caracterul unei iluminări. E o iluminare produsă de Duhul Sfânt...”⁵⁵.

Concluzii

În urma celor spuse în acest material, cred că putem trage câteva concluzii privitoare la problema înțelegerii în general și la problema înțelegerii Sfințelor Scripturi în special:

– În prezentarea acestui material am pornit de la ipoteza că teologia niptică, deoarece este reprezentativă și recapitulativă pentru Răsăritul Ortodox, ne poate oferi premisele fundamentale pentru elaborarea unei ermeneutici biblice ortodoxe, a unei ermeneutici care să reprezinte teologia și viața Bisericii Ortodoxe.

– Tradiția niptică susține, prin teologia și mărturia acesteia, posibilitatea experienței de către om a celor dumnezeiești și, în consecință, proclamă ferm adevărul că experiența nemijlocită a dumnezeirii este calea celei mai avansate cunoașteri și înțelegeri a lui Dumnezeu și a celor dumnezeiești. Părinții niptici ne transmit mărturiile lor privitoare la experiența celor dumnezeiești și confirmă faptul că această experiență devine sursa celei mai avansate cunoașteri teologice.

– În teologia niptică se afirmă clar distincția între cuvintele Sfintei Scripturi și realitatea la care trimit acestea. Părinții niptici ne vorbesc, pe baza propriei lor experiențe, despre „adevărată realitate ființială ce se ascunde îndărătul fiecărui cuvânt al Sfintei Scripturi”. Se confirmă astfel principiul patristic general, conform căruia adevărul nu este în cuvinte, ci în lucruri. În această situație, experiența lucrurilor (*experientia rerum*) este o premisă gnoseologică și ermeneutică absolut necesară.

– În ceea ce privește înțelegerea Sfințelor Scripturi, Părinții niptici vorbesc despre faptul că cel care a beneficiat de binecuvântarea întâlnirii cu Dumnezeu „primește odată cu aceasta și înțelegerea dumnezeieștilor arătări descrise în Vechiul și Noul Legământ (Testament)”. În acest fel, Sfânta Scriptură confirmă experiența Părinților niptici, iar experiența acestora descoperă adâncimea înțeleșurilor cuvintelor Sfintei Scripturi. La rândul ei, experiența niptică confirmă corecta înțelegere a discursului biblic.

– Părinții niptici afirmă în cunoștință de cauză că omul nu-și este suficient siesi – oricât de mult ar potența capacitățile sale naturale – pentru a înțelege cu mintea sa cele dumnezeiești. Experiența întâlnirii omului cu Dumnezeu, a cercetării omului de către Dumnezeu, echivalează cu faptul împărtășirii omului de Duhul lui Dumnezeu. Prezența și lucrarea harului dumnezeiesc îi deschid omului posibilitatea înțelegerii și a cunoașterii lui Dumnezeu.

⁵⁵ CALIST PATRIARHUL, „Capete despre rugăciune”, pp. 249-250.

– Calea care duce la experiența celor dumnezeiești este tocmai lupta ascetică pentru despățimire (accentuată în mod deosebit de Răsăritul Ortodox), care îl ajută pe om să atingă starea de trezvie sau de înviere a sufletului.

– Cercetarea științifică poate conduce numai la cunoașterea unor aspecte și detalii exterioare, dar în niciun caz la esența lucrurilor, acest lucru fiind valabil și în cazul Sfințelor Scripturi.

– Șansa celor care nu ajung la experiența nemijlocită a celor dumnezeiești, prin Duhul Sfânt, este „de a se încredința predaniei și învățaturii Bisericii și de a nu îndrăzni să vorbească de la sine”.

Summary: The neptic experience as a hermeneutical landmark

The premise of this paper is the difference between the Eastern Orthodox and the Western way of perceiving the experience of God. This spiritual starting point has a strong connection with the Orthodox biblical hermeneutics, which, according to Father C. Coman, allows the Orthodox theologian to have a direct experience and relation with God. The peak of experiencing God is the *neptic experience*, as Father C. Coman posits, following the Fathers of the Church: „the neptic experience of God is the highest level in the sensible experience of the divine by man, as the Church Fathers unanimously confess”. This paper also emphasizes the urgent and imperative need of defining an Orthodox biblical hermeneutics that can provide and determine specific methods of interpretation. The originality of this conception lies in the special character of what the author indicates as paths towards an Orthodox hermeneutics. Although one might expect a structured list of principles that are interconnected, as reference source to be consulted before any exegesis or hermeneutic exercise, this study offers a different perspective on what a profound and Orthodox hermeneutics might look like. Of course we are acquainted with Father J. Breck's list of principles for Orthodox exegesis. Father C. Coman does not neglect or invalidate them. On the contrary, his study corroborates the eight exegetical principles listed by Father J. Breck. Just as the most important commandment of both the Old and the New Testament was not a moral prescription but one that aimed to transcend the natural limits, Father C. Coman claims that the Orthodox biblical hermeneutics must reach beyond the limits of criticism or doctrine, it must start from experience and end with deification. This study is structured by the author in five chapters: 1) What I understand by *neptic experience* and why I employed this concept; 2) What is a hermeneutical landmark?; 3) The neptic experience – a hermeneutical landmark; 4) Experience – a gnoseological and hermeneutical fundamental category; 5) The distinction between created and uncreated and the communion of the created with the uncreated; 6) Eucharistic eschatology and neptic eschatology. The term *neptic* designates a state of perpetual spiritual watchfulness, which is not just a passive state of mind, but rather a „sober-minded vigilance”. It is a cleansing act that aims to purify one's mind from sinful desires of flesh and brings about the true knowledge of God. Watchfulness is gnoseologically relevant as Philotheus the Sinaite and Hesychius the Monk affirm. The term *neptic* becomes thus „a generic designation for the entire Eastern spirituality and tradition”. Father C. Coman stresses the fact that in the New Testament there is such usage of this concept, and by this usage the Orthodox theology and spirituality developed the concept

of *watchfulness* as it can be found in the Church Fathers' writings. The hermeneutical landmark has a profound meaning for the entire Theology, if we take in consideration the impact of a hermeneutical principle such as *Sola Scriptura*. This study aims as well to establish a counter principle to *Sola Scriptura*. Father C. Coman, following the Greek Orthodox Theological School, puts forward these hermeneutical principles: Eucharistic community (communion experience) and universal history. By Eucharistic community we understand the entity that encapsulates, recapitulates and re-enacts in a liturgical dimension the history and the facts of the *Bible*, while the universal history principle represents the organic continuity of *Bible's* tradition. Father C. Coman sums up: „it is rather absurd to dissociate the *Bible* from history and should this happen, even at the personal level and as hermeneutic principle (*Sola Scriptura*), we could never agree with it”. The neptic experience is by far the most profound and loftiest level of experiencing the divine, which can be accessible to man. Father S. Saharov notes that: „the closest communion with the divine that we can reach is only due to our enlightenment by the Uncreated Light”. He also speaks plainly about the importance of experiencing God in every Christian's life, offering his own spiritual experience as example: „Before I was looked upon by God, when I was reading the Holy Gospel and Apostles' Epistles, I could not grasp the deep meaning behind the words of the *Holy Scripture*. I learned by my own experience, my own life that outside a direct and intense experience of the divine, ...the mere intellectual information does not lead to the real purpose of our faith...”. Father C. Coman enumerates a few key aspects for building a genuinely Orthodox biblical hermeneutics: 1) The clear distinction that Father Sophronius operates between the words of the *Holy Bible* and the existential reality and meaning these words convey; 2) Without a direct experience which comes only from God, and which we receive in gift, the human person cannot understand the deep existential meaning the words of the *Bible* speak of; 3) The *Holy Scripture* validates one's personal spiritual experience and points to it; 4) The one who reaches the blessed neptic encounter of God, also receives, in gift from Him, the deep understanding of the divine realities and truths described both in the Old and the New Testament. These key points to an Orthodox biblical hermeneutics can be summed up in the following thesis: there is no knowledge of God or of the *Scriptures*, without the experience of the object of knowledge. There is no knowledge without experience, without encounter. Therefore, we can affirm that a genuine Orthodox biblical hermeneutics has to be founded on the personal experience of God. A very important contribution to this idea is brought by St John Chrysostom. In his writings there are over 2,000 occurrences of the term *πείρα*, which means experience, most of them having gnoseological and hermeneutical relevance. There is an important remark we have to note, regarding the distinction between the truth itself and its expression. „Truth is not to be found in words, but in things”, the Church Fathers state. The way of experiencing God in the Orthodox Church has been for a long time a controversial subject. The answer to this deep meaningful question has been given by St Gregory Palamas who, based on the unanimous patristic tradition prior to him, emphasized the distinction between the Divine nature or essence, and the uncreated divine energies. The communion of man with God – who is uncreated and the Creator of all – is due to the divine uncreated energies, because no man can experience or know God's nature or essence. In order for the human person to have any knowledge about the Uncreated God, man has to reach the state of *theosis*. Therefore, we cannot speak about the knowledge of God apart from the concept of *theosis*. Dogmatic Theology points out that the Holy Liturgy offers the

most elevated and substantial foretasting of the eternal life. Here, Father C. Coman seeks to strike a balance between Eucharistic eschatology and neptic eschatology. These two categories of spiritual life correspond to the sacramental dimension of spiritual life and the charismatic dimension of the Church Life, represented by the anchorites and the neptic Fathers. There has always been a tension between these two, but this tension was always aimed at reaching *theosis*. Moreover, the tension Father C. Coman speaks about is not perceived only in what spiritual experience is concerned. Spiritual experience, or neptic experience has had an important influence regarding the correct interpretation of the *Holy Scripture*. As Father C. Coman states, the liturgical and spiritual life of the Orthodox Church gravitate around the presence of Jesus Christ the Saviour and His presence lies in both sacraments and words, respectively the *Holy Bible*. In order to prove the effectiveness of this method, the author addresses the more difficult or controversial episodes of the *Holy Scripture*. These episodes he mentions in his study are the ones which have raised numerous questions, both to believers and ordinary readership, and to the most refined and educated scholars and theologians. In most cases, in the effort of solving this kind of difficult questions, theologians have often provided different and even contradictory explanations. On the contrary, the Fathers of the Church who are illustrative for the neptic principle of Orthodox exegesis, offer solutions that are complementary, not contradictory. Inspired and guided by the work and agency of the Holy Ghost, they managed to supply deep spiritual exegesis to even the most difficult verses in the *Bible*. Their writings expressed the need to experience God before venturing to put forth explanations and suppositions. These categories are not mutually exclusive. Father C. Coman also deems this aspect to be empowering and fruitful for a genuine Orthodox hermeneutics. The Eucharistic experience and all of the Church's sacraments are absolutely necessary for what being a Christian involves. Also, the *neptic experience* provides the Orthodox Christian with a higher level of participation in the Church's sacramental life, and in Eucharistic communion. Thus, while the Eucharistic eschatology creates the sacramental and institutional context of Christian life, the neptic eschatology marks the personal and charismatic aspect of the Christian life. Father C. Coman suggests that the necessity of spiritual experience in the Orthodox hermeneutics stems from the precedence that tradition has over the *Holy Scripture*, respectively the precedence of history over writings. This precedence is chronological and can be considered the source of the *Holy Scripture* both of the Old and New Testament. Therefore, Father C. Coman quotes St John Chrysostom: „We should not have needed the help of the *Holy Scriptures*, instead we should have led such a pure life that the Holy Ghost would replace the *Holy Scriptures* for our souls [...] God did not speak with Noah through letters or scriptures, nor with Abraham or his descendants, nor with Job or Moses, instead He spoke to them face to face for their soul was pure. Nevertheless, when the entire people sinned, then the writings, the *Scriptures* were needed”. The dynamic character of the *Holy Scripture* is not being reduced to „solving a quiz”; instead it is the quest for understanding the realities that the words speak of. In contrast to the Orthodox hermeneutics, Father C. Coman considers that the Western biblical interpretative school, by using the *Sola Scriptura* principle, narrowed the profound meaning of its message: „*Sola Scriptura* is the obvious counter-effect of the scholastic, speculative theology, in brief a way to imprison the truth inside words. The Protestant Churches primarily used *Sola Scriptura* as a means to react against the „the abuse of speculative theology” which strived to develop an artificial theoretic system based on the natural and supernatural revelation. Father C. Coman's

efforts are aimed at correcting the shortcomings of the previous Romanian biblical hermeneutical systems, which, in his opinion, are influenced by the Western scholastic system. This type of biblical hermeneutics sets as its main goal: „the transcending of any distance that separates the readers of different periods of time from the biblical times”. The genuine hermeneutics of the Orthodox Church has always strived to bring to the present times the redemptive events described in the *Holy Scripture*, based on the divine character of the *Bible*. Moreover, the goal of the any Orthodox hermeneutics should not be to supply information about past events, but to offer the spiritual guidance that culminates in *theosis*. Father C. Coman points out that one of the faults of Dogmatic Theology of the last century is the exclusive focus on Eucharistic eschatology, which he balances by using the *neptic eschatology* term, in order to regain the soteriological importance of the human person: „We have to agree that beyond the exclusiveness that defines the past century’s Dogmatic Theology, considering the Eucharistic eschatology as the only way of foretasting eternal life even in this world, there is a tendency to ignore the human person and its direct communion with God”.

Pr. Ioan CHIRILĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca

ERMENEUTICA BIBLICĂ DIN PERSPECTIVĂ RĂSĂRI- TEAN-ORTODOXĂ

Keywords: *communication, updating, kenosis, patristic heritage, hermeneutical principles.*

Abstract

The present paper aims to emphasize the dynamic way in which the hermeneutical principles are defined and applied. The directions of this study are manifold and generous when we consider the variety of sources it uses in order to support the Orthodox perspective in a religious dialogue. The patristic references of this paper makes it necessary for any exegete to use the patristic literature in his endeavour. The topicality of exegesis resides in the epektasic dimension a text provides. In order to avoid ignorance of the importance of patristic literature for exegesis, one must have a balanced and consistent use of it. Therefore, hermeneutical principles evince an adaptive character, being totally opposed to any fundamentalism. In the end, the present study represents a conceptual update that regards the hermeneutic perspective. The theological disciplines are nowadays faced with the imperative to identify themselves with Pastoral Theology, which seems to have been neglected in the attempt to create academic entities in a world that does not seem to be faced with an academic dilemma.

Chestiunea ermeneuticii

Dezbaterea subiectului dedicat ermeneuticii ortodoxe convine dinamicii care o caracterizează, luând amploare în a doua jumătate a mileniului trecut. Au fost multe dezbateri în jurul acestui subiect, în deosebi în sec. al XX-lea, când s-au fixat și s-au exprimat, fie de către teologi, fie de către conducătorii Bisericii, reperele, principiile și normele fundamentale care trebuie să stea la baza unui act de interpretare a textului scripturistic. În acest sens, în a doua jumătate a veacului amintit, au fost elaborate efectiv documente privitoare la principiile ermeneuticii, și ne referim aici, bineînțeles, la documentul Bisericii Catolice privitor la interpretarea textului Scripturii, dar și la scrierile lui P. Ricoeur¹ și H.G. Gadamer², două mari nume din zona ermeneuticii. În viziu-

¹ P. Ricoeur consideră că omului contemporan i se oferă două moduri de citi: „Putem, prin lectură, să prelungim și să consolidăm suspendarea care afectează referința textului la ambi-anța unei lumi și la audiența subiecților vorbitori; aceasta este atitudinea explicativă. Dar putem și să suprimăm această suspendare și să desăvârșim textul ca rostire actuală. Tocmai această a doua atitudine este adevărata destinație a lecturii, căci ea este aceea care dezvăluie

nea acestuia din urmă, ermeneutica este harta înțelegerii modului în care trebuie să interpretezi și să găsești structura logică sau *de verbum*³. Un demers asemănător a fost făcut și filosoful francez J. Derrida care, prin deconstructivismul său⁴ (criticat de mulți), nu face altceva decât să caute *structura logos-ică*. Prin urmare, este ușor să înțelegem ce înseamnă, efectiv, această *acțiune a definirii unei ermeneutici*, fiindcă prin intermediul ei se încearcă stabilirea unui set de reguli, de principii, de norme, care să stea la baza unui act de interpretare, de exegeză.

Adeseori, ortodocșii sunt învinuiți că nu au principii ermeneutice și că interpretează totul dogmatic, făcând din ceea ce trebuia să fie prima, o structură ancilară gândirii dogmatice. Aceste acuzații sunt neîntemeiate, pentru că de vom avea bunăvoința de a coborî în străfundul istoric și de a intra în zona patristică, vom observa că de timpuriu se creează elementele necesare identificării tipologiilor, iar după aceea sunt expuse principiile de punere în exercițiul interpretativ al relației *tip – antitip*. Chiar dacă formularea principiilor ermeneutice a fost făcută cu dificultate și, implicit, cu greutatea inerente, acestea au existat și au rămas ca niște repere efective de interpretare a textului scripturistic. În vederea unei argumentări pertinente, vom face referire la *tratatele de isagogie* care au apărut în țara noastră începând din a doua jumătate a sec. al XIX-lea, până chiar mai bine de jumătatea sec. al XX-lea. Toate acestea prezentau, pe lângă conținutul lor isagogic, și câteva *reguli de interpretare a textului scripturistic*, fără a pune accentul îndeosebi pe această latură. Este adevărat că în aceste tratate s-a evidențiat oarecum, abordarea și sistematizarea întregii învățăături care se degajă dintr-un text scripturistic, mai mult din perspectivă sistematică, dogmatică, dar aceasta nu înseamnă că elementele de ermeneutică erau inexistente. Se pare că locul unei exegeze analitice istorico-filologice și al întrebărilor privitoare la înțelesul primar, așa cum remarca P. Dragutinović,

adevărată natură a suspendării care intercepează mișcarea textului către semnificație” (Paul RICOEUR, *Eseuri de hermeneutică*, trad. de Vasile Tonoiu, Humanitas, București, 1995, pp. 124-125).

² În viziunea lui H.G. Gadamer, ermeneutica, în sens teologic, înseamnă arta interpretării corecte a Sfintei Scripturi, „artă care, străveche în sine, deja din epoca patristică a dobândit o conștiință metodologică, mai ales prin intermediul lucrării lui Augustin *De doctrina christiana*. Sarcina unei dogmatici creștine a fost determinată de tensiunea dintre istoria deosebită a poporului evreu, așa cum o interpretează, din perspectiva istoriei mântuirii, Vechiul Testament și propovăduirea universalistă a lui Iisus din Noul Testament” (Hans G. GADAMER, *Adevăr și metodă*, trad. de Gabriel Cercel et alii, Teora, București, 2001, p. 434).

³ H.G. GADAMER, *Adevăr și metodă*, p. 288.

⁴ Jacques DERRIDA, *Dissemination*, transl. by Barbara Johnson, University of Chicago Press, Chicago, 1981. Vezi și: John SALLIS (ed.), *Deconstruction and Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1987.

„majoritatea bibliștilor ortodocși preferă o abordare dogmatică, aplicând perspectivele teologice la textele scripturistice, perspective care sunt cu certitudine anterioare Scripturii. Această abordare dogmatică nu apare doar în cazul unui biblist ortodox, și această abordare, în anumite condiții, are un loc legitim în hermeneutica biblică”⁵.

De asemenea, este necesar să înțelegem că în perioada patristică, pe care noi ortodocși o considerăm normativă pentru interpretarea scripturistă, caracteristice pentru studiul biblic erau *scoliile, comentariile și omiliile*. Privitor la acestea din urmă, se afirmă că omiliile Părinților (de pildă, cele ale Sf. Ioan Gură de Aur sau ale Sf. Vasile cel Mare) sunt doar niște *expuneri cu caracter omiletic* care nu au multe în comun cu interpretarea scripturistă efectivă. Este necesar să înțelegem de la bun început că aceste cuvântări care aveau un *caracter catehetic evident*, își păstrau specificul școlii interpretative de unde aceștia proveneau, fie că ne referim la școala alexandrină sau antiohiană, fie la cea capadociană.

Având ca reper finalitatea demersului lor interpretativ, se impune să facem o evaluare corectă a modului în care este necesar să conturăm și, totodată, să promovăm astăzi în școlile noastre de teologie, *principiile de interpretare ale Sfintei Scripturi*⁶. Chiar dacă învățământul nostru teologic este de nivel universitar, scopul acestuia nu este acela de a pregăti cercetători. Școlile teologice pregătesc oameni care vin să răspundă unei misiuni concrete pe care trebuie să o desfășoare Biserica noastră. Deci, din punctul acesta de vedere, va exista tot timpul un decalaj între noi și universitățile apusene, un decalaj pe care nu vom putea să-l reducem, pentru că, *coloana vertebrală într-o școală de teologie este Teologia Pastorală*, iar teologia pastorală nu este destinată cercetării academice, ci cercetării sinelui. Și atunci, este necesar ca de la bun început să remarcăm și să facem această distincție, pentru a înțelege unde și cum trebuie să facem cercetare, fără a produce în vreun fel lezări credinței. De aceea, nu putem face abstracție de *finalitatea demersului interpretativ*, doar de dragul conformării noastre, fie la *lahmanieni*, fie la *bederieni*⁷, pentru că sunt două direcții de cercetare care pleacă sau au în centru textul sfânt, ca produs literar, nu ca altceva. Așadar, trebuie să fim conștienți de faptul că, în calitate de profesori de teologie biblică, noi pregătim interpreți ai Sfintei Scripturi din perspectivă misi-

⁵ Predrag DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis? Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies”, în: *Ortodoksia*, 55 (2015), p. 21.

⁶ Societatea Bibliștilor Ortodocși Români nu are ca obiectiv doar cercetarea. Ne întâlnim anual și pentru a vedea cum putem să creăm o *coerență de mărturisire*, coerența efectivă a mărturisirii, cum putem să determinăm ca, în școlile din care noi facem parte, să se realizeze un studiu biblic, trăirea efectivă a cuvântului Scripturii, în așa fel încât tinerii să ajungă să fie slujitori devotați și capabili să mărturisească învățătura noastră de credință.

⁷ Pr. Ioan CHRILĂ, „Structura literară eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macrostructurală”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, 58 (2013) 2, p. 14.

onar-pastorală și, din acest considerent, tot ceea ce noi am asumat până acum în cercetarea biblică trebuie să fie acomodat la acest specific.

Totodată, dacă analizăm perioada în care Părinții Bisericii au alcătuit *scolii, comentarii și omilii*, și o vom raporta la dezvoltarea ermeneuticii, vom observa că un regres vizibil în interpretarea Sfintei Scripturi s-a înregistrat atunci când a apărut *criticismul retoric*⁸. De ce? Pentru că în momentul în care acesta a apărut, au fost puse tot felul de întrebări, care, din punctul nostru de vedere, lezează, mai întâi, *configurarea proprie a autorității în Biserica Ortodoxă*, autoritatea efectivă a credinței⁹, iar apoi *corpul unitar al Scripturii*, prin fragmentări și partiționări efective. Lucrând în proiectul de diortosire a ediției jubiliare a Bibliei realizate de Mitropolitul Bartolomeu al Clujului, am avut la dispoziție textul electronic și am anulat împărțirea pe capitole și versete. În acest fel am sesizat cu ușurință *unitatea internă și efectivă a textului* care apărea cu totul altfel decât atunci când existau împărțite în capitole și versete. Logica efectiv internă a textului parcă are o altă curgere și o altă construcție¹⁰. Am dat numai exemplul acesta, ca să vedem,

⁸ P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 12. Înainte de criticismul retoric, a mai existat un regres în interpretarea scripturistă, după Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, deoarece prin can. 19 erau descurajate interpretările autonome sau creative ale textelor scripturistice: «Se cuvine ca înainte-stătătorii Bisericii să învețe în fiecare zi și cu deosebire în duminici, întregul cler și popor, cuvintele dreptei credințe, culegând din Scriptura dumnezeiască înțelesurile și judecățile adevărurilor și să nu treacă (depășească) hotarele cele ce și sunt puse, sau predania de Dumnezeu purtătorilor Părinți. Dar și dacă s-ar dezbate vreun cuvânt din Scriptură, pe acesta să nu-l tâlcuiască (interpreteze) altfel decât au arătat (expus) luminătorii și dascălii Bisericii prin scrierile lor proprii și mai vărtos întru acestea să se mulțumească, decât alcătuiind cuvântări proprii, ca nu cumva să ajungă (în situația) ca fiind neiscușiți (nedestoinici) pentru aceasta, să se abată de la ceea ce se cuvine (adică să greșească). Pentru că popoarele prin învățatura pomeniților Părinți au ajuns la cunoștința celor vrednice și de dorit, precum și a celor nefolositoare și de lepădat, să-și potrivească viața spre mai bine și să nu fie cuprinși de patima neștiinței, ci luând aminte la învățătură, se feresc pe ei ca să nu pătească ceva rău și, de frica pedepselor care au să vie, își lucrează loruși mântuirea». După acest Sinod, a apărut un nou mod de interpretare a Scripturii: *catenele, care erau compilații ale interpretărilor patristice la textele scripturistice*. Vezi: Ulrich Lutz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht”, în: James D.G. DUNN (ed.), *Auslegung der Bibel in Orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentelr/innen-Symposiums von Neamt vom 4-11. September 1998*, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 130, Mohr Siebeck, Tübingen, 2000, p. 42. Vezi și Savvas AGOURIDES, „The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research”, în: J.D.G. DUNN (eds.), *Auslegung der Bibel in Orthodoxer und westlicher Perspektive...*, p. 141.

⁹ „Din perspectiva unei abordări dogmatice, majoritatea rezultatelor criticismului istoric sunt suspecte, false, și periculoase pentru credință. Într-adevăr, unele rezultate ale criticismului istoric sunt fără dubii problematice, mai ales când interpreții implicați insistă pe *corectitudinea sau acuratețea lor*” (P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 22).

¹⁰ Avem la dispoziție un studiu făcut într-o universitate din mediul iudaic care are orientare religioasă (Beerșeba), cercetare aplicată pentru dovedirea paternității mozaice a Pentateuhului.

că noi, ar trebui să încercăm, nu să ne întoarcem în chip automat, la expresia de la Congresul din Atena (1936), „înapoi la Părinți”¹¹, ci eventual să încercăm să dobândim *mintea Părinților*¹². De fiecare dată când am auzit această expresie, mi-am adus aminte de mintea sau înțelegerea lui Hristos, la care se ajunge prin mintea Părinților¹³.

În zilele noastre, exegeza patristică este un factor inevitabil din cadrul istoriei interpretării și a istoriei efectelor¹⁴. Se poate observa tendința clară de a oferi moștenirii patristice rolul de *mediator între textele biblice și interpretul ortodox contemporan*¹⁵, dar nu în sensul că unul sau altul dintre Sfinții Părinți interpretează textul scripturistic pentru noi, pentru veacul de acum, ci din interpretarea patristică se decantează efectiv *paradigma*, modul, modelul de interpretare, care poate fi aplicat la ziua de astăzi¹⁶. În contextul

Și sunt argumente de la început, din vremea lui Iosua, din descoperirile arheologice, din toată literatura talmudică, până în sec. al XX-lea. Deci, există această preocupare constantă de a reveni în domeniul unității Scripturii care a fost fragmentată.

¹¹ Părintele Al. Schmemmann oferă acestei expresii o aplicabilitate liturgică, euharistică: „Să ne întoarcem la Scriptură, să ne întoarcem la Părinți... Aceasta înseamnă, înainte de toate, întoarcerea la Biserică prin Euharistie și la Euharistie prin Biserică. La aceasta suntem chemați să fim martori în timpul nostru și să o exprimăm printr-un limbaj actualizat. Pentru că, așa cum spunea Sfântul Irineu, «chiar dacă limbile din lume sunt diferite, puterea tradiției este una și aceeași» (*Împotriva ereziilor* I, 10, 2)” (Alexander SCHMEMMANN, „Theology and Eucharist”, în: *St Vladimir's Seminary Quarterly*, 5 [1961] 4, p. 23).

¹² G. Florovsky, probabil cel mai important teolog ortodox al sec. al XX-lea, a ridicat problema realizării unei sinteze neopatristice în 1936. Vezi: Georges FLOROVSKY, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church”, în: *Aspects of Church History*, coll. Collected Works of Georges Florovsky 4, Nordland Publishing Company, Belmont, 1975, pp. 22-25. Provocarea sa a fost un punct de pornire pentru trecerea de la un tradiționalism rigid, la o teologie mult mai creativă în concordanță cu realitățile moderne. Ceea ce trebuia, în concepția lui G. Florovsky, era asumarea / urmarea „cugetului” (φρόνημα) Sfinților Părinți, mai degrabă decât citarea lor servilă. „Mintea” Sfinților Părinți era pentru el o integrare a spiritualității și culturii lor științifice, ancorate în plinătatea Evangheliei și în viața Bisericii, permițând în același timp autocritica și creativitatea. Un model în acest sens este Sf. Simeon Noul Teolog. Vezi: Theodore STYLIANOPOULOS, „Holy Scripture, Interpretation, and Spiritual Cognition in St Simeon the New Theologian”, în: S.T. KIMBROUGH JR. (ed.), *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2005, pp. 55-71.

¹³ Bibliștii ortodocși au dorința de a rămâne fideli, chiar și din punct de vedere terminologic, autorităților din trecut. Vezi: Georges FLOROVSKY, „The Lost Scriptural Mind”, în: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, coll. Collected Works of Georges Florovsky 1, Nordland Publishing Company, Belmont, 1972, p. 11.

¹⁴ Ulrich LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn, 2014, pp. 360-361. G. Florovsky afirma că „întreaga tradiție a Ortodoxiei a fost dintotdeauna patristică” (G. FLOROVSKY, „Patristic Theology...”, p. 22).

¹⁵ Χρήστος ΓΙΑΝΝΑΡΑΣ, *Ορθοδοξία και Δύση στην νεότερη Ελλάδα*, Δόμος, Αθήνα, 1992, p. 69.

¹⁶ Scrierile Părinților trebuie interpretate ținând cont de contextele istorice și de nevoile ecleziale. P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 13. O abordare asemănătoare

actual încă nu este clar cum ar trebui să ne raportăm la Sfânta Scriptură în încercarea de a face legătura dintre teologia ortodoxă contemporană și modul de teologhisire al Sfinților Părinți ai Antichității târzii¹⁷. Din dorința de a expune poziția proprie față de ermeneutica scripturistică, unii ortodocși, precum S. Agouridis au combinat *metoda analitică* specifică științei cu *metoda sintetică și organică* a Părinților, pentru a-și defini propriul cadru al erminiei utilizate¹⁸. Totodată, să avem în vedere faptul că acest *concept de sinteză neo-patristică* (promovat de teologii ruși care au emigrat în Vest, în a doua parte a sec. al XX-lea) a devenit simbolul Ortodoxiei în contextul unei lumi globalizate a confesiunilor creștine care erau în căutarea unei punți de stabilire a contactului dintre ele¹⁹.

Însă, complexitatea, în adevăratul sens al cuvântului, începe în momentul în care ar trebui să facem următorul pas, pe care îl găsim tot în epoca patristică, și anume *să dialogăm cu filosofia timpului*. Aici este problema, pentru că, noi, de obicei, în ceea ce s-a dezvoltat până acum, mergem mai mult într-o *zonă a existențialismului*, iar pe celelalte le ocolim. Pe acest considerent, este nevoie de o formare specială (atât a misionarului ortodox, cât și a biblistului ortodox) și de o rămânere în câmpul (pe terenul) fidelității. Iar dacă vorbim de fidelitate, amintim poziția lui Th. Stylianopoulos²⁰ care spunea că ar trebui să existe mai multe elemente de fidelitate, și anume: 1) fidelitate față de mărturisirea Sfintei Scripturi (în calitatea sa de cuvânt al lui Dumnezeu)²¹ și 2) fidelitate față de tradiția veche a Bisericii, nu ca un depo-

are și mitropolitul Ilarion Alfejev care subliniază că: „Exegeza ortodoxă actuală este obligată ia în considerare și să evalueze spectrul larg al operelor patristice axate pe Scriptură și să recunoască și să respecte cu fermitate dimensiunea culturală, istorică și spirituală a acestora” († Ilarion ALFEYEV, „The Patristic Heritage and Modernity”, în: *The Ecumenical Review*, 54 [2002], p. 98). Vezi și: Kondothra M. GEORGE, „An Oriental Orthodox Approach to Hermeneutics”, în: *Indian Journal of Theology*, 31 (1982), p. 208 („Tradiția nu este o simplă colecție de evenimente, texte sau memorii, ci este acea curgere vitală care leagă deplin trecutul de prezent. Nu este o memorie simplă, ci o memorie interpretativă creativă”).

¹⁷ George FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția: Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005, p. 46. Vezi și Savvas AGOURIDES, „Biblical Studies in Orthodox Theology”, în: *The Greek Orthodox Theological Review*, 17 (1972), p. 51. În loc să lucreze direct pe text, interpretul ortodox se rezumă la descrierea interpretării și a efectelor textului din prisma Părinților. „Se pare că această metodă este o consecință a neacceptării criticismului istoric, care mai întâi are în vedere contextul istoric al expresiilor teologice, făcând o diferență între un posibil înțeles original și mai multe receptări ale acestui înțeles în circumstanțe și contexte istorice diferite” (P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 13).

¹⁸ S. AGOURIDES, „Biblical Studies in Orthodox Theology”, p. 57.

¹⁹ P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 10.

²⁰ Theodore STYLIANOPOULOS, „Perspectives in Orthodox Biblical Interpretation”, în: *Greek Orthodox Theological Review*, 47 (2002) 1-4, pp. 327-338.

²¹ Să fim conștienți că aici intră și inspirația, revelația, canonicitatea și absolut toate aspectele acestea.

zit, nu ca un fapt ce trebuie repetat și citat într-o perspectivă magică, în genul: *rostește citatul și lasă-l să lucreze*. Parcurgând documentele *Simpoziului Est-Vest al specialiștilor în Noul Testament*, de la Neamț (4-11 sept. 1998), am remarcat în comunicarea profesorului S. Agouridis de la Atena mențiunea că îndrumătorul lui de doctorat îi sugera să pună în lucrare cât mai multe texte patristice, ca să fie acolo... Nu în sensul acesta trebuie să gândim *fidelitatea față de tradiție*, fiindcă nu ne raportăm la un tezaur magic. Când vorbim despre tradiție, vorbim despre ceva viu care asigură o *relație de continuitate perpetuă*. Cu alte cuvinte, ceea ce mărturisim noi și ceea ce au mărturisit Părinții trebuie să fie în unitate și în continuitate.

După aceea Th. Stylianopoulos solicită fidelitate stăruitoare, cu discernământ, față de abordarea critică, care este specifică rațiunii umane cu care am fost înzestrați de Dumnezeu prin actul creației. Și nu în ultimul rând, este necesar să avem fidelitate față de Duhul Sfânt²². Ermeneutica teologică este caracterizată de adevăr, prin călăuzirea și inspirația Duhului Sfânt. Interpretul, consideră K.M. George

„are nevoie de Duhul creator pentru a fi călăuzit spre înțelegeri noi și de un nivel superior. O interpretare teologică autentică este, potrivit cuvintelor Sf. Grigorie Teologul, «o oferire de aripi Duhului». Deschiderea transparentă și libertatea eterică în interpretare și înțelegere vine atunci când ne lăsăm purtați de aripile creative ale Duhului: «Îmi deschid gura și inspir Duhul, și mă dăruiesc în totalitate Duhului, acțiunile mele și discursul, șederea mea și tăcerea; Îl las doar pe El să mă ghideze și să-mi miște atât mâinile și duhul, cât și limba... Sunt un instrument al lui Dumnezeu, un instrument rațional (λογικόν ὄργανον), un instrument acordat și atins de acel artist desăvârșit, Duhul» (*De oratione* 12, 1)²³.

Pentru a explica această ultimă exigență, propunem o scurtă digresiune. La realizarea acestui studiu, am încercat să urmărim dezvoltarea studiilor biblice în trei arealuri: grecesc, românesc și rusesc. Am întâmpinat probleme serioase când am vrut să completăm și cu celelalte țări ortodoxe, Serbia și Bulgaria. Am renunțat din rațiuni ce țin de timpul limitat de pregătire. În spațiul rusesc, profesorul Al. Negrov²⁴, având preocupări ermeneutice, a rea-

²² „Sarcina exegetului nu este să spargă cercul hermeneutic, ci să-l păstreze intact. Aceasta se poate realiza doar luând în considerare rezultatul exegezei și păstrând numai aspectele conforme cu gândirea sau spiritul Bisericii, exprimate în acele învățături pe care Biserica însăși le consideră autoritare și, prin urmare, *adevărâte*. Acceptarea unor asemenea proceduri solicită un nou salt în credință: credința că efortul nostru exegetic, precum orice autentică interpretare biblică, este inspirat și călăuzit de Duhul Adevărului” (Pr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. de Ioana Tămăian, Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 62).

²³ K.M. GEORGE, „An Oriental Orthodox Approach to Hermeneutics”, p. 211.

²⁴ Alexander NEGROV, *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective*, coll. Beiträge zur historischen Theologie 130, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

lizat o cercetare asupra modului în care a fost receptată, începând cu sec. al XV-lea, maniera de interpretarea a textului sfânt. Un rol semnificativ între regulile / repera ermeneutice rusești era deținut de *rugăciunea specială de invocare a Duhului Sfânt*²⁵. Dacă vom cerceta lucrările lui G. Florovsky, vom găsi același lucru. Dacă ne uităm la S. Bulgakov, la principiile ermeneutice pe care el le-a fixat pe când era la Paris, vom găsi aceeași perspectivă. Prin urmare, atunci când dorim să stabilim anumite *repere fundamentale pentru interpretarea textului scripturistic*, trebuie să rămânem în cadrul eclezial, așa cum sugerează părintele J. Breck:

„Biserica este spațiul potrivit pentru interpretarea, vestirea și celebrarea liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu. Exegeza este o funcție a preaslăvirii, mărturie a comuniunii de credință. Deși interpretarea personală a Scripturii este binevenită și este încurajată, ea își pierde dreptul la autoritate dacă se rupe de legătura cu Trupul eclezial și cu Tradiția Bisericii. Aceasta nu înseamnă că deducțiile exegetului sunt determinate de învățatura doctrinară a Bisericii. La urma urmei, aceste învățături sunt ele însele rodul exegezei patristice. Totuși, exegeții ortodocși susțin necesitatea absolută de a-și subscrie reflecțiile la gândirea Bisericii. Aceasta presupune conformarea interpretării exegetice la învățăturile de doctrină și de morală din Sfânta Tradiție, asumarea muncii de exegeză ca *diakonia*, adică slujire a Bisericii și desăvârșirea acestei munci în interesul Bisericii și a misiunii ei în lume”²⁶.

Ca atare, interpretarea trebuie să fie făcută *în Biserică și în perspectiva credinței acesteia*. Totodată, trebuie să încercăm să rămânem fideli credinței, să rămânem într-o zonă a continuității, a tradiției efective a Bisericii și să nu neglijăm celelalte elemente, care ar putea să caracterizeze și să genereze o interpretare sau o exegeză ortodoxă. Noi avem un element care ne validează sau invalidează corectitudinea interpretării scripturistice. Elementul structural fundamental al credinței răsăritene este constituit din *hotărârile Sinoadelor Ecumenice*, care au general valabilitate. În momentul în care o interpretare intră în contradicție cu formula, de pildă, niceeană sau cu formula calcedoniană (niceeană – ne referim la Trinitate; calcedoniană – la divino-umanitatea Mântuitorului Iisus Hristos), nu mai este o interpretare care aparține mediului ortodox.

Direcții și repera ermeneutice ortodoxe în sec. al XX-lea

Este destul de dificil să definim o interpretare ortodoxă a Sfintei Scripturi de vreme ce țările și Bisericile Ortodoxe nu au avut circumstanțe istori-

²⁵ Duhul Sfânt eliberează credința creștină și înțelegerea de primejdia de a deveni o doctrină moartă sau o logică sterilă, și oferă darul interpretării, interpretului inspirat. Vezi: K.M. GEORGE, „An Oriental Orthodox Approach to Hermeneutics”, p. 211.

²⁶ Pr. J. BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 61.

ce, sociale și politice comune, așa cum sublinia P. Dragutinović²⁷ care a scris un studiu chiar cu acest titlu. Abordând și noi lucrurile din această perspectivă, am observat următoarele aspecte. În momentul în care, de pildă, Biserica Rusă se desprinde de Constantinopol și devine autocefală, una din preocupările de bază ale Bisericii a fost și să-și fixeze *normele proprii de interpretare*, de-ndată ce au început demersurile de traducere ale *Bibliei* în limba pravoslavnică. La fel a fost și în cazul Bisericii Serbiei. Noi, românii, am rămas sub influența constantinopolitană mult mai mult decât celelalte state: până în 1925. Astfel că, este interesant să remarcăm care au fost elementele și structurările de natură ermeneutică și exegetică la noi, până în momentul în care am devenit o Biserică autocefală. Singura lucrare de referință în interpretarea biblică a fost alcătuită de către profesorul M. Basarab cu titlul *Ermeneutica biblică*²⁸. După aceasta, părintele M. Basarab a mai dezvoltat câteva cercetări ermeneutice complementare pe care le-a însumat într-un volum special²⁹.

Actualmente, în domeniul ermeneuticii ne confruntăm cu polarizarea pe care tot S. Agouridis și Th. Stylianopoulos au scos-o în evidență. Sunt exegeți ortodocși care acceptă dezvoltările tehnicilor interpretative specifice metodei istorico-critice și unii care anatemizează aceste cercetări și le resping *ex abrupto*. P. Dragutinović consideră că o trăsătură remarcabilă a biblistului ortodox este respingerea evidentă sau, pur și simplu, ignorarea sau selectarea atentă și aplicarea parțială a metodologiei istorico-critice în exegeză.

„Această condiție – susține el – poate fi explicată mai întâi prin circumstanțele istorice: Teologii ortodocși nu sunt capabili, fie să facă o conexiune creativă Iluminismului, unde criticismul istoric a fost angajat în cercetarea scripturistică, fie să aibă o reacție adecvată la nivel teoretic față de această direcție interpretativă cu propriile paradigme. Criticismul istoric rămâne în primul rând ca un lucru greu de înțeles pentru un ortodox, chiar și atunci când ar avea capacitatea de a contracara credința și teologia tradițională. Acest status al lucrurilor influențează discuțiile

²⁷ P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 9.

²⁸ Pr. Mircea BASARAB, *Ermeneutica biblică*, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1997, 158pp.

²⁹ Pr. Mircea BASARAB, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Alma Mater, Cluj-Napoca, 2005, 262pp. Dintre cercetările sale concentrate pe ermeneutică amintim: Pr. M. BASARAB, „Scriptură și liturghie. Probleme de ermeneutică biblică”, în: *Mitropolia Banatului*, 31 (1981) 7-9, pp. 462-484; Pr. M. BASARAB, „Sfânta Scriptură în concepția ortodoxă”, în: *Mitropolia Banatului*, 23 (1973) 7-9, pp. 377-386; Pr. M. BASARAB, „Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare”, în: *Mitropolia Banatului*, 29 (1979) 4-6, pp. 286-300; Pr. M. BASARAB, „Sfânta Scriptură și interpretarea ei la Sinodul VII ecumenic”, în: *Mitropolia Banatului*, 37 (1987) 4, pp. 16-24; Pr. M. BASARAB, „Domnul nostru Iisus Hristos ca interpret al Sfintei Scripturi”, în: *Mitropolia Ardealului*, 34 (1983) 5-6, pp. 280-296; Pr. M. BASARAB, „Autoritatea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă”, în: *Orthodoxia*, 32 (1980) 2, pp. 221-241.

actuale între bibliștii occidentali și cei răsăriteni, mai ales în chestiunile ce privesc problemele de terminologie, metodă științifică, și rezultatele exegetice ale criticismului istoric³⁰.

Însă, cel mai probabil, reticența ortodocșilor se datorează faptului că Biserica Ortodoxă nu și-a exprimat încă poziția față de metoda istorico-critică printr-un document oficial. Avem, de pildă, în mediul teologic ortodox, un studiu bine aplicat al colegului C. Oancea de la Sibiu³¹, care a făcut o trecere în revistă a elementelor pozitive și negative, dar cercetarea sa este personală. Dacă analizăm volumele, suporturile de curs și studiile profesorilor, putem observa că, în unele lucrări, metodele istorico-critice sunt asumate, în altele nu. Care dintre profesori merge pe calea corectă? Aici este o problemă! Nu dorim să răspundem la această chestiune. Există însă anumite principii de funcționare a Bisericii Ortodoxe și, dacă le respectăm, atunci o să găsim răspunsul. Pentru că, în ceea ce privește configurarea canonului, noi nu știm să se fi schimbat ceva anume. Este suficient să citim volumul părintelui I.I. Ică jr.³², precum și alte lucrări de genul acesta, și vom constata faptul că *autorul principal al Scripturii este Cel care generează actul efectiv al revelării*.

Totodată, este necesar să recunoaștem că, în sânul Bisericii Ortodoxe, au existat și încă există unele atitudini care facilitează depărtarea credincioșilor de Sfânta Scriptură. Spre exemplu, același S. Agouridis semnaleză faptul că Sfânta Liturghie este pusă înaintea Sfintei Scripturi³³. Dar, lucrul acesta nu trebuie să creeze efectiv o piedică pentru zilele noastre. Avem posibilitatea să reaşezăm Sfânta Scriptură acolo unde se cuvine și să încercăm să înțelegem textul scripturistic înainte de a-l „întrupa”, pentru a-l putea transpune în structurile sau categoriile de înțelegere ale omului de astăzi. Suntem depășiți dacă vom continua să vorbim în limbajul veacurilor apuse. Trebuie să fim în stare, nu numai să interpretăm textul scripturistic, ci să identificăm structura axiologică și de adevăr a acestuia, fiindcă avem un canon al credinței și un canon al adevărului de care trebuie să ținem cont. Astfel că, se impune să-l transpunem în structuri, în sintagme inteligibile pentru omul de astăzi.

Din acest considerent este nevoie, de pildă, de o *cercetare aplicată pe ceea ce am numi nivelul lingvistic*. Este necesar să înțelegem ce le-a transmis aghiograful destinatarilor principali și să vedem cum putem noi să mijlocim astăzi către destinatarii secundari mesajul acestui text scripturistic. Necesitatea aceasta a fost subliniată și de Sf. Vasile cel Mare, atunci când a luat atitudine față de *excesul de alegorizare*. După aceea, este necesar să

³⁰ P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 20.

³¹ Pr. Constantin OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare”, în: *Revista Teologică*, 89 (2007) 3, pp. 187-202.

³² Diac. Ioan I. ICĂ jr., *Canonul Ortodoxiei. I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis / Stavropoleos, Sibiu, 2008.

³³ S. AGOURIDES, „The Orthodox Church and Contemporary...”, p. 143.

înțelegem că mintea umană și limbajul nu sunt capabile să înțeleagă pe deplin și să articuleze, nici realitățile transcendente și nici alte chestiuni din lumea noastră sensibilă. De pildă, în momentul în care vorbește despre aspect revelat în studiile de ermeneutică, P. Ricoeur spune că există o relație, o legătură evidentă între istoric și meta-istoric. Deci, degeaba încercăm noi să spunem că nu există acest plan sau acest nivel al transcenderii, pentru că el efectiv există. Trebuie să vedem că există în tratatele moderne de ermeneutică elemente suficiente pentru a dezvolta și acest tip de înțelegere. Pentru că dacă le luăm *stricto sensu*, tot ceea ce numim istorico-critic, anulează aspectul transcendent, această deschidere efectivă înspre metafizic, aspectul revelat al Scripturii. În acest sens, toate elementele constitutive ale Sfintei Scripturi sunt tratate ca niște monumente literare. Ori, lucrurile acestea trebuie redescoperite devreme ce infinitatea lui Dumnezeu și incomprehensibilitatea Sa sunt fundamentale pentru doctrina Bisericii, iar interpretarea și înțelegerea țin de un *proces dinamic neîncetat*.

Potrivit acestei afirmații, trebuie să ne găsim în dezvoltarea acestui *dynamis* al interpretării scripturistice, nu într-o acțiune de repetare, pentru că Sfinții Părinți au interpretat pentru perioada lor. De asemenea, trebuie să fim conștienți de următorul aspect: *Cel care că ne cheamă la interpretare, la a face exegeză, la a înțelege cum trebuie să facem o exegeză este Hristos*. În acest sens, părintele J. Breck face o sinteză a principiilor ermeneutice ortodoxe și indică modul în care este necesar să realizăm lectura hristologică a Vechiului Testament³⁴. Dar nu este suficient să ne oprim doar aici; înțelegerea textului sfânt în cheie hristologică nu se limitează la tâlcuirea textelor din Lege și din proroci (*Lc 24, 27*), ca plinire efectivă a întregului tezaur profetic vechi-testamentar. Noi trebuie să trecem efectiv în câmpul învierii. O interpretare scripturistă, care nu are în conținutul său o *deschidere sau un orizont anastasic*, rămâne doar o analiză literară.

Când am făcut referire la acest orizont anastasic am avut în vedere și sensul efectiv al existenței noastre, mai precis *sensul eshatologic al existenței*. Și nu ne referim aici la apocalipsă, în direcția promovată astăzi, ci la venirea efectivă a Împărăției lui Dumnezeu³⁵ și apoi a vieții celei veșnice. De pildă, când se vorbește despre toate *elementele structurării antropologiei* (fizionomice, fiziologice, sociologice) în discursul contemporan, nu se vorbește despre om din perspectiva Revelației și despre omul din veșnicie, din Împărăția lui

³⁴ „Relația între Vechiul Testament și Noul Testament este cea de la făgăduință la împlinire. Întâmplările istorice și cuvintele profetice din viața lui Israel sunt figuri sau realități împlinite în Noul Legământ al lui Iisus Hristos. Prin urmare, Vechiul Testament trebuie interpretat din punct de vedere tipologic. Tipologia autentică implică o dublă mișcare: din trecut spre viitor (de la tip la antitip) și de asemenea dinspre viitor spre trecut (antitipul este, în mod prevestitor, prezent în tip)” (Pr. J. BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 70).

³⁵ Această perspectivă este surprinsă în *Evangelia după Luca* în cap. 17 și 18.

Dumnezeu. Nu se vorbește absolut deloc. Și atunci se pune întrebarea dacă tratatul respectiv de antropologie este un tratat complet. De aceea, există câteva inconveniențe, câteva critici pe care unii ni le aduc și zic că numai cercetarea istorico-critică este valabilă, însă și aceasta are insuficiențele, limitările și evoluțiile sale. De la *criticismul retoric*, s-a trecut la *criticismul formelor*, apoi la *naratologii* și ulterior la *interpretarea feministă* și la toate celelalte forme ale dinamismului istorico-critic. Să avem, totuși, în vedere faptul că interpretarea scripturistică cere mai mult decât *principiul rațiunii*; legătura exclusivă dintre logică și Scriptură s-a dovedit fatală pentru credința creștină³⁶. În același timp, să avem onestitatea de a recunoaște că este necesar să folosim instrumentele sau produsele istorico-critice în cercetarea noastră scripturistică, dacă dorim ca interpretarea noastră să fie recunoscută din punct de vedere academic³⁷. Care dintre profesori nu folosește Bible Works? Și știm bine că nu este produs de fundamentalistii ortodocși.

De aceea, credem că este momentul să afirmăm că erminia patristică poate rămâne ca un ghid și ca o măsură pentru interpretarea scripturistică ortodoxă contemporană³⁸. Iar aceasta înseamnă ca mai întâi să avem convingerea că Sfânta Scriptura mijlocește energiile divine. Apoi, în al doilea rând, să mărturisim că în Scriptură Îl putem găsi pe Hristos cel viu, și, în al treilea rând, că Sfânta Scriptură conține mesajul hristologic ca pe o forță vie care este capabilă să ne transforme viețile și modul nostru de înțelegere. Aceste reflecții ermeneutice aparțin lui I. Panagopoulos³⁹, dar în mediul grecesc întâlnim mult mai multe direcții⁴⁰. Așadar, din punctul nostru de vedere, este

³⁶ K.M. GEORGE, „An Oriental Orthodox Approach to Hermeneutics”, p. 206. Raportându-se *critic* la metoda istorico-critică, teologul menționat subliniază în continuare că: „nivelul lingvistic nu este singura categorie și nici nu este suficientă pentru interpretare și înțelegere; mintea umană și limbajul nu sunt capabile să înțeleagă pe deplin și să articuleze nici realitățile transcendente și nici alte chestiuni din lumea noastră sensibilă; de vreme ce infinitatea lui Dumnezeu și incomprehensibilitatea Sa sunt fundamentale pentru doctrina Bisericii, interpretarea și înțelegerea țin de un proces dinamic, neîncetat”.

³⁷ P. DRAGUTINOVIĆ, „Is there an Orthodox Exegesis? ...”, p. 19.

³⁸ Timothy CLARK, „Recent Eastern Orthodox Interpretation of the New Testament”, în: *Currents in Biblical Research*, 5 (2007), p. 337.

³⁹ Joannis PANAGOPOULOS, „Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern”, în: Hubert CANCIK, Peter SCHÄFER, Hermann LICHTENBERGER (Hgg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Bd 3: *Frühes Christentum*, Mohr Siebek, Tübingen, 1996, p. 578.

⁴⁰ Într-unul din studiile sale, Th. Stylianopoulos subliniază contribuțiile Pr. J. Romanides care a susținut cu tărie o frapantă ermeneutică teologică și scripturistică fundamentată pe sfinții harismatici: „El definea sfinții ca pe niște persoane care au atins deja stadiul de îndumnezeire încă din viață. Potrivit lui Romanides, numai acești sfinți îndumnezeiți, care au experiat realitățile spirituale despre care depun mărturie Scripturile, pot să asume calitatea de reprezentanți inefabili ai interpretării scripturistice sau ai oricărui alt discurs teologic”. De asemenea, i-a menționat pe S. Agouridis și urmașul său, P. Vassiliadis, care au găsit cheia interpretării autentice în cult, și mai precis în Liturghia Euharistică. „Pentru Vassiliadis, *criteriul euharis-*

nevoie să percepem întregul corpus patristic ca pe un ghid. După aceea, trebuie să ținem cont că tradiția poate fi și trebuie să fie percepută ca o *categorie ermeneutică*, dar trebuie să avem în vedere principiul consonanței, principiul autorității și principiul unității, așa cum afirmă Pr. J. McGuckin în cercetările sale⁴¹. Metodele Părinților primează față de metodologia contemporană⁴², dar în momentul în care se face interpretarea trebuie să fim cu luare aminte, pentru că ne întâlnim cu *iconomia Întrupării*, care iconomie și ea poate să fie asumată ca un principiu ermeneutic.

Toate interpretările și înțelegerile umane sunt relative în comparație cu natura divină. Interpretarea scripturistică trebuie să aibă în vedere transcendența incomprehensibilă a lui Dumnezeu și iconomia divină a Întrupării Lui. Întruparea chenotică a Cuvântului a fost pentru mântuirea omului. Din acest considerent, dacă Întruparea a fost pentru mântuirea omului, atunci și exegeza trebuie să aibă același scop. În acest sens, K.M. George subliniază că

„propovăduirea Cuvântului de către Biserică trebuie să se coboare la condiția existențială a omului și, în ciuda limitelor proprii, trebuie orientată înspre transfigurarea mântuitoare. Interpretarea și înțelegerea în Biserică nu are ca țintă primară inteligibilitatea epistemică și filosofică profundă și mântuirea lumii”⁴³.

Caracteristicile ecleziale ale interpretării reies foarte bine dacă înțelegem elementele incluse de părintele J. Breck în *lectura hristologică*⁴⁴. Interpretarea în Biserică nu este realizată pentru o *înțelegere dezinteresată sau obiectivă a textului*, ci pentru zidirea comunității. Acestea sunt procese complementare: interpretarea zidește comunitatea, iar comunitatea vie este cea care interpretează. Pentru comunitatea vie a Bisericii, tradiția reprezintă propria ei viață nealterată. Fără împărtășirea opiniilor proprii fundamentale (care sunt rezultatul unei trăiri vii în comunitatea eclezială) cu tradiția, este imposibil să se interpreteze corect *evenimentul Hristos* sau moștenirea Sa

tic este probabil singurul criteriu capital de apropiere a unui ortodox față de Scriptură: calea pe care ei o cunosc, au primit-o și prin care interpretează Biblia; calea prin care sunt inspirați și hrăniți de Biblie” (Theodore STYLIANOPOULOS, „Scripture and Tradition in the Church”, în: Mary B. CUNNINGHAM [ed.], *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, University Press, Cambridge, 2009, p. 30).

⁴¹ John MCGUCKIN, „The Orthodox Sense of Tradition”, în: John MCGUCKIN, *The Orthodox Church: An Introduction to Its History, Theology, & Spiritual Culture*, Blackwell Publishing Ltd., Malden, 2010, pp. 90-119.

⁴² P. DRAGUTINOVIC, „Is there an Orthodox Exegesis?...”, p. 19.

⁴³ K.M. GEORGE, „An Oriental Orthodox Approach to Hermeneutics”, p. 209.

⁴⁴ „Cuvântul lui Dumnezeu slujește scopul lui Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Aceasta înseamnă că interpretarea lui este propriu-zis eclezială, slujind misiunii Bisericii. Exegeza are ca țel ultim împărtășirea cunoașterii mântuitoare a lui Dumnezeu; în mod corespunzător, scopul exegezei este esențial soteriologic” (Pr. J. BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, p. 69).

scripturistică: „Când o tradiție nu este capabilă să interpreteze evenimentul Hristos⁴⁵ în conformitate cu scrierile apostolice sau când interpretarea sa nu conduce spre zidirea (*oikodome*) comunității, sau când interpretarea sa nu este orientată creativ spre viitor, este o tradiție falsă”⁴⁶.

Cu alte cuvinte, noi nu facem exegeză sau interpretare numai de dragul interpretării, ci pentru zidirea trupului mistic al lui Hristos. De aici reiese și faptul că niciun cititor al Sfintei Scripturi nu poate absolutiza modul personal în care interpretează textul sfânt. Fiecare trebuie să ia seama la modul în care interpretează și alții (comunitatea) pentru ca în urma acestui schimb de înțelesuri să-și revizuiască viziunea personală și chiar să o modifice capital dacă acest lucru se impune⁴⁷.

Considerații finale

Rolul exegezei și al ermeneuticii în ziua de astăzi este acela de a crea posibilitatea întrupării cuvântului. Th. Stylianopoulos susținea că există o diferență semnificativă între Orient și Occident: Occidentul se oprește la *receptarea rațională a lui Dumnezeu* (atât cât este permisă rațiunii umane), pe când Orientul accentuează *rămânerea întru cunoașterea experiențială a lui Dumnezeu*. Și atunci, din punctul acesta de vedere, intervin elemente precum *teoria* sau *contemplarea*, care țin de tradiția niptică ca perspectivă a desăvârșirii vieții, categorii care aparțin zonei ascetice și a sensului care evidențiază aspectul spiritual al Scripturii și toate celelalte. În opinia aceluiași teolog, *principiile de interpretare* care pot fi extrase din moștenirea exegezei patristice pot fi rezumate astfel:

- confirmarea autorității, întăietății și unității Scripturii potrivit inspirației și providenței lui Dumnezeu;
- centralitatea tainei lui Hristos ca și criteriu decisiv de interpretare;
- interdependența armonioasă dintre Scriptură, Tradiție și Biserică;
- coerența perfectă a teologiei, spiritualității și a vieții de zi cu zi;
- importanța *regulii credinței* și a tradiției teologice în interpretare;
- folosirea creativă a metodologiilor existente cu accent pe duh, nu pe literă;

⁴⁵ În Tradiția răsăriteană, evenimentul are o prioritate asupra textului. Vezi: K.M. GEORGE, „An Oriental Orthodox Approach to Hermeneutics”, p. 206 („Evenimentul morții și al învierii lui Iisus Hristos este crucial. Prin urmare, din perspectivă ortodoxă, erminia textului scris trebuie să fie integral asociată cu experiența reală a Cuvântului întrupat, răstignit și înviat. Având în vedere faptul că experiența unui astfel de eveniment este posibilă numai prin participarea la viața unei comunități vii, interpretarea Cuvântului scris trebuie să fie realizată în contextul trăirii personale în cadrul comunității”).

⁴⁶ K.M. GEORGE, „An Oriental Orthodox Approach to Hermeneutics”, p. 208.

⁴⁷ Daniel ПАТТЕ, „Thinking Mission with Paul and the Romans: Rom 15, 1-33”, în: *Mission Studies*, 23 (2006) 1, p. 81.

- focalizarea pe *intenția contextuală* a Scripturii, interpretată în lumina scopului și a coerenței narative (ἁκολουθία);
- accesul deplin al credincioșilor la Scriptură și folosirea Scripturii pentru beneficiul lor pastoral;
- rolul tradiției vii continue ca un factor normativ de interpretare exprimat prin Sinoadele Ecumenice și prin receptarea lor în întreaga Biserică⁴⁸.

Noi, în calitate de profesori de teologie biblică, trebuie să pregătim studentul din ziua de astăzi în perspectiva exegezei ortodoxe tradiționale și, totodată, să-i aducem la cunoștință elementele cu care trebuie efectiv să dialogheze⁴⁹. Ca atare, trebuie să fixăm toate principiile acestea și să vedem care este și dinamica limbajului, deoarece limbajul la care facem referire nu este *limbajul scripturistic*, nu este cel prin care noi încercăm să facem traducerea, ci este *limbajul prin care noi dăm mărturie*: limbajul mărturisirii. Limbajul mărturiei creștine trebuie să fie limbajul zilei de astăzi, dacă vrem ca el să fie inteligibil. În ce sens? În sensul că persoana care dă mărturie trebuie să fie capabilă să acomodeze un discurs teologic la un mediu anume. Dacă cineva dă mărturie în lumea ciberneticienilor, atunci el trebuie să vorbească într-un limbaj care să fie asumat și înțeles și de către ei. Adică să ofere niște exemple din domeniul lor care să creeze anumite conexiuni menite înțelegerii. Pentru că, atunci când vorbim de comunicare, înțelegerea este fundamentală. Înțelegerea este acceptarea aceluiași cuvânt de către două persoane și după aceea acționarea în conformitate cu cuvântul respectiv, potrivit datelor de comunicare.

Adunarea tuturor principiilor ermeneutice presupune o muncă extrem de istovitoare. Este dificil ca în cadrul unui simpozion să le punem pe toate laolaltă și să facem o structurare unitară pentru a obține un tratat de ermeneutică biblică. Cert este faptul că, până la apariția unui astfel de document, este bine să înțelegem și să acceptăm că exegeza nu este doar o acceptare teoretică, a unui înțeles, ci mai degrabă o *întâlnire*. Dacă nu este o întâlnire cu Hristos, nu am făcut mare lucru. Așadar, trebuie realizat proiectul unei erminii ortodoxe plecând de la faptul că subiectul central urmărit de exegeză este realizarea cunoașterii lui Dumnezeu, nu chestiuni lahmariene, bederiene sau de alt fel.

⁴⁸ Th. STYLIANOPOULOS, „Scripture and Tradition in the Church”, p. 30.

⁴⁹ Dialogul trebuie să fie promovat mai întâi între noi, fiindcă fără acesta nu vom putea avea o ermeneutică ortodoxă comună: „În fața secularismului și a pluralismului, specialiștii... au toate motivele și responsabilitatea de a lucra împreună și de a învăța unul de la altul supunerea față de Hristos și propovăduirea Lui. De asemenea, se simte nevoia ca propunerile ermeneutice ortodoxe să se refere mult mai clar la problemele exegetice care apar chiar în textele biblice; și este preferabil ca acestea să se soluționeze în dialog și cu colegii din Occident care au probleme exegetice identice sau asemănătoare. Bibliștii ortodocși au atâtea lucruri de învățat, cât au și de învățat (pe alții)” (Th. STYLIANOPOULOS, „Scripture and Tradition in the Church”, p. 33).

Summary: Biblical hermeneutics from the Eastern-Orthodox perspective

The hermeneutical issue has been intensively exploited and explored, both in the Western and in the Orthodox theology especially during the 20th century when clergy and theologians stated and established the principles and rules for biblical interpretation. Thus, several works and books have been written concerning the principles of biblical hermeneutics: the official documents of the Roman-Catholic Church and the works of authors such as P. Ricoeur and H.G. Gadamer. In other words, hermeneutics is like a chart or a map that indicates the correct way to interpret the biblical text. Hermeneutics puts forth and provides the rules and principles that are crucial in the exegetical process. Contrary to the general opinion, Orthodox Christians and theologians do not interpret any text in a dogmatic way; the patristic literature itself shows that early in the Church history the elements for identifying typologies were established and only after that the principles for acquiring the *typos-antitypos* relation were presented. The hermeneutical principles have developed over time, as guidelines for interpreting the biblical text. It is possible that some isagogic treatises of the past did not dwell enough on the interpretation of the biblical text, but the rules and principles of interpretation were embedded in them. The systematic approach of the teachings that can be derived from the biblical text is common to the scriptural hermeneutics. The patristic period produced commentaries, homilies and teachings to facilitate the interpretation of the *Holy Scripture*, each one of these being marked by the interpretative school their authors came from, be it Antiochian, Alexandrine or Cappadocian. The academic theology does not aim to raise scholars among its students as a primary objective, instead it aims to grow and raise missionaries for the Church. Consequently, the scientific research is second to spiritual enhancement and progress. Therefore, it is important to highlight this distinction, because this way we would know when and how to research and interpret the *Holy Scripture* without depreciating faith. Studying the patristic period, one can easily perceive a regress in the interpretation of the *Holy Bible* once rhetorical criticism emerged. This happened because the authority of the clergy was being questioned, thus leading to a fragmentation of the unity of the *Holy Scripture* and the Church. The internal unity and coherence of the biblical text can be grasped by means of the chapters and verses partition, thus conferring the text a smooth transition and unitary construction. The current tendency is to use the patristic heritage as an intermediary between the contemporary interpreters and the *Holy Bible*. The Church Fathers did not and do not interpret the holy text for today's questions, instead from their interpretation we derive the paradigms for today's biblical exegesis. The neo-patristic concept that has been developed by the Russian Orthodox theology in the 20th century became a symbol for Orthodoxy. An important issue is the dialogue with the contemporary philosophy. Therefore, it is extremely necessary that both the missionary and the biblical undertakings remain in the realm of faithfulness which Th. Stylianopoulos highlights when he lists the elements that compose this virtue: fidelity to the message of the *Holy Bible*, fidelity to the Church tradition, fidelity and continuity with the teachings of the Church Fathers, tenacious fidelity to the critic approach of the *Bible* and fidelity to the Holy Ghost, Who guides and inspires to the truth and towards superior and ever new interpretations of the *Bible*. St Gregory the Theologian teaches us that a genuine interpretation is a like «giving wings to the Holy Ghost». Scholars Al. Negrov, G. Florovsky and S. Bulgakov highlight the need to invoke and call on the Holy

Ghost in prayer for developing a correct and useful interpretation. Therefore, the continuity in the ecclesiastical life is indispensable for establishing the interpretative principles of the *Holy Bible* because Church is the best suited place and space for this endeavour. This does not forbid a personal interpretation of the biblical text, on the contrary it encourages it. The personal reflections, however, must be subsumed and adhere to the Church's interpretation. Exegesis must be performed inside the Church and the faith of Church, thus being devoted to the Christian faith, to continuity and to the Church Tradition. The fundamental structure of the Eastern Orthodox faith was laid by the Ecumenical Council's decrees. Thus, any violation of these decrees is tantamount to desertion from the Orthodox biblical interpretation. It is hard to define what an Orthodox interpretation should look like because each local Orthodox Church has strived to establish genuine principles for exegesis. The polarization with which hermeneutics is faced is not constructive. P. Dragutinovici exhorts the Orthodox scholars to select and carefully apply the historical-critical methodology in their exegesis, for the Orthodox interpreter has a certain difficulty in establishing a creative connection or an adequate approach between historical criticism and the Orthodox interpretative paradigms. Perhaps the lack of an official assent from the Orthodox Church regarding the historical-critical methods is the reason for the Orthodox theologians' reluctance towards them. Some works and studies accept the historical-critical method, while others do not. This is the starting point of this debate: which authors or scholars are right? The answer is to be found in the Orthodox Church's fundamental principles and norms because the main author of the *Holy Bible* is He who reveals Himself. The biblical text must be understood and then transposed in the today's language and understanding. The old and outdated language must be overcome and updated. Not only should we interpret the holy text but we also have to identify the axiological structure of the text through the faith and truth canon. Firstly, the interpreter needs to take into account what the hagiographer intended to communicate to his addressees, and then understand how the same text can be conveyed to secondary receivers. It is also of great importance to note that both the human mind and the human language do not have the ability to fully comprehend or express transcendent realities or various other aspects of the sensible, perceptible realm. The composing elements of the *Holy Bible* should not be perceived as simple literary monuments because it comprises numerous transcendent meanings and messages, and it constitutes a gate to the metaphysic realm. The biblical exegesis is a continuous and dynamic process for God Himself is transcendent, incomprehensible and infinite. Therefore, biblical exegesis must be a dynamic rather than a repetitive action. For example, the Holy Fathers provided interpretations for their historical period and we should do the same for our days. The biblical text, as Father J. Breck asserts, has to be understood in a Christological key and also in the perspective of the Resurrection – an anastatic perspective. It has to open to the anastatic dimension; otherwise it is nothing but mere literature. The anastatic dimension is the purpose of our earthly existence; more precisely it is the gate to the Kingdom of Heaven and to eternal life. An exclusively critical-historical exegesis does not suffice, it is incomplete. Even though exegesis requires more than ration, we must not ignore the usefulness of the critical-historical method in the biblical research. That is why the patristic exegesis has priority over the contemporary methodologies. The patristic exegesis is filled with divine energies and it represents the *topos* for the encounter of Christ, the Living God. It gives us the power to change our lives and the entire humanity.

Pr. Constantin JINGA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea de Vest Timișoara

IEȘIREA 12-15 ÎN CREAȚIA LIRICĂ OCCIDENTALĂ

Keywords: *biblical exegesis, arts, sacred music, classical music, Exodus.*

Abstract

Ex 12-15 is one of the fundamental biblical texts for both Judaism and Christianity. It is the story of the birth of a people chosen by God to accomplish the salvation of Adam's posterity and therefore will be assumed and celebrated by the Jewish people as a feature of their national and religious identity. Also, it is the story of salvation of the human race, of liberation of each and every person from the bondage of sin. Therefore it will be assumed, celebrated and lived at a personal level by every follower of Jesus Christ. The following paper undertakes to study a couple of artistic renderings of *Ex* 12-15 in secular and sacred classical music, at different stages of the European classical music history. Authors like É. Moulinié, G.F. Handel, G.A. Rossini, A.F.W. Schoenberg and E.-P.-Ch. Messiaen have tried not only to illustrate the biblical text, but also to make it topical and produce for the audience a space for inner reflection. The study aims to present the Christological and baptismal centrality of the fragment, through an exegetical interpretation. Specifically, this centrality is rendered by musical masterpieces, leading this study to an excursus in the history of music in order to identify its sacredness. Showing the interdependence between etymology and theology, arts and literary representations of virtues, we conclude that every masterpiece listed in this paper expresses somehow the sacredness of music. Looking at *Ex* 12-15 through the eyes of these artists leaves us with the question: are beautiful productions like theirs, able to make tangible for us that which connects ourselves to the divine? Are they able to lead us up to the point where secular history meets the age that is to come?

Preliminarii

De-a lungul timpului, generații de artiști au reprezentat scene inspirate din *Biblie* fie sub forma unor tablouri, vitralii, icoane, sculpturi sau felurite alte modalități de expresie lirică ori literară. Nenumărați poeți și scriitori și-au exprimat credința prin versuri, meșteșugind cuvântul revelat. Până mai deunăzi, a începe un eseu asemenea celui de față, spunând că *Biblia* reprezintă principala sursă de inspirație și poate chiar piatra de temelie a culturii europene, ar fi reprezentat o banalitate. Și poate ar fi interesant de văzut, la un moment dat, cum de în vremea de pe urmă s-a ajuns ca o astfel de afirmație să nu mai fie ca de la sine înțeleasă. Cert este că între *textul biblic* și *creativitatea artistică* este o legătură aproape intrinsecă și, dacă la începuturi se pare că artele aveau în principal rolul de a ilustra sau chiar de a ex-

pune credința pe înțelesul tuturor, mai cu seamă al celor neștiutori de carte, se pare că odată cu timpul, raportul acesta s-a modificat profund. Într-o carte devenită *best seller*, gânditorul romano-catolic Th. Merton spunea că

„arta ne ajută să ne regăsim pe noi înșine, dar și să ne pierdem, în același timp. Cugetul care intră în rezonanță cu valorile intelectuale și spirituale ascunse într-un poem, un tablou, într-o piesă muzicală, ajunge la acea vigoare spirituală care-l înalță mai presus de sine, îl scoate din propriul său eu și îl face să fie prezent sieși la un nivel al ființării pe care nici nu bănuia că-l poate dobândi”¹.

Th. Merton descrie aici o *experiență aproape mistică*, ceea ce pentru mulți dintre noi ar putea fi cel puțin riscant, poate chiar exagerat, și ar putea conduce la întrebarea: „cum de s-a ajuns aici?” Astăzi, o bună receptare a artei ne poate ajuta să cunoaștem descriptiv și chiar să înțelegem mai bine lucrarea lui Dumnezeu, dar și să ne explorăm interiorul nostru. Deloc întâmplător, practica meditației și a rugăciunii, având ca suport un obiect artistic, a devenit destul de răspândită în unele grupări creștine contemporane. Materialul de față nu-și propune să analizeze cum de s-a ajuns aici. Dar, luând ca studiu de caz fragmentul narativ din *Iș* 12-15, vom încerca să vedem modul în care a fost valorificat acesta în câteva dintre monumentele creației lirice occidentale.

După o prezentare sumară a fragmentului și a problematicii aferente în *contextul dinamic al exegezei biblice*, demersul nostru se concentrează asupra câtorva abordări artistice, ținând cont de faptul că tema eliberării evreilor din robia egipteană și motivul trecerii prin Marea Roșie au devenit de-a lungul timpului subiecte importante de inspirație în literatură, poezie, muzică și în artele vizuale. Astfel, vom lua în discuție creații precum: É. Moulinié, *Cântarea lui Moise*; Handel, *Israel în Egipt*; Rossini, *Moise în Egipt*; Schoenberg, *Moise și Aron și Messiaen, Cei doi pereți de apă*, din opusul pentru orgă, *Livre du Saint-Sacrement*. Întrebarea la care vom încerca să răspundem este dacă nu cumva, în spațiul occidental, valorificările artistice ale narațiunilor biblice nu ar putea să reprezinte tot atâtea eforturi de a recupera o anumită sensibilitate spirituală, duhovnicească, a textului biblic, sensibilitate pe care adeseori exegeza aplicată în termenii științelor pozitivistice pare că o pierde din vedere. Putem oare vorbi, în cazul acestor creații lirice, despre ceva mai mult decât despre o simplă ilustrare a narațiunilor biblice?

¹ „Art enables us to find ourselves and lose ourselves at the same time. The mind that responds to the intellectual and spiritual values hidden in a poem, a painting, or a piece of music, discovers a spiritual vitality that lifts it above itself, takes it out of itself, and makes it present to itself on a level of being that it did not know it could ever achieve” (Thomas MERTON, *No Man is an Island*, Shambhala Publications, Boston, 2005, p. 35). Citatul a cunoscut o răspândire foarte largă, devenind un adevărat *memo* internautic.

Dincolo de disputele istorico-critice sau documentariste, fragmentul de la *Iș* 12-15 constituie unul dintre locurile biblice fundamentale pentru teologia biblică iudeo-creștină, în general vorbind. Aici, autorul inspirat descrie în detaliu eliberarea evreilor din robia egipteană și parcursul acestora până pe malul sinaitic al Mării Roșii, la adăpost de urmăritori, având deschisă înaintea lor calea libertății și a renașterii ca popor al lui Dumnezeu.

Astfel, cap. 12 și 13 cuprind instrucțiunile privitoare la pregătirea cinei pascale, rânduiala desfășurării acesteia și fuga evreilor din Egipt, pe fondul uciderii celor întâi-născuți ai egiptenilor și sub călăuzirea stâlpului de nor și de foc. Este descrisă sugestiv panica egiptenilor, la moartea celor întâi-născuți ai lor. Autorul consemnează amănunțit timpul petrecerii acestor evenimente, prevederile ritualice de împlinit, modul cum sunt sacrificați mieii și se desfășoară cina, precum și purtarea de grijă pe care Dumnezeu o manifestă față de poporul Său. După încheierea cinei, evreii părăsesc Ramsesul în puterea nopții, îndreptându-se spre Sucot, unde își așează prima tabără. De aici vor porni spre Etam. De asemenea, autorul nu neglijează să arate că evenimentul acesta este unul memorabil și că el va trebui să fie reiterat anual într-un context ritual foarte bine precizat².

În cap. 14 este descrisă trecerea minunată a Mării Roșii. Autorul notează că, regretând decizia de a-i fi lăsat pe israeliți să plece, Faraon pornește în urmărirea lor în fruntea unei adevărate armate și a 600 de care de luptă. Domnul Dumnezeu îl previne pe Moise în privința intențiilor lui Faraon, astfel încât acesta are răgazul necesar pentru a pleca din Etam și a înainta împreună cu „conașionali” săi până la Pi-Hahiro, pe malul mării. Totuși, la vederea egiptenilor, evreii sunt cuprinși la rândul lor de panică. Dumnezeu, prin intermediul lui Moise, care devine personaj central al narațiunii, ridică un vânt puternic dinspre răsărit. Acesta face ca apele Mării Roșii să se despartă, astfel încât poporul să poată trece pe malul celălalt. Oastea egipteană își continuă urmărirea și astfel ajunge să fie înecată cu totul în talazuri.

Cap. 15 zugrăvește bucuria israeliților eliberați din robie și izbăviți de furia armatei egiptene și a lui Faraon. În prima parte a capitoului este redată cântarea de laudă a lui Moise și a lui Miriam. În partea a doua este istorisită minunea de la Mara și popasul poporului în oaza de la Elim, la umbra a 70 de palmieri și în răcoarea celor 12 izvoare. Ieșirea evreilor din Egipt și izbăvirea lor din apele Mării Roșii vor deveni eveniment fondator, marcând nașterea unui popor.

Narațiunea din *Iș* 12-15 se consacră ca un text de referință și definițoriu pentru întreg Vechiul și Noul Testament, pentru că aici se arată cum Dumnezeu izbăvește poporul lui Israel, preschimbându-l astfel într-un martor generic, în mijlocul celorlalte neamuri, al atotputerniciei și al milostivirii divine – atribute care se manifestă atât la un nivel generic, obiectiv, cât și la

² Acest aspect va fi de altfel reluat în *Lv* 23, 5-8; *Nm* 28, 16-25; *Dt* 16, 1-8.

un nivel personal, subiectiv, cele două fiind într-o deplină interdependență și armonie. Exegeza tradițională iudaică și, oarecum firesc în prelungirea acesteia, cei dintâi autori creștini și Părinții Bisericii vor sublinia tipologic, cu precădere, aspectele personalizante și subiective ale evenimentului: odată asumat, acesta devine toposul esențial al eliberării sufletului de sub limitările păcatului și ale morții, respectiv cheie de boltă a învierii și a vieții veșnice, împreună cu Domnul Hristos³.

Primele referințe la acest fragment se regăsesc chiar în paginile *Bibliei*, 1) mai întâi sub forma unor instrucțiuni rituale referitoare la Paștele iudaic⁴, 2) apoi ca atestări propriu-zise ale celebrării acestui praznic⁵ și 3) nu în ultimul rând ca lecturi exegetice⁶. Autorii și sursele ceva mai târzii, din perioada intertestamentară, atestă prăznuirea Paștelui și subliniază importanța acestei sărbători, în sânul iudaismului⁷, oferind informații importante despre prevederi, pregătire, ritual și modul de desfășurare al acestuia. În texte precum cele din *Mishnah*, tratatul *Pesachim* și *Talmud* se remarcă deja insistența pe îndeplinirea unor gesturi simbolice, în cadrul unor scenarii ritualice aproape teatrale și atent regizate, cum ar fi rânduiala celor patru întrebări, *Mah Nishtanah*⁸. Aici, aspectul teatral, punerea în scenă, pregătirea decorului și includerea participanților într-o adevărată experiență sinestezică devin deosebit de importante în vederea stabilirii unei legături experiențiale cu toate cele trăite de strămoși și a numărării lor alături de înaintași. *Pesach* devine astfel o comemorare a eliberării strămoșilor din robia egipteană, dar și o impropriere a celor trăite de aceștia, implicând o asumare a Legământului și totodată o reafirmare subiectivă, personală, a apartenenței la poporul lui Dumnezeu⁹. Componenta identitară, istorică, se împletește strâns cu cea religioasă.

³ Vezi: *Evr* 11, 28-29; *I Co* 5, 7; 10, 1-2, 7; *Ga* 3, 27 – pentru a menționa doar câteva locuri.

⁴ Vezi *supra* n. 2.

⁵ Vom enumera doar câteva, cu titlu de exemplu: *Nm* 9, 14; *Ios* 5, 10; *3 Rg* 23, 21-23; *2 Par* 30, 16, 21; *Ezd* 6, 19-21; *Mih* 7, 15; *Lc* 2, 41-42; *I Co* 5, 7.

⁶ Vezi *supra* n. 3 și *Ap* 5, 5-6.

⁷ JOSEPHUS FLAVIUS, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, II, I, 3; VI, 423-428; V, III; VI, IX, 3 ș.a., trad. de Ghenele Wolf și Ion Acsan, Ed. Hasefer, București, 1997, pp. 140, 383 sq., 490; JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichitățile iudaice*, II, XIV, 6; III, X, 5 ș.a., trad. de Ion Acsan, vol. 1, Ed. Hasefer, București, 1999, pp. 120-122, 163. Este de notat faptul că Iosif Flavius enumeră Paștele între cele trei mari sărbători care presupun pelerinaje la Ierusalim: *Sukkoth* (Corturile), *Pesach* (Paștele) și *Shavuot* (Cincizecimea).

⁸ Vezi între altele *Cartea Jubileelor* 49, 1-12; *Mishnah Pesachim* 10; *Talmudul babilonian*, *Pesachim* 64a, 66b, 99b, 116a, 119a, precum și izvoare care vorbesc inclusiv despre *Seder Pesach*, despre *Haggadah Shel Pesach* și despre ritualul celor patru întrebări, *Mah nishtanah...* și al cântării psalmilor *Hallel* (*Ps* 112-117, respectiv 135).

Pentru tratatele din *Talmudul babilonian*, vezi: <<https://www.sefaria.org/texts/Talmud/Bavli>>, 2 april. 2018.

⁹ Tamara PROSIC, *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE*, T & T Clark International. A Continuum Imprint, London, 2004.

Dificil de cuantificat este o mărturie dintr-o sursă creștină de sec. IV: în cartea a 9-a din a sa *Praeparatio evangelica* (cca. 312-320), Eusebiu de Cezareea consemnează o informație pe care se pare că o preia dintr-o scriere elină intitulată *Despre iudei* (Περὶ Ἰουδαίων) și atribuită lui Lucius Cornelius Alexandru sau Alexandru din Milet, cel supranumit *Polyhistor*, datorită vastei sale învățături. Alexandru din Milet se pare că ar fi murit la Roma, pe la jumătatea sec. I. Eusebiu de Cezareea arată că, în *Despre iudei*, Alexandru prezintă mai multe lucrări ale unor autori iudei, pe diverse teme, din care citează extins sau parafrazează. Între acestea s-ar fi numărat și un text dramatic, *Ieșirea din Egipt* (Ἐξαγωγή), alcătuit aproximativ în jurul anului 200 î.Hr. de către un autor pe nume Iezechiel. Aici, fragmentul de la *Iș* 12-15 ar fi prezentat într-o manieră artistică, teatrală, menită să fie declamată în public, ca o simbioză interesantă între *stilul narativ biblic și mijloacele de expresie ale artei dramatice clasice grecești*. De exemplu, *Iș* 14 este redat ca și cum evenimentul ar fi relatat de către un soldat egiptean, care ar fi scăpat cu viață și acum mărturisește despre dezastrul armatei sale, înghițită de ape. Prin aceasta, dramaturgul iudeu Iezechiel valorifică un procedeu literar deja consacrat în cultura elenistică, și anume acela de a relata o bătălie prin prisma unui personaj, martor ocular, combatant din tabăra înfrântă¹⁰. Aceasta ar putea fi o primă valorificare în cheie literară, artistică a fragmentului de la *Iș* 12-15. Din păcate informațiile de care dispunem sunt lacunare, insuficiente pentru a ști dacă *Ieșirea din Egipt* va fi fost un text alcătuit pentru un public larg, pentru o reprezentație dramatică de audiență generală, sau va fi fost destinat iudeilor eleniști, ca o ilustrație a conținuturilor textului biblic, ori ca un mijloc de prezentare și de familiarizare cu acestea¹¹.

Tot din perioada intertestamentară datează și cele mai timpurii comentarii care ne sunt cunoscute și care nu țin neapărat de un context ritual, nu sunt legate în mod direct de vreo sărbătoare religioasă anume, ci provin din medii mai degrabă cărturărești și chiar filosofice, trădând o preocupare exegetică de natură intelectuală și, nu în ultimul rând, mistică. Philon Alexandrinul este autorul care ilustrează predilect această direcție. El interpretează *Ieșirea* în cheie simbolică, valorificabilă ca experiență spirituală personală. În *De Migratione Abrahami*, Philon tâlcuiește că Egiptul este «casa trupului»; termenul ebraic ebr. – *pascha / pesach*, interpretat prin prisma formei ver-

¹⁰ Procedeu devine notoriu odată cu ESCHIL, *Perșii*, vv. 353-514, ed. Herbert Weir Smyth, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0011%3Acard%3D353>>, 2 april. 2018.

¹¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, *Praeparatio evangelica*, IX, 29, 12-17, ed. E.H. Gifford, <http://www.tertullian.org/fathers/eusebius_pe_09_book9.htm>, 2 april. 2018; CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromatele”, I, 21, 130, în: CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri II*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 87-88.

bale eline πάσχειν (de la vb. πάσχω, „a suferi, a pătimi”), va denota efortul sufletului de a se desprinde de patimi, ieșind de sub dominația Egiptului (casa trupului)¹². Într-un alt loc, Philon arată că armata egipteană, cu ale ei 600 de care de luptă, indică *mulțimea patimilor iraționale* care însoțesc cele șase mișcări organice ale trupului; iar Moise, înălțând cântare de laudă către Dumnezeu, simbolizează mintea omului care a izbutit să-și înnece impulsurile iraționale și să iasă de sub tutela lor¹³. Pe scurt spus, Philon înțelege și valorifică Iș 12-15 ca pe un text despre purificarea sufletului, despre dobândirea înțelepciunii și despre esența filosofiei, înțelege ca un efort rațional al omului de a se desprinde de elementele mereu schimbătoare și corozive, instabile și risipitoare ale patimilor¹⁴. Această tradiție interpretativă va fi moștenită în context creștin și valorificată într-un sens duhovnicesc. În acest fel, spre exemplu, Sf. Efreem Sirul vede în Egiptul de care se eliberează Israelul, patimile omenеști: asemenea unei oștiri cumplite, cu cai și care de luptă, acestea asaltează și persecută sufletul omului; iar Faraon preînchipuie moartea și pe Satan deopotrivă¹⁵.

O perspectivă încă și mai extinsă, dar păstrând ideea aceasta a despătimirii, aflăm în *Imnul celor patru nopți* (cca. 20-21 d.Hr.), unde sunt enumerate cele patru nopți esențiale pentru istoria sacră a umanității: 1) *noaptea creației* (când Dumnezeu a risipit întunericul); 2) *noaptea lui Avraam* (când Dumnezeu S-a pogorât la Avraam și Sarra și s-a zămislit Isaac, cel ce urma să fie adus ca jertfă spre a se încheia Legământul, ebr. –‘aqedah); 3) *noaptea Ieșirii* (Iș 12, 29) (când Dumnezeu a ucis întâii născuți ai egiptenilor și a eliberat pe Israel) și 4) *noaptea venirii lui Mesia*¹⁶. Aici, tema eliberării din robia egipteană este prezentată în contextul motivului mai larg, al eliberării lumii din robia păcatului strămoșesc. Astfel, Egiptul este echivalat cu lumea căzută, aflată sub incidența păcatului strămoșesc. Deci așa cum iudeii sunt eliberați din Egipt, la fel și sufletul trebuie eliberat de sub dominația acestei lumi căzute; în acest context, evenimentul eliberării se proiectează metafizic și devine parte din lucrarea de eliberare, de restaurare a lumii, de înlăturare a limitelor păcatului strămoșesc. De notat că evenimentul este

¹² PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Migration of Abraham*, V, 22-VI, 27, <<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book16.html>>, 2 april. 2018.

¹³ PHILO OF ALEXANDRIA, *On Drunkenness*, XXIX, 111, <<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book13.html>>, 2 april. 2018.

¹⁴ PHILO OF ALEXANDRIA, *The Special Laws*, II, XXVII, 145-147, <<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book28.html>>, 2 april. 2018.

¹⁵ SF. EFREM SIRUL, „Imne la Azime”, 3, 16, în: SF. EFREM SIRUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, trad. și comentarii de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999, p. 134.

¹⁶ *Targumul Neofiti la Iș 12, 42; Ms. Vatican Ebr.* 440. Clemens LEONHARD, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter: Open Questions in Current Research*, coll. Studia Iudica 35, De Gruyter, Berlin, 2006, pp. 320-324.

„interpretat” în cheie poetică, iar pasajul devine punct de plecare pentru lecturi alegorice ale fragmentului, cu prelungiri inclusiv până la autori creștini, încă din veacul apostolic¹⁷.

În mod firesc, așadar, exegeza patristică va insista mai cu seamă asupra a două aspecte: hristologic și baptismal – structurându-se în jurul a două puncte centrale din textul de referință: *mielul pascal* și *trecerea prin Marea Roșie*. *Mielul pascal* anticipează tipologic jertfa *Mântuitorului*, iar *trecerea prin Marea Roșie* anticipează tipologic *botezul*. Așa, de exemplu, Sf. Meliton al Sardelor, în tratatul său *Despre Paște*, echivalează tipologic jertfa mielului și cina pascală cu jertfa Mântuitorului, afirmând că toate cele relatate se subsumează lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu¹⁸. Continuând tradiția philoniană, dar într-o direcție hristologică, Origen prezintă jertfa mielului pascal dintr-o perspectivă antropologică¹⁹, iar călătoria evreilor din Egipt spre Canaan ca pe un adevărat itinerar spiritual, unde fiecare etapă, fiecare toponim marchează trepte precise și necesare ale devenirii sufletului²⁰. Toate acestea apar sintetizate în *Viața lui Moise*, a Sf. Grigorie al Nyssei. Acesta din urmă valorifică lecturile lui Philon și Origen într-o *meditație în cheie simbolică*, transpunând tipologia baptismală pe baza *I Co 10, 1-4*: «Și toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare», într-un limbaj platonician de cel mai înalt rafinament filosofic.

Așa de pildă carele egiptenilor sunt înțelese ca simboluri ale sufletului a cărui rațiune este dominată de patimi și, de aceea, zoresc fără țintă prin noaptea ignoranței și se îmbulzesc de-a valma în necându-se în apele mării²¹.

¹⁷ Vezi bunăoară *I Co 10, 1-2*: «...au fost sub nor, au trecut marea, au fost botezați în nor și în mare...» sau *Evr 11, 29*: «...prin credință au trecut Marea Roșie...». Referitor la posibile raporturi cu creștinismul, vezi două studii interesante: Roberto DI PAOLO, „Il poema delle Quattro notti e la Pasqua del Signore. Matteo 26-28 e Targum Esodo 12 42: una corrispondenza?”, în: *Liber Annuus*, 60 (2010), p. 83; Bruce CHILTON, „The Exodus Theology of the Palestinian Targumim”, în: *Vetus Testamentum, Supplements Online*, 164 (2014), p. 387.

¹⁸ ΜΕΛΙΤΩΝ ΣΑΡΔΕΩΝ, *Περὶ τοῦ Πάσχα*, 6, 31-3, 35, 67-9, în: MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, introd., texte critique, trad. et notes par Othmar Perler, coll. Sources Chrétiennes 123, Cerf, Paris, 1966. Vezi și: ORIGÈNE, *Sur la Pâque*, 17-9, traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par Octave Guéraud et Pierre Nautin, coll. Christianisme antique 2, Beauchesne, Paris, 1979.

¹⁹ De exemplu în: ORIGÈNE, *Sur la Pâque*, 17-19, instrucțiunile de la *Iș 12, 3-8*, sunt interpretate ca referindu-se la principiile de hermeneutică a textului biblic, unde intervalul de cinci zile se referă la cele cinci simțuri ale omului care, purificate prin lucrarea Mântuitorului, devin apte pentru receptarea sensurilor textului.

²⁰ Vezi între altele: 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, D.C., 1982 („Omilia a V-a la Ieșirea”, 2, 4). De exemplu, autorul arată că *Ramses* înseamnă «locul descompunerii», *Sucot* – «a te zori către Domnul» etc. Fiecare loc menționat reprezintă simbolic un stadiu al înaintării sufletului către Dumnezeu.

²¹ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Viața lui Moise”, II, 121-126, în: SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri I*,

Recunoaștem, aici, o prelucrare a temei platoniciene din *Phaidros*: la Platon, sufletele împovărate de pizmă sunt alungate din cortegiul zeilor, iar cele împovărate de răutate «îngreunează brațul vizitiului» și, în cele din urmă, «cai se calcă și se îmbulzesc, fiecare încercând să o apuce înaintea celuilalt. Ce zarvă, câtă sudoare, și ce crâncenă este lupta! Și iată cum, din vina cărmacilor de care, mulțime de suflete se schilodesc, iar alte multe își află mulțime de aripi frânte...»²². Dar poate că sinteza cea mai relevantă pentru perspectiva exegetică patristică o aflăm în *Dogmatica* Sf. Ioan Damaschin, ce pare a rezuma comentariile predecesorilor într-un adevărat *breviar catehetic baptismal*. Acesta alcătuiește o retrospectivă a celor opt feluri de botez, toate fiind trepte ale devenirii duhovnicești, între care Ieșirea din Egipt reprezintă cel de al doilea fel, venind imediat după botezul potopului și anticipând prevederile din Legea Veche (*Lv* 15):

«Primul botez a fost botezul potopului pentru curmarea păcatului... Al doilea, botezul prin mare și nori (*I Co* 10, 1-2; *Nm* 9, 15-22), căci norul este simbolul Duhului, iar marea simbolul apei. Al treilea, botezul legii vechi... Al patrulea, botezul lui Ioan... Al cincilea, botezul Domnului... Al șaselea botez este botezul prin pocăință și lacrimi... Al șaptelea, botezul prin sânge și mucenicie... Al optulea botez și ultimul (focul cel veșnic de după judecata obștească) nu este mântuitor, ci pe de o parte distruge răutatea, iar pe de altă parte pedepsește neconținut»²³.

Exegeza patristică va avansa așadar pe direcția hristologică și baptismală, unde componenta baptismală vizează asumarea personală a jertfei hristice. În exegeza patristică totul este foarte „personalizat”, lectura vizează condiția fiecăruia și asumarea textului ca experiență personală, liturgicul devenind eventual mediul care facilitează această asumare. Observăm că autorii acestor demersuri exegetice nu sunt preocupați neapărat să verifice auctoritatea și veridicitatea *de facto* a unui text pe care de altfel îl consideră revelat și pe care îl citesc în orizontul unor tradiții solide (iudaică și creștină). Investigația pe care ei o întreprind vizează mai puțin acuratețea textului sau chestiuni tehnice legate de cum anume se vor fi despărțit apele sau dacă evenimentul chiar s-a petrecut, istoric vorbind. Ei sunt interesați de semnificațiile evenimentului așa cum sunt acestea transmise din generație în generație prin intermediul unui text asumat ca sacru; sunt interesați să afle: «ce trebuie să fac pentru ca să mă mântuiesc?» și, din acest motiv, abordarea

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. 25, 29, 56, 62 sq.

²² PLATON, „Phaidros”, 246b-250c, trad. de Gabriel Liiceanu, în: PLATON, *Opere*, vol. IV, ediție îngrijită de Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 442-448.

²³ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, 4, 9, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Scripta, București, 1993, pp. 156-157.

textului îl vizează și îl implică pe cititor, într-o totală și deplină subiectivitate, în spiritul cuvintelor Sfântului Pavel:

«Căci nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare... Și acestea s-au făcut pilde pentru noi, ca să nu poftim la cele rele, cum au poftit aceia... Și toate acestea li s-au întâmplat aceloră ca preinchipuri ale viitorului și au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor» (1 Co 10, 1,6,11).

Lectura patristică invită, dacă ni se îngăduie exprimarea, la o *privire apocaliptică* (în sens etimologic) asupra textului și, totodată, la o introspecție a sinelui într-o perspectivă eshatologică. O dinamică nouă va cunoaște hermeneutica biblică prin ideile, principiile și metodele de lectură apărute la sfârșitul Renașterii. Polemizând cu Erasmus din Rotterdam, Martin Luther va susține în *De Servo Arbitrio* (1525) necesitatea unei raportări obiective la textul biblic, adică întemeiată pe un *demers filologic aperceptiv cât mai aplicat*, pentru ca cititorul să găsească în text sensul autentic al acestuia, și nu propriile sale idei sau concepții preluate din alte surse – acestea fiind privite mai degrabă ca îndepărtând cititorul de sensul inițial²⁴.

Aproximativ, un secol mai târziu, Th. Hobbes vorbește în *Leviathan* (1651) despre importanța studiului intrinsec al Scripturii, fără a se face apel la surse externe sau la autori consacrați, astfel încât sensul extras din el să poată fi dovedit doar cu argumente din interiorul textului²⁵. Tot cam pe atunci, în al său *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), Spinoza ridică *obiectivitatea cercetării istorice și filologice* la rang de exigență esențială pentru orice demers exegetic și respinge categoric raportarea la o tradiție exegetică sau la o alta²⁶. Aceasta este o perioadă interesantă, de avânt al spiritului științific și de ieșire a *Scripturii* din orizontul tradițiilor religioase iudeo-creștine, de abordare a ei din perspective și direcții din ce în ce mai diverse. Se face simțită, de pe acum, o sensibilitate nouă față de textul scripturistic, manifestată pe de o parte prin „exigența istorico-critică”²⁷, iar pe de alta prin

²⁴ Martin LUTHER, *The Bondage of the Will*, I, 4, dar și II, 1 și mai cu seamă 23, 31 și 34, <http://www.monergism.com/thethreshold/sdg/pdf/luther_arbitrio.pdf>, 2 apr. 2018.

²⁵ Thomas HOBBS of Malmesbury, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, edited by W.G. Pogson Smith, Clarendon Press, Oxford, 1965, pp. 291 [199] sq. (cap. 32: „Despre numărul, vechimea, scopul, autoritatea și interpretii cărților Sfintei Scripturi”).

²⁶ Baruch SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, VII, 1-3 și, mai ales, 5-6, unde sunt expuse principiile și metodele istorico-filologice de exegeză (BENEDICTUS DE SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus: tractatus politicus*, transl. from the Latin, with an introd. by R.H.M. Elwes, coll. Sir John Lubbock's Hundred Books, London, Routledge & Sons, s.a., disponibil online la adresa: <<https://ia801406.us.archive.org/24/items/tractatustheolog00elweuoft/tractatustheolog00elweuoft.pdf>>, 2 apr. 2018).

²⁷ Pierre GIBERT, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 70; vezi

multiplicarea exponențială a modalităților de lectură. Prelucrarea lirică a textului biblic devine o asemenea modalitate de lectură, care se manifestă încă din această perioadă de timp.

*

É. Moulinié (Moulinier / Molinié) s-a născut în anul 1599, în Franța, în provincia Languedoc, cunoscută încă din Evul Mediu ca un adevărat creuzet al creației poetice și muzicale. Se trăgea așadar din Lauran, nu departe de Carcassonne. Tatăl său, un pantofar de succes și prosper în afaceri cu terenuri și vite, nu va pregeta să-i înscrie pe cei doi fii ai săi, Antoine și Étienne, la școala de pe lângă catedrala din Narbonne, în epocă una dintre cele mai bine cotate școli din sudul Franței. Pe lângă studiul umanoarelor și al disciplinelor teologice, cei doi frați vor intra în mod firesc în corul catedralei, unde vor primi o *solidă formare muzicală* până la vârsta de 20 de ani. În anul 1621, cu ajutorul fratelui său, Étienne este acceptat în corpul muzicienilor regali, iar în 1627 devine *directeur de la musique* pe lângă Gaston d'Orléans, frate al regelui Ludovic XIII, pentru care va compune mai multe piese muzicale, unele religioase, altele profane, în funcție de ocaziile sau de evenimentele ce urmau să fie astfel acompaniate. În 1634, este desemnat *maitre de musique* al fiicei lui Gaston d'Orléans, Anne Marie Louise, ducesă de Montpensier, pentru ca în 1665 să fie numit director muzical al întregii regiuni Languedoc, funcție pe care o va exercita până aproape de moartea sa, în 1676.

Creația sa muzicală este vastă, cuprinzând muzică sacră și seculară, instrumentală și corală, muzică pentru balet și creații lirice. Încă în timpul vieții, ale sale *airs de cour* și *airs de boire* („arii / cântece de curte”; „arii / cântece de pahar / de petrecere”) au circulat, bucurându-se de notorietate în cercuri dintre cele mai variate, iar cele religioase, chiar dacă unele au fost alcătuite ocazional, au cunoscut o largă răspândire în spațiul liturgic romano-catolic. În general vorbind, influența creației sale și a formulelor și procedeelor muzicale folosite a depășit cu mult limitele culturale și geografice ale epocii. Fără a intra în detalii muzicologice, care scapă preocupărilor noastre, ne limităm la a consemna faptul că E. Moulinié dă seama de o *concepție armonică riguroasă*, stabilă, bine conturată și caracterizată prin claritate, prin sentimentul unei luminozități aparte, chiar dacă melancolică, pe alocuri. Departe de a fi o muzică uniformă, ariile și melodiile sale sunt expresive prin diversitatea lor ritmică și melodică, prin timbre sonore contrastante și armonios conturate. Specialiștii recunosc în creația sa influențe spaniole și italiene atât de sorginte cultă, cât și populară. Interesant că, în epocă, au fost gustate mai cu seamă creațiile seculare ale sale, pentru ca tardiv, în special după moartea sa, să fie redescoperită opera sa religioasă. Cu *Oeuvres Chres-*

tiennes (1633) și *Meslanges de sujets chrestiens* (1658), lucrări de maturitate, E. Moulinié își dezvăluie cu adevărat talentul și profunzimea²⁸.

În *Oeuvres Chrestiennes* (1633), regăsim o interesantă prelucrare intitulată *La Cantique de Moïse*, pe un text de A.e Godeau, episcop de Grasse și de Vence (sudul Franței), care parafrazează poetic fragmente din *Iș 15*. Linia melodică este specifică motetului, vocile se împletesc într-o polifonie meditativă, regăsindu-se mereu în *cantus firmus*, în mod repetat, dar de fiecare dată aducând un plus de profunzime și de expresivitate versurilor. Lucrarea este alcătuită din 28 de strofe; fiecare strofă în parte are o melodie proprie, dar păstrând tonalitatea celorlalte. Acestea sunt interpretate pe voci diferite ca număr, fără însă a depăși cinci voci, împletindu-se când polifonic, când la unison, acompaniate cu instrumente specifice epocii, precum clavecinul, viola ș.a. Vom analiza în cele ce urmează câteva fragmente ilustrative:

Strofa 1: „Vremea este ca amărăciunea să facă loc bucuriei / Acești cruzi dușmani, căroră le fuserăm pradă, / În valuri furioase își aflară mormântul. / Sfârșite-s de-acum caznele noastre, ale noastre zile fi-vor cu pace, / Iar Domnul, care noi minuni cu noi săvârșit-a, / Din sânurile mării ne-a rânduit să culegem ramuri de palmier”²⁹.

Cuvintele de început ale lui A. Godeau, devenite celebre, odată cu trecerea timpului, parafrazează debutul cântării lui Moise și a lui Miriam, din *Iș 15*, accentuând *sentimentul de bucurie al evreilor izbăviți din robie*, dar și de moartea iminentă, de care ar fi avut parte, dacă ar fi fost ajunși din urmă de armata egipteană. Imaginile biblice la care se referă se regăsesc în *Iș 15*, 1,4-5,21 și sugerează *amplitudinea lucrării lui Dumnezeu*, arătând caracterul desăvârșit al acesteia. Autorul accentuează explozia de bucurie, sentimentul de ușurare, de eliberare trăit de către israeliți, acum că au certitudinea că, printr-o minune, nu doar că au scăpat din robie, dar au fost izbăviți și de un ultim pericol vital.

Strofa 6: „Mărite Doamne, puterea Ta într-o clipită se-arată, / Și deșert îl vădește pe monarhul cel închipuit / Cu toate ale sale mincinoase uneltiri, / Faraon e răpus, șirul zilelor sale-i la capăt, / Iar tronul lui se

²⁸ Cea mai mare parte a informațiilor despre viața și opera lui É. Moulinié sunt preluate din: Jean-Louis BONNET, Bérengère LALANNE, *Étienne Moulinié, 1599-1676. Intendant de la musique aux États du Languedoc*, Les Presses du Languedoc, Montpellier, 2000 – o lucrare monografică de referință.

²⁹ „Il est temps que l'ennuy face place à la Joye / Ces cruels Ennemis dont nous fumes la proye, / Dans les flots irrités rencontrent leurs tombeaux. / Nos tourments sont finis, nos jours vont estre calmes / Et Dieu qui fait pour nous des prodiges nouveaux, / Dans le sein de la mer nous fait cueillir des palmes”. Textele în limba franceză restaurate și reproduse de către D. Visse păstrează ortografia originală și sunt preluate după Étienne MOULINIÉ, „Cantique de Moïse”, în: William CHRISTIE (ed.), *Les Arts Florissants*, Harmonia Mundi, Mas de Vert, 2004, p. 16.

preschimbă într-un sicriu cernit, / El, cela ce în ochii celor de rând, părea a fi atât de puternic”³⁰.

Textul lui Godeau nu urmează cu fidelitate textul biblic. În fapt, pare că autorul nu-și propune o ilustrare a acestuia, cât mai degrabă caută să-l expună ca într-un fel de omilie în versuri care cuprinde, iată, și meditații morale despre vanitatea gloriei omenești. Aici, Faraon și atitudinea lui prea încrezătoare în puterea lui omenească, așa cum apare reprezentat în locuri precum *Iș* 15, 4; 7, 9-12, servesc drept contraexemplu atât pentru nobilii de la curtea Franței, cât și pentru monarh. Să nu uităm că *La Cantique de Moïse* apare într-o epocă în care zorii absolutismului se puteau deja întrezări în Franța, și avem motive să credem că É. Moulinié și A. Godeau, alături de alți artiști ai vremii, încearcă să prevină aceasta. Pe de altă parte, *Iș* 12-15 are o încărcătură politică aparte, ce pare a fi fost sesizată și valorificată din cele mai vechi timpuri. Dincolo de aceasta, trebuie să notăm că autorii sunt preocupați să evidențieze aspectele morale ale textului biblic, cum ar fi pledoaria pentru smerenie, pentru conștientizarea aspectului trecător al lucrurilor pământești și pentru raportarea oricăror realizări omenești la planul divin.

Penultima strofă din *La Cantique de Moïse* atinge tărâmul pietății. Moulinié și Godeau respectă structura din *Iș* 15, 1-21 și încheie într-o notă doxologică, dar și parenetică, în același timp. Reluând motive din *Iș* 15, 7, 11, 19, textul vorbește despre necesitatea de a-i aduce slavă lui Dumnezeu, accentuând milostivirea pe care o manifestă Domnul față de cei aflați în suferință în general vorbind, dar mai ales față de cei care trăiesc în evlavie:

Strofa 17: „Azi este ziua cea frumoasă, când lăsând de-o parte tunetul / Chemat ești ca bucuros să te sălășluiești în lume, / Și urechea să-ți pleci la jelanile celor muritori / Aici vei afla cum îți e slăvită puterea, / Cum tămăieri se ridică de pe mărețe Altare, / Iar rugăciunile noastre nu vor înceta născodată”³¹.

E. Moulinié juxtapune motet după motet, încercând să transpună limbajul și imageria textului biblic în muzică. Melodia urmează versul îndeaproape, urmărind în mod vădit să-i exprime conținutul emoțional. Important de notat este că strofele nu sunt destinate cultului liturgic, ci sunt alcătuite spre a fi interpretate cameral, în concert, în fața unui public cultivat. În fapt, episcopul A. Godeau susținea difuzarea și popularizarea conținuturilor scripturistice în spațiul secular, prin intermediul unor *forme de expresie vernacu-*

³⁰ „Grand Dieu c'est à coup que ta puissance esclate, / Qu'elle montre qu'en vain un monarque se flatte / Dans les desseins trompeurs que forme son orgueil, / Pharaon est défait, ses jours trouvent leur terme, / Et son trosne se change en un triste cercueil, / Lorsqu'aux yeux des mortels il paroissoit plus ferme”.

³¹ „C'est dans ce beau séjour au quittant le tonnerre / Tu dois avec plaisir habiter sur la terre, / Et te montrer sensible aux plaintes des mortels / C'est là que tu verras ta puissance adorée / Que l'encens fumera sur tes riches Autels, / Et que nos voeux seront d'éternelle durée”.

lare. Sunt creații specifice pentru perioada contra-reforme, unde linia melodică urmează unui text vernacular, care parafrazează un fragment biblic, accentuând în primul rând aspectele meditative, introspective ale acestuia³².

*

Dacă *La Cantique de Moïse* a lui E. Moulinié a rămas în cultura muzicală ca o creație religioasă concertistică, altfel stau lucrurile cu *Israel în Egipt* (HWV 54), monumentalul oratoriu al lui G.F. Händel. Elaborat în anul 1738 și interpretat pentru prima oară în 1739, oratoriul a fost întâmpinat cu rezervă de publicul londonez din epocă. G.F. Händel a fost nevoit să intervină în câteva rânduri asupra compoziției, dar fără a atinge cote de succes comparabile cu creațiile sale precedente, astfel încât la un moment dat l-a lăsat așa cum era și a compus alte oratorii, culminând cu *Messiah* (1742). *Israel în Egipt* a fost redescoperit în sec. al XIX-lea, când a cucerit gustul publicului în așa măsură, încât a cunoscut numeroase reprezentații, iar fragmente din el au devenit chiar parte din *corpusul muzical liturgic anglican* din Marea Britanie, răspândindu-se ulterior în toată lumea protestantă și nu numai. Câteva dintre părțile oratoriului sunt menținute până azi în repertoriul marilor sărbători religioase apusene³³.

G.F. Handel³⁴, socotit alături de J.S. Bach și D. Scarlatti, unul dintre cei mai importanți muzicieni ai barocului, s-a născut în anul 1685, în Halle (Germania), unde părinții săi, de confesiune protestantă, emigraseră în perioada premergătoare Războiului de treizeci de ani³⁵. Manifestând un talent muzical deosebit încă din fragedă pruncie, G.F. Handel este remarcat de către compozitorul și organistul F.W. Zachow, care îi va deveni maestru. Sub tutela acestuia, până la împlinirea vârstei de 17 ani, G.F. Handel compune deja câteva cantate, muzică bisericească și piese camerale. La insistențele tatălui său se înscrie totuși la Universitatea din Halle, unde începe să studieze Dreptul, dar în 1703 renunță și decide să se dedice întru totul muzicii. Se angajează ca violonist la Opera din Hamburg, întreprinde călătorii de studii în Italia, iar în 1710 devine *Kapellmeister* al principelui elector Georg Ludwig de Hanovra, viitorul rege George I al Marii Britanii și al Irlandei. În anul 1712 se stabilește în Anglia, unde regina Ana îi oferă o rentă anuală; odată cu înco-

³² Denise LAUNAY, „Notes sur Étienne Moulinié, maître de la musique de Gaston d'Orléans”, în: Paul-Marie MASSON (ed.), *Mélanges d'histoire et d'esthétique musicales offerts à Paul-Marie Masson: professeur honoraire en Sorbonne*, vol. 2, Richard-Masse, Paris, 1955, pp. 67-78.

³³ Ilias CHRISOCHOIDIS, *Early Reception of Handel's Oratorios, 1732-1784: Narrative - Studies - Documents*, PhD dissertation, Stanford University, 2004. Vezi și: Nina Anne GREELEY, *George Frideric Handel, „Israel in Egypt”*, San Francisco Choral Society, programe motes, <www.sfchoral.org/site/george-frideric-handel-israel-in-egypt/>, 15 mart. 2017.

³⁴ Folosim de aici înainte varianta anglicizată a numelui marelui compozitor.

³⁵ Donald BURROWS, *Handel*, University Press, Oxford, 1994.

ronarea protectorului său, în anul 1714, decide să rămână definitiv aici, unde activa în calitate de compozitor al curții regale. În paralel, va alcătui numeroase piese muzicale de influență italiană, foarte gustate de publicul englez din epocă. În 1727, odată cu naturalizarea, își anglicizează numele. Oratoriile îl vor preocupa mai cu seamă de prin anul 1730, când se îndepărtează de muzica de operă și compune *Esthera*, creație reprezentată scenic pentru prima dată în 1732. Se va bucura de recunoaștere, de apreciere și de celebritate încă din timpul vieții, stingându-se măcinat de boală, dar în plină glorie, la vârsta de 74 de ani, în 1759.

A compus opere, oratorii, cantate, arii, piese camerale, ode, serenade, multe dintre acestea numărându-se până în zilele noastre printre cele mai populare piese muzicale culte și, mai cu seamă, religioase. Este unanim considerat a fi creatorul oratoriului englez ca gen muzical aparte. Bach l-a admirat fără rezerve; Mozart l-a adoptat ca model, cucerit fiind de modul cum regăsea în creațiile lui o împletire armonioasă între elemente din barocul italian și polifonia corală germană; Beethoven l-a privit cu reverență, fiind cucerit de talentul său de a obține efecte muzicale spectaculoase, cu mijloace dintre cele mai simple³⁶. De asemenea, piesele sale religioase au exercitat o influență majoră asupra dezvoltării muzicii sacre occidentale și nu în ultimul rând asupra cultului și pietății protestante. Așa se face că, aici, lui G.F. Handel îi este dedicată o zi de sărbătoare (28 iul.), pe care în calendarul anglican o împarte cu J.S. Bach și cu H. Purcell, iar în cel lutheran cu H. Schütz³⁷.

Israel in Egypt (HWV 54) este un oratoriu biblic în două părți, pentru 4-8 voci, de mare amplitudine, pe versuri atribuite lui Ch. Jennens, care adaptează lyric fragmente din *Cartea Ieșirii* și din *Psalmi*³⁸. Prima parte este inspirată din Iș 8-11; 12. Libretul descrie starea de robie a isreliților în Egipt, cele zece plăgi trimise de către Dumnezeu asupra egiptenilor, trecerea prin Marea Roșie și nimicirea lui Faraon și a oștirii sale. Partea a doua reprezintă bucuria evreilor eliberați și conține prelucrări în special după Iș 15 și *Psalmi*³⁹. G.F. Handel exprimă aici sentimentul de exaltare al poporului pentru biruința lui Dumnezeu și pentru izbăvirea triumfală din robie. Textul oratoriului este simplu și concis, reluând mai degrabă schematic și sintetic fragmentele din care se inspiră. De exemplu: „Fii lui Israel suspină sub povara lanțurilor, / iar strigătul lor a ajuns până la Domnul. / Asupriți sunt sub

³⁶ Percy Marshall YOUNG, *Handel, coll. Master Musician Series, J.M. Dent & Sons, London, 1975, p. 254.*

³⁷ *Holy Women, Holy Men Celebrating the Saints Conforming to General Convention*, Church Publishing Incorporated, New York, 2010, p. 15; Clifton F. GUTHRIE (ed.), *For All the Saints: A Calendar of Commemorations for United Methodists*, vol. 5, Order of Saint Luke Publications, Akron, 1995, p. 161.

³⁸ În special *Ps* 27, 1; 77, 15-20, 48-59; 104, 22-44, 105, 9-12.

³⁹ Vezi *supra* nota 36.

poveri, împilați sunt cu putere; / iar strigătul lor a ajuns până la Domnul⁴⁰. Versurile sunt inspirate din *Iș* 2, 23, respectiv *Iș* 1, 13 și fac parte din descrierea stării de robie a israeliților în Egipt. Sau: „Însetat-au după apele râurilor. / A transformat apele lor în sânge⁴¹. Referința este la *Iș* 7, 18-19 și *Ps* 104, 28, la prefacerea în sânge a apelor din tot cuprinsul Egiptului.

În mod evident, atât G.F. Handel, cât și Ch. Jennens, autorul libretului, presupun o bună cunoaștere prealabilă a conținuturilor scripturistice de către public. Astfel, textul funcționează mai degrabă aluziv și referențial, decât descriptiv. Versurile trimit la fragmente biblice deja cunoscute, urmărind evocarea acestora, aducerea lor în memoria receptorilor și plasarea lor în mediul melodic, astfel încât întâlnirea dintre fragmentul biblic evocat și muzică să ofere o experiență cuprinzătoare, să facă evenimentul prezent și să implice astfel „cititorul” la un nivel sufletesc mult mai profund. Vedem aceasta și din faptul că personajele biblice de-abia dacă sunt menționate. Referințe sporadice se fac la Moise și la Miriam și aceasta în special în partea a doua, dar tot mai degrabă aluziv. Niciunul nu este clar conturat, ca personaj. De altfel, partea a doua urmează aproape pas cu pas *Iș* 15: „Moise și fiii lui Israel au cântat cântare către Domnul, / Și astfel grăiră: / Să-i cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit; / Pe cal și pe călăreț în mare i-a aruncat! [*Iș* 15, 1, subl. n.]”⁴². Sau: „Dar ai trimis Tu duhul Tău, / marea i-a înghițit; / afundat-s-au ca plumbul în apele cele mari [*Iș* 15,10]”⁴³.

Întreg oratoriul este lipsit de mișcare dramatică, fiind destinat a fi interpretat coral și orchestral, fără vreo dinamică scenică anume. Întreaga expresivitate este concentrată în muzică: chiar și textul libretului este însoțit de instrucțiuni în acest sens. Bunăoară, cele citate mai sus: I, 2 – recitativ pentru tenor; I, 4 – cor; II, 14 – cor; II, 22 – arie pentru soprană. G.F. Handel obține efecte dramatice folosind *nenumărate mijloace de expresie corală și instrumentală*. De exemplu, la I, 6: „He spake the word, and there came all manner of flies and lice in all quarters... (Zis-a și felurite muște, mulțime venit-au în toate hotarele lor...)”⁴⁴ – prima parte („He spake the word” – „Zis-a ...)” este interpretată solemn și autoritar de către cor, apoi vocile iz-

⁴⁰ „(I.2) And the children of Israel sighed by reason of the bondage, / and their cry came unto God. / They oppressed them with burthens, and made them serve with rigour; / and their cry came up unto God”. G.F. HÄNDEL, „Israel in Egypt (1739). A Sacred Oratorio, Words attributed to Charles Jennens”, în: Ellen T. HARRIS (ed.), *The Librettos of Handel's Operas: a Collection of Seventy Librettos Documenting Handel's Operatic Career*, Garland, New York, 1989.

⁴¹ „(I.4) They loathed to drink of the river. He turned their waters into blood”.

⁴² „(II.14): Moses and the children of Israel sung this song unto the Lord, / and spake, saying: / I will sing unto the Lord, for He hath triumphed gloriously; / the horse, / and his rider hath He thrown into the sea [*Iș* 15, 1, subl.ns.]”.

⁴³ „(II.22) Thou didst blow with the wind, / the sea covered them; / they sank as lead in the mighty waters” [*Iș* 15, 10, subl.ns.]”.

⁴⁴ Cf. *Ps* 104, 30, 33-34.

bucnesc în triluri polifonice, pentru a fi concurate de sunete variate de vioi și alte instrumente, acoperite la un moment dat de o orchestrație frenetică și aparent haotică. În final, corul intonează de o manieră similară, dar cu o anume gravitate, „and there came all manner of flies... (felurite muște, mulțime venit-au...)”.

Dinamica aceasta muzicală este remarcabilă în întreg oratoriul. Cuvintele biblice prind sens și viață, iar auditorul pare că vede cu ochii minții întreaga acțiune și, prin intermediul muzicii, devine parte din ea. Handel are această putere de a compune *linii melodice simple* (așa cum remarca și J.S. Beethoven), dar îndeajuns de cuprinzătoare încât să-l includă pe spectator și să-i rămână imprimare în minte multă vreme după aceea. O astfel de piesă este corala din II, 27a, reluată *in corpore* la II, 27b, unde doar se repetă cuvintele «The Lord shall reign for ever and ever (Împărăți-va Domnul în veac și în veacul veacului)» (Iș 15, 18), însă expresivitatea muzicală explorează toate fațetele bucuriei și ale stării de exaltare a omului care îi dă slavă lui Dumnezeu, simțindu-se parte din lucrarea mântuitoare a Lui. Experiența textului biblic depășește pragul intelectual, teoretic, rațional, etic, deja format și bine fundamentat prin educația specific protestantă de care beneficia deja inclusiv clasa de mijloc, în Anglia sec. al XVIII-lea, și devine personală: spectatorul se simte frate cu israelitul eliberat din Egipt, trăiește experiența acestuia și se bucură triumfal, împreună cu Domnul. Muzica lui G.F. Handel face ca textul biblic să prindă viață și să devină parte din viața spirituală a spectatorului.

*

Moise în Egipt, opera lui G.A. Rossini, subintitulată *Azione tragicosacra*, nu are o posteritate aparte în *domeniul muzicii sacramentale*. În fapt, pentru prima ei versiune autorul folosește un libret alcătuit de către A.L. Tottola⁴⁵, celebru libretist italian din sec. al XIX-lea, colaborator apropiat al lui D.G.M. Donizetti și G.A. Rossini. Acesta prelucrează textul unei piese de teatru mai vechi, a lui F. Ringhieri, călugăr al ordinului Mont-Olivet și dramaturg de mare succes în Italia sec. al XVIII-lea, intitulată *L'Osiride* (1760). *Mosè in Egitto* a avut premiera la data de 5 mart. 1818, pe scena Teatrului San Carlo din Napoli. G.A. Rossini⁴⁶, unul dintre cei mai renumiți compozitori din istoria muzicii, s-a născut la 29 febr. 1792 în Pesaro (Italia). Părinții săi erau melomani și chiar muzicieni amatori, iar după strămutarea lor din rațiuni politice la Bologna, amândoi au fost angajați la mai multe teatre din regiune. Turbulențele politice din epocă și disputele dintre Franța și Austria

⁴⁵ John WARRACK, Ewan WEST, *The Oxford Dictionary of Opera*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

⁴⁶ Richard OSBORNE, *Rossini: His Life and Works*, Oxford University Press, Oxford, 2007; Denise GALLO, *Gioachino Rossini: A Research and Information Guide*, Routledge, Abingdon, 2010.

asupra nordului Italiei au făcut ca familia lui Rossini să fie adeseori despărțită, iar tânărul Gioachino să fie lăsat în grija unor rude mai apropiate. Talen-
tul său muzical s-a vădit de timpuriu, fiind remarcat de către dascălii săi.

Încă de timpuriu cântă în coruri bisericești, interpretează roluri secundare în spectacole de operă, compune piese muzicale, iar la vârsta de 14 ani este admis la *Conservatorul din Bologna*. În perioada studiilor compune cu precădere muzică religioasă, influențat de creațiile lui F.J. Haydn și W.A. Mozart pe care îi admira în așa măsură, încât colegii de la Bologna îl porecliseră *il Tedeschino*. Între 1810-1813 compune muzică de operă și se bucură de succes pe scenele din Bologna, Veneția și Roma, pentru ca în 1813, *Tancredi* și *L'Italiana in Algeri* să-i aducă deja o faimă internațională. La vârsta de 20 de ani, G.A. Rossini era așadar un nume consacrat al scenei lirice europene. Multe dintre operele sale au devenit creații iconice, cum ar fi *Bărbierul din Sevilla* (1816), *Othello* (1816) sau *Wilhelm Tell*, cu care va cuceri, în anul 1829, publicul parizian. După o perioadă dificilă, marcată de probleme de sănătate destul de grave, G.A. Rossini se mută pentru o vreme la Florența, pentru ca în cele din urmă să se stabilească la Paris. În ultimii ani de viață, compune câteva piese de factură religioasă: șase mișcări din *Stabat Mater* (1832)⁴⁷, cele 14 volume din *Péchés de vieillesse* (1857-1868) sau *Petite messe solennelle* (1863). Moare la 76 de ani, bolnav de pneumonie, pe 13 nov. 1868, în reședința sa de la țară, din Passy⁴⁸.

Mosè in Egitto, operă în trei acte, este alcătuită încă de la bun început pentru a fi reprezentată scenic⁴⁹. G.A. Rossini va reveni de două ori asupra ei. Prima oară, în 1819, adaugă aria *Dal tuo stellato soglio*, care a devenit una dintre cele mai cunoscute arii de operă până în zilele noastre. A doua oară, câțiva ani mai târziu, intervine asupra ei încă și mai mult, revizuiind-o din punct de vedere muzical, adăugând scene de balet, schimbând numele personajelor și adaptând în patru acte un libret în limba franceză, semnat de L. Balocchi și V.-J. Étienne de Jouy: *Moïse et Pharaon ou Le passage de la Mer Rouge* va avea premiera pe 26 mart. 1827, la *Opera din Paris*. Aceste ample modificări au fost făcute pe de o parte pentru a adapta lucrarea la gustul francezilor pentru spectacole grandioase. Pe de altă parte, se pare că în realitate această versiune corespunde mai mult intențiilor lui G.A. Rossini, *Mosè in Egitto* fiind concepută mai mult sub forma unui pseudo-oratoriu, pentru a putea ocoli astfel prevederile romano-catolice în vigoare pe atunci în Italia, care interziceau organizarea de spectacole în timpul Postului Mare. Muzica

⁴⁷ Următoarele au fost compuse de către Giovanni Tadolini, la rugămintea lui Rossini, dar în 1841 acesta revine asupra partiturii și o rescrie complet.

⁴⁸ Astăzi în Paris, arondismentul XVI.

⁴⁹ O bună prezentare și sinteză a comentariilor în marginea operei *Mosè in Egitto*, poate fi consultată în: Francis TOVE, *Rossini: The Man and His Music*, Dover Publications, New York, 1987.

sobră și libretul lui A. Tottola, care inserează elemente biblice în drama lui F. Ringhieri vor crea impresia de oratoriu, astfel încât opera putea fi pusă în scenă oricând, dar ea nu corespundea neapărat concepției lui G.A. Rossini. De aceea, mulți critici consideră versiunea din 1827 ca fiind atât de diferită față de cea italiană, din 1818, încât ar trebui considerată ca o lucrare de sine stătătoare. În orice caz, aceasta este una dintre cele mai importante lucrări ale lui G.A. Rossini. Dar organizarea scenică a versiunii de la 1818, împreună cu subtitlul: „acțiune tragică-sacră”, trădează de la bun început aspectele teatrale, spectaculare și accentul pus pe latura dramatică a operei.

Libretul versiunii din anul 1818 păstrează personajele din *L'Osiride*, precum și tema romantică a iubirii imposibile, pe care o plasează în contextul eliberării evreilor din robia egipteană. Osiride (Amenophis, în versiunea din 1827), fiul lui Faraon, este îndrăgostit de israelita Elcia (1827: Anaïs) – eliberată din sclavie de către Faraon, la intervenția soției acestuia, Amaltea (1827: Sinaïs), care se convertise în secret la credința israeliților. Osiride se opune eliberării evreilor, pentru că știe că în felul acesta o va pierde pe Elcia. Chiar dacă îi împărtășește dragostea, Elcia este hotărâtă să părăsească Egiptul alături de părinții ei. Osiride uneltește împreună magul Mambre (1827: marele preot) ca plecarea evreilor să fie oprită și în câteva rânduri pune la cale uciderea lui Moise. Asupra Egiptului se abate cea de a noua plagă: întunericul (*Iș* 10, 21-29). Plaga este ridicată de îndată ce Faraon promite din nou că israeliții vor fi eliberați și decide ca Osiride să ia de soție o prințesă armeană (1827: asiriană). Dar, cum se teme că evreii odată eliberați vor trece de partea dușmanilor Egiptului, Faraon le interzice din nou să plece. Moise anunță cea de a zecea plagă (*Iș* 11, 1-12, 36) și este pus în lanțuri de către egipteni, iar Osiride este desemnat ca regent. Din această poziție, el are putere de viață și de moarte asupra lui Moise, deci sfârșitul acestuia pare a fi pecetluit. Elcia încearcă să-l convingă pe prinț să-l elibereze pe Moise și să se însoare cu prințesa armeană, dar nu-l poate îndupleca. Osiride cade răpus de un fulger, iar israeliții scapă din captivitate. Opera se încheie cu scena trecerii evreilor prin Marea Roșie și cu pieirea armatei lui Faraon. Regele și magul Mambre își află și ei sfârșitul în talazuri. Libretul este presărat cu scene tipic romantice, asemenea celei din actul 2, unde Osiride o răpește pe Elcia, amândoi se ascund, dar Aaron și Amaltea le descoperă ascunzătoarea și încearcă să-i convingă de imposibilitatea iubirii lor, însă Osiride spune că este gata să renunțe la tron, pentru a rămâne alături de Elcia.

Versiunea aceasta în limba italiană, de la 1818, este mult mai scurtă decât cea franceză, de la 1827. Dar păstrează *tensiunea romantică*, moartea lui Osiride este zugrăvită în culori tragice, iubirea dintre Osiride și Elcia este tratată de o manieră seculară, iar motivele biblice preluate din cartea *Ieșirea* sunt abordate cu mijloace de expresie specifice muzicii sacre din epocă: piese corale și instrumentale interpretate cu *grandoare* și reverență, la o scară foarte mare. G.A. Rossini insistă, după cum este și specific genului liric, pe

mijloacele de expresie a sentimentelor și se raportează la textul biblic într-o manieră specific romantică: în *Iș* 10-15 el găsește atât elementele necesare pentru a plasa acțiunea principală într-un trecut istoric îndepărtat, într-un tărâm exotic, populat cu personaje fabuloase, cât și conținuturile care pot fi valorificate pentru a sublinia tensiunea și dramatismul acțiunii. *Mosè in Egitto* are ca subiect central iubirea dramatică dintre Osiride și Elcia, iar autorul este preocupat să exprime și să transmită sentimentele puternice și contradictorii care o însoțesc, să inducă tensiuni, să producă *catharsis*. Chiar dacă el plasează acțiunea în contextul eliberării evreilor din Egipt, nu putem spune că avem de a face, așadar, cu o creație de inspirație biblică sau religioasă. Rossini nu-și propune să ilustreze textul biblic, să-l facă accesibil, să transmită învățături dogmatice sau morale. El valorifică artistic motive și teme religioase consacrate de sorginte biblică, într-o creație proprie alcătuită după canoanele artei lirice și romantice.

*

O deosebit de interesantă exploatare și, totodată, explorare a temelor biblice din cartea *Ieșirea* aflăm în opera neterminată a lui A.F.W. Schoenberg, *Moise și Aron* (1926-1927). Aceasta pare a fi inspirată din criza de identitate traversată de către A.F.W. Schoenberg, datorită originilor sale evreiești, într-o epocă de recrudescență a antisemitismului în Europa. În vara lui 1921, A.F.W. Schoenberg trăiește pe viu o manifestație antisemită în stațiunea Mattsee, nu departe de Salzburg, experiență care îl marchează profund. Chiar dacă încă din 1898 se convertise la protestantism, totuși este expulzat din stațiune datorită faptului că era evreu. Va scrie mai întâi *Der biblische Weg* (Calea Scripturii), piesă al cărei personaj principal, Max Arnus, este frământat de contradicții identitare interne și este construit ca o combinație între personajele biblice Moise și Aaron. Conflictul acesta intern va fi explorat mai pe larg, în opera *Moses und Aron*, ca întruchipând o problemă nu doar națională, ci și identitară, personală⁵⁰.

A.F.W. Schoenberg (Schönberg)⁵¹, una dintre cele mai controversate, dar și revoluționare figuri ale istoriei muzicii, s-a născut la data de 13 sept. 1874, la Viena, într-o familie evreiască fără înclinații muzicale deosebite. Muzician amator la început, A.F.W. Schoenberg a lucrat ca violonist și orchestrator, devenind apoi profesor de muzică și compozitor. În 1898 se convertește la lutheranism, dar, ca urmare a unor experiențe traumatizante, în 1933 revine la iudaism. În 1922 publică o lucrare fundamentală de teorie muzicală, intitulată *Harmonielehre* (*Teoria armoniei*). Datorită atmosferei

⁵⁰ Herbert LINDENBERGER, „Arnold Schoenberg's *Der Biblische Weg* and *Moses und Aron*: On the Transactions of Aesthetics and Politics”, în: *Modern Judaism*, 9 (1989), pp. 55-70.

⁵¹ Informații din: Joseph AUNER, *A Schoenberg Reader*, Yale University Press, New Haven, 1993.

antisemite din Europa, în anul 1933 emigrează în Statele Unite, unde se stabilește și se va naturaliza în 1941. Moare bolnav în Los Angeles, pe 13 iul. 1951. A.F.W. Schoenberg a fost unul dintre întemeietorii modernismului în muzică și compozitorul care a influențat profund limbajul muzical în sec. al XX-lea, revoluționând prin sistemul său dodecafonic metodele de compoziție și de interpretare. Creațiile sale de început, precum *Verklärte Nacht* (Noapte transfigurată), Op. 4 (1899), sunt influențate de romantismul german, pentru ca odată cu *Cinci piese orchestrale* (1909) să adopte deja stilul atonal.

Moses und Aron, concepută inițial, în versiunile din 1926 și 1927 ca un oratoriu, va fi regândită în versiunile din 1930 și 1932 ca operă în trei acte, dintre care autorul le va finaliza doar pe primele două, al treilea fiind doar schițat. Premiera a avut loc în 1957, la Zürich, după moartea autorului. În 2010, compozitorul maghiar K. Zoltán a dus la bun sfârșit și actul al treilea, după studiile lui A.F.W. Schoenberg și cu acordul urmașilor acestuia. Libretul este alcătuit tot de către A.F.W. Schoenberg, pornind de la *Cartea Ieșirii* și de la câteva locuri din cartea *Numerii*, referitoare la eliberarea lui Israel din Egipt, la peregrinările către o nouă viață, având ca fundal ideatic îndepărtarea de politeism și asumarea monoteismului. Autorul valorifică aceste pasaje asumându-și libertăți majore față de textul biblic. A.F.W. Schoenberg nu urmează nici firul narativ al fragmentelor și nici nu pare a fi interesat de sensul inițial al acestora. Pentru el, sensul unui mesaj se stabilește la confluența dintre intenția autorului și receptor. În cazul de față, A.F.W. Schoenberg construiește un raport antitetic între Moise și Aaron, unde Moise întruchipează credința pură și neabătută într-un Dumnezeu unic și transcendent, iar Aaron este caracterizat ca un om de acțiune care, interesat de cele materiale și tangibile, traduce orice mesaj pe înțelesul său și al poporului. Opoziția dintre cei doi este exprimată inclusiv prin stilurile muzicale: pentru Moise pare a fi rezervat stilul recitativ, în vreme ce părțile dedicate lui Aaron sunt aproape întotdeauna arii cântate.

Rezumând, *Moses und Aron* debutează cu un moment inspirat din *Iș 3-4* (Rugul Aprins), când Moise este investit de către Dumnezeu cu misiunea de a conduce eliberarea evreilor din Egipt. La rezervele acestuia, care își mărturisește dificultățile de comunicare, Domnul îl oferă ca sprijin pe Aaron: „Meine Zunge ist ungelenkt: ich kann denken, aber nicht reden (Limba mea este stângace, pot să gândesc, dar a grăi nu pot)”⁵², spune Moise, iar Domnul răspunde: „Aron will ich erleuchten, er soll dein Mund sein! (Aron va fi iluminat, el va fi gura ta)”⁵³. Dumnezeu îi va descoperi lui Moise cele ce țin de eliberare, iar Moise îi va transmite acestea lui Aaron, pentru ca Aaron să le transmită mai departe către popor. Dar, la scurtă vreme, între cei doi apar neînțelegeri, datorate faptului că fiecare percepe cuvintele Domnului în mod

⁵² Act I, scena 1:2.

⁵³ Act I, scena 1:3.

diferit: Moise este mai sensibil la aspectele care țin de evlavia lăuntrică, de cultivarea iubirii și de curățirea minții: „Reinige dein Denken! (Purifică-ți cugetul!)”⁵⁴. În același timp, Aaron este mai înclinat înspre aspectele pragmatice și cele ce țin de ritual. Astfel, comunicarea dintre ei devine tot mai dificilă, iar mesajele lor ajung să deruteze. Poporul se divide între cele două perspective și, în ultimă instanță, pune la îndoială capacitatea acestui nou Dumnezeu de a-i scăpa de sub puterea lui Faraon. Polemica dintre Moise și Aaron își atinge punctul culminant în actul al doilea, care este inspirat din *Iș 32: Vițelul de aur*.

Aici, libretul ilustrează fidel și sugestiv narațiunea biblică, pe fundalul căreia proiectează întâlnirea dintre Moise și Aaron și dialogul tensionat al acestora. Cei doi vădesc două moduri diferite și la rigoare antagonice de a percepe, a înțelege și a asuma iubirea lui Dumnezeu. Paradoxal, cele două moduri sunt deopotrivă valide și tocmai de aceea sunt dificil de înțeles și de exprimat. Efortul lui Aaron de a explica niște conținuturi atât de complexe nu poate conduce decât la împutinarea acestora și deci la falsificarea lor. Cu toate acestea, el pare a ieși învingător din polemică. Moise pare a fi cel învins, însă mesajul său rămâne cumva ca un ecou tainic: Moise este cel ce are parte de experiența vederii lui Dumnezeu, iar apoi el este cel care trăiește drama de a nu putea comunica această experiență pe deplin și de a-și vedea cuvintele preluate și înțelese în funcție de capacitățile fiecăruia. În actul al treilea, pentru care A.F.W. Schoenberg doar a schițat câteva studii muzicale, fără însă a-l finaliza, Aaron este totuși oprit, el va muri în pustie. Ultimul cuvânt este al lui Moise: interpretarea cuvântului lui Dumnezeu nu trebuie dusă până la nivelul ultim de înțelegere al receptorului, pentru că un astfel de demers nu va conduce spre cunoașterea lui Dumnezeu; limita interpretării trebuie să fie în punctul de unde trebuie să înceapă căutarea și asumarea receptorului, adică experiența de către acesta a cuvântului lui Dumnezeu⁵⁵.

Partea muzicală a operei *Moses und Aron*⁵⁶ este considerată a fi absolut genială, mai cu seamă de către specialiștii în teorie muzicală și în semiotică. Opera este atonală, autorul folosind 12 tonuri într-o singură serie, despre care s-a sugerat că ar trimite la ideea de Dumnezeu specifică lui Moise: imperceptibil, dar atotprezent și manifest. De asemenea, între cele 12 tonuri și cele 12 litere care alcătuiesc titlul există o corespondență intenționată. Se pare că A.F.W. Schoenberg ar fi renunțat la unul dintre cei doi „a” din grafia încetățenită a numelui lui Aaron, tocmai pentru obține această armonizare

⁵⁴ Act I, scena 2.

⁵⁵ Pentru textul integral al libretului, vezi: Arnold SCHOENBERG, *Moses und Aron (1923-1937)*, <<http://brahms.ircam.fr/works/work/23711/>>, 4 apr. 2017.

⁵⁶ Aaron TUGENDHAFT, „Schoenberg’s Moses und Aron”, în: *Journal of Jewish Studies*, 48 (1997) 3, disponibil și la adresa: <<http://web.archive.org/web/20031013145056/http://humanities.uchicago.edu:80/journals/jsjournal/tugendhaft.html>>, 2 april. 2018.

între cuvântul scris și muzică, sugerând prin aceasta legătura intrinsecă, dar discretă, dintre cele două limbaje: vorbit / scris, respectiv muzical. Întreaga construcție melodică reprezintă un adevărat tur de forță, prin variațiunile tehnice pe care le presupune, dar și prin atmosfera pe care o creează, exprimând stări sufletești dintre cele mai complexe, contradictorii și variate. Nu în ultimul rând, *Moses und Aron* a putut fi considerată ca un *manifest al muzicii atonale*, care vorbește într-un limbaj muzical despre fenomenul de disoluție a sensului, de erodare a metanarațiunilor, de dispărare a identităților.

Moses und Aron se prezintă și este de altfel concepută ca o dramă de idei, unde personajele principale, Moise și Aaron, pot foarte bine să exprime tendințele lăuntrice ale omului aflat într-o căutare, al cărei obiect este incapabil să-l definească. Problematika operei poate să pornească, așa cum s-a observat, chiar de la biografia autorului: evreu central-european, A.F.W. Schoenberg însuși se află, la începutul sec. al XX-lea, în căutarea unei identități proprii, pe care la un moment-dat crede că o găsește în lutheranism, pentru ca ulterior să revină totuși la iudaism, dar spre finalul vieții să se prăbușească psihic și să moară nevrotic, covârșit de povara propriilor sale superstiții. Moise și Aaron pot exprima, așadar, tensiunile sale lăuntrice, personale. Traduse într-un limbaj artistic, acestea devin reprezentative pentru dramele identitare ale evreilor din Europa centrală și pentru modul tragic în care ei ajung să-și trăiască atât propriile contradicții, cât și propriul destin, într-o Europă ea însăși măcinată de ideologii pustiitoare⁵⁷. A.F.W. Schoenberg se înscrie, prin aceasta, în specificul artei central-europene din prima jumătate de sec. XX⁵⁸. Mai mult decât atât, ele vorbesc despre drama omului care, însetat de absolut, nu mai găsește limbajul adecvat pentru a-și putea exprima năzuința și idealul spre care tinde, tocmai pentru că evită esențialul: *Reinige dein Denken*⁵⁹. Iar în absența acestui limbaj și al exercițiului purificator necesar, căutarea devine imposibilă. A.F.W. Schoenberg sesizează, astfel, drama omului postmodern și o exprimă într-un limbaj muzical elocvent, cu ajutorul textului biblic.

A.F.W. Schoenberg ridică problema sensului și a expresivității, a comunicării într-o lume în care limbajele posibile par a fi fost confiscate de

⁵⁷ Vezi: Adriana BABEȚI, „Cuvânt înainte”, la: Adriana BABEȚI, Cornel UNGUREANU (eds.), *Europa Centrală. Neuroze, dileme, utopii*, Polirom, Iași, 1997, p. 12. Din același volum, pe această temă, vezi: André RESZLER, „Europa Centrală: realitate culturală și iluzie politică”, p. 109; Victor NEUMANN, „Mitteleuropa între cosmopolitismul austriac și conceptul de stat-națiune”, p. 144; Czesław MIŁOSZ, „Atitudini central-europene”, p. 257.

⁵⁸ Michael POLLAK, *Viena 1900. O identitate rănită*, trad. de Camelia Fetița, Polirom, Iași, 1998, mai ales cap. „O tradiție contradictorie” și „Imposibila armonie” și Carl E. SCHORSKE, *Viena fin-de-siècle. Politică și cultură*, trad. de C. Dorohoschi, I. Ploșteanu, Polirom, Iași, 1998, mai ales cap. „Explozie în grădină: Kokoschka și Schönberg”, p. 298.

⁵⁹ Cf. PHILO OF ALEXANDRIA, *On the Migration of Abraham*, V, 22 – VI, 27, <<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book16.html>>, 2 april. 2018.

ideologii, de metanarațiuni, la prăbușirea cărora omul se vede martor direct și chiar implicat. Cuvintele lui Moise din actul 1, „ich kann denken, aber nicht reden (pot să gândesc, dar a grăi nu pot)”, exprimă astfel nu doar neputința lui personală de a vorbi, de a transmite un mesaj, cât incapacitatea omului de a-și mai asuma vreun limbaj, din multitudinea de limbaje existente, care să nu fi fost maculat de patimile omenești. Am putea spune, pe de o parte, că A.F.W. Schoenberg valorifică textul biblic într-o creație proprie și că el se folosește de personaje, de situațiile prezentate aici, pentru a-și exprima propriile trăiri sufletești, pentru a zugrăvi drama omului contemporan, pentru a medita la cheștiunea comunicării, a sensului, a limbajului. Chiar dacă își asumă libertăți față de textul din care se inspiră și chiar dacă în mod evident el nu urmărește o ilustrare a acestuia, este interesant că A.F.W. Schoenberg nu se îndepărtează de spiritul cărții. Textul biblic îl ajută să-și înțeleagă sinele, să descrie și să mărturisească contradicțiile omului, dar și să formuleze soluția: *Reinige dein Denken!*

*

Les deux murailles d'eau (Cei doi pereți de apă), partea a XIII-a din monumentalul opus pentru orgă, *Livre du Saint-Sacrement* (1984) a lui O.-E.-P.-Ch. Messiaen, dezvăluie o modalitate de valorificare a textului biblic fără a face apel la cuvinte. Aici, fragmentul narativ din *Iș 14* este transpus în limbaj muzical, singura indicație verbală fiind titlul și recitativul din introducere, care reproduce cuvintele de la *Iș 14*, 21-22. O.-E.-P.-Ch. Messiaen⁶⁰ compozitor, organist și ornitolog francez, a trăit între anii 1908-1992 fiind unul dintre cei mai importanți compozitori francezi din sec. al XX-lea. La doar 11 ani a fost admis la *Conservatorul din Paris*, iar în 1931 s-a angajat ca organist la *Sainte-Trinité* din Paris, post pe care l-a ocupat până la moartea sa, în 1992. În anii '30 a funcționat și ca profesor la *Schola Cantorum* din Paris, iar în 1941, după eliberarea sa (în 1940 fusese prizonier de război⁶¹), devine profesor la Conservator, de unde se va pensiona, în 1978.

Primele sale compoziții sunt marcate de admirația față de A.-C. Debussy și I. Stravinsky, însă operele de maturitate se disting printr-o ritmicitate specifică și o melodicitate aparte, profund îndatorată pietății sale romano-catolice și sensibilității sale față de exotism și natură. Se inspiră din muzica gregoriană, prelucrează sonorități din metrica poeziei eline, transcrie triluri de păsări de felurite specii, pe care le studiază îndeaproape, ca ornitolog. Își va expune teoriile muzicale și crezul în lucrarea *Technique de mon langage musical* (1944). Compozițiile sale, între care *Catalogue d'oiseaux* (1958)

⁶⁰ Christopher DINGLE, Nigel SIMEONE (eds.), *Olivier Messiaen: Music, Art and Literature*, Ashgate, Aldershot, 2007.

⁶¹ În perioada de prizonierat compune *Quatuor pour la fin du temps (Quartet pentru sfârșitul veacurilor)*.

pentru pian solo și *Chronochromie* (1960), dau seama de un compozitor care depășește convențiile muzicale occidentale și experimentează, rămânând totuși în orizontul unei bune așezări religioase. Aceasta se vede inclusiv în a sa *Messe de la Pentecôte* (1950) – caracterizată ca fiind o suită de improvizatii – sau în singura sa operă *St Francis d'Assise*, încheiată în anul 1983. O.-E.-P.-Ch. Messiaen caută să transmită în creațiile sale o experiență teologică a bucuriei prezenței lui Dumnezeu, a iubirii divine, a mântuirii și urmărește ca lucrările sale să fie emulative intelectual, armonioase și plăcute spre a fi ascultate și, nu în ultimul rând, să atingă sufletește auditorul, procurând o emoție revelatoare: *ca limbaj aparte, muzica organizează suntele astfel încât acestea să comunice o trăire cu sens*⁶².

Livre du Saint-Sacrement (1984), din care face parte fragmentul *Les deux murailles d'eau* (*Cele două ziduri de apă*), este o lucrare pentru orgă în 18 părți distincte, care încheie un ciclu mai amplu, intitulat *Le Banquet céleste* și început în anul 1928, având ca scop teologia euharistiei. O.-E.-P.-Ch. Messiaen o compune la comanda lui R. Fergusson, din partea asociației *The American Guild of Organists* din Detroit. Premiera a avut loc pe 1 iul. 1986, în Detroit, la *Metropolitan Methodist Church Michigan*, în interpretarea organistului A. Rössler. Partea a XIII-a, *Les deux murailles d'eau*, face o paralelă între prezența lui Dumnezeu între cele două părți ale Mării Roșii, care se deschide pentru a le permite evreilor să treacă, și prezența reală a lui Iisus Hristos în cele două fragmente ale ostiei, care este frântă de către preot în timpul misei romano-catolice. Practic vorbind, O.-E.-P.-Ch. Messiaen transpune într-un limbaj muzical cât se poate de cromatic, pasajul biblic de la *Iș 14, 21-22*: «Iar Moise și-a întins mâna sa asupra mării și a alungat Domnul marea toată noaptea cu vânt puternic de la răsărit și s-a făcut marea uscat, că s-au despărțit apele. Și au intrat fiii lui Israel prin mijlocul mării, mergând ca pe uscat, iar apele le erau perete, la dreapta și la stânga lor», dar și tradiția interpretativă tipologică, pe care hermeneutica romano-catolică o valorifică în context liturgic⁶³.

Pentru O.-E.-P.-Ch. Messiaen, muzica reprezintă un limbaj teologic și, la modul cum o folosește el, devine o *componentă liturgică esențială*, prin capacitatea ei de a armoniza sunetele, de a conferi sens și de a implica deplin ascultătorul în receptare și în experiența intimă a actului sacramental. Aici, se constituie ca un liant între textul biblic, receptor, învățătura de credință, oferind o experiență deplină a textului și a sensurilor acestuia, în cazul de față într-un sens euharistic. Sunt oare aceste creații muzicale, reprezentative oarecum în istoria muzicii și nu numai, semne ale unei căutări mai profunde

⁶² Siglind BRUHN, „Religious Symbolism in the Music of Olivier Messiaen”, în: *The American Journal of Semiotics*, 1 (1996) 4, p. 277.

⁶³ Siglind BRUHN, *Messiaen's Interpretations of Holiness and Trinity. Echoes of Medieval Theology in the Oratorio, Organ Meditations, and Opera*, Pendragon Press, New York, 2008.

a omului? Ele ilustrează scene biblice, le fac prezente sau, cel puțin, *ca și cum* ar fi prezente chiar în momentul performării lor; expun învățături de credință; transmit parenetic modele de situare în lume; sunt expresii culturale și culturale ale religiozității, iar de la un moment dat devin expresii culturale ale creativității, respectiv ale efortului omenesc de a se înțelege pe sine.

Așa am văzut că procedează É. Moulinié, care invită la introspecție și la meditare asupra condiției proprii, în raport cu Dumnezeu. La fel, oarecum, și G.F. Handel, care antrenează spectatorul în mijlocul narațiunii biblice și îl face să trăiască afectiv alături de Moise, să simtă spaima morții, să alerge pe fundul Mării Roșii fără să înțeleagă nimic și măcinat de suspiciuni, dar cu nădejde, pentru ca apoi să trăiască bucuria eliberatoare, odată scăpat pe malul libertății – și toate acestea să devină parte din experiența lui de viață formatoare. Altfel stau lucrurile la G.A. Rossini, pentru care narațiunea biblică pare a fi mai degrabă un pretext, un cadru scenic și este valorificată ca spațiu de întâlnire cu spectatorul, pentru a-i facilita acestuia înțelegerea personajelor din opera sa, pentru a da greutate și dramatism piesei. La G.A. Rossini textul biblic este referențial, are un rol de context. A.F.W. Schoenberg, în schimb, valorifică *Ieșirea* într-un efort personal, subiectiv, de explorare a propriului său eu, de exprimare și exorcizare a contradicțiilor sale interne, pe care trăirea, prezentificarea narațiunii biblice îl ajută să le formuleze, să le asculte, să le privească și să le asume dincolo de limitele unei interpretări și ale unei înțelegeri logice, raționale. A.F.W. Schoenberg operează într-o zonă plină de ambiguități și de irațional, unde apelul la textul biblic îl conduce nu neapărat înspre clarificarea la care el năzuiește ca la o etapă logică de ieșire din criză, ci direct spre descoperirea soluției *sine qua non* de rezolvare a problemei sale ca persoană: *curățirea minții*. În fine, odată cu O.-E.-P.-Ch. Messiaen asistăm, dacă nu la un efort de renaștere a funcției sacramentale a muzicii, atunci cel puțin, așa cum arată J. Tavener⁶⁴, la o rememorare a acesteia. Prin creația sa, O.-E.-P.-Ch. Messiaen trădează o nostalgie nu a unei muzici sacre, ci a unei muzici sacramentale, liturgice, ca semn vizibil al unei lucrări lăuntrice a harului: el nu-și propune să imite nici natura (vezi creațiile sale inspirate din cântecul păsărilor), nici transcendentul, ci să deschidă spre o percepție mai profundă a acestora și capabilă să stabilească o punte între ele.

Concluzii

În mod evident, avem de a face cu opere care depășesc preocuparea de a ilustra narațiunile biblice. Ele fac aceasta prin efortul autorilor de a le propune: fie ca meditații asupra textului; fie ca trăiri ale textului; fie ca răgaz și

⁶⁴ John TAVENER, „Towards a Sacred Art”, în: David BROWN, Ann LOADS (eds.), *The Sense of the Sacramental. Movement and Measure in the Art and Music, Place and Time*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1995, p. 176.

prilej pentru introspecție; fie ca divertisment. Într-un context anume de lectură a textului biblic, a contempla o pictură / sculptură, a citi un poem presupune în primul rând un *exit* (în limbaj psiho-terapeutic) din ritmul obișnuit al vieții cotidiene și un bun prilej de a asculta și nu în ultimul rând de a ne auzi propriile gânduri. Într-adevăr, arta conferă adeseori sunet, miros, culoare, gust realităților omenești și raporturilor dintre acestea și divin. Dar poate ea să le facă tangibile într-un sens care ar putea fi numit „profetic”⁶⁵ sau, de ce nu, apocaliptic (în sens etimologic)? Poate ea să le ducă până acolo unde istoria se întâlnește cu veacul ce va să vină? În vara anului 1948, V. Voiculescu își încheia una dintre mirabilele sale nuvele spunând: „Dar Duhul evacuat vagabondează prin lume și își caută, chinuind neconținut pe bieții oameni, alt locaș...”⁶⁶.

Summary: Exodus 12-15 in the Western lyrical creation

The biblical scenes have inspired numerous generations of artists who strived to illustrate them through different means: painting, sculpture, music, poetry or literature. These forms of artistic expression are also ways of expressing faith. The *Holy Bible* is a genuine source for the European culture. There is a deep connection between the *Holy Bible* and culture, for in the first centuries art served as an instrument which helped everyone, irrespective of their social standing, understand the contents of faith. Nowadays, this connection has undergone a significant shift. Th. Merton, a Roman-Catholic scholar, maintains that art helps us find ourselves and also makes us lose ourselves in it. A poem, a piece of music or painting can raise our thought above ourselves, like a mystical experience. Art can ease our understanding of Gods' works and of ourselves. The chapters of *Ex* 12-15 have been the subject of numerous Western artworks. In this regard, the theme of deliverance from the Egyptian captivity and the crossing of the Red Sea theme have inspired a great number of poems, paintings and songs. This masterpieces' purpose is to entail spiritual contemplation of the biblical events, a spiritual sensitivity that so often is distorted by the scientific positivist interpretation of the same events. There are many great minds that were compelled to create by this chapter: É. Moulinié (*The Song of Moses*); Handel (*Israel in Egypt*); Rossini (*Moses in Egypt*); Schoenberg (*Moses and Aaron*); and Messiaen (*The Two Walls of Water*). *Ex* 12-15 is of utmost importance for both the Jewish and Christian theology. Chapters 12 and 13 describe the deliverance of the Jews from the Egyptian captivity and their crossing through the Red Sea. They also present the detailed instructions for the Paschal feast, followed by Israel's exodus, the guidance offered by God during daytime and night. The Paschal feast becomes thus an annual celebration, with rigorous instructions because it commemorated one of the most important events in Israel's history. Chapter 14 presents the miraculous crossing of the Red Sea, having Moses as the main character, who splits the waters of the

⁶⁵ Willie James JENNINGS, „Embodying the Artistic Spirit and the Prophetic Arts,” în *Literature and Theology*, 30 (2016), pp. 256-257.

⁶⁶ Vasile VOICULESCU, „Lobocoagulare prefrontală”, în: Roxana Sorescu (ed.), *Integrala prozei literare*, Anastasia, București, 1999, p. 612.

sea, while being chased by Pharaoh with his army, who all perished in the sea. Chapter 15 describes the joy of the freed Jews, as well as the Song of Moses and Miriam. This text is fundamental for the formation of Israel as a nation. This text is then referred to in chapters 12 and 13 and the following, when the celebration is attested. Other references are found in Mishnah, Pesachim and Talmud. Another mention is found in the fourth century in a book of Eusebius of Caesarea who refers to a piece of information from Alexander of Miletus' Book about Jews. This book offers an artistic description of the event, coming from an Egyptian soldier. Philo of Alexandria provides another reference, this time having an intellectual and mystic interpretation of the event. St Ephrem the Syrian, Origen, St Melito of Sardis, St Gregorius of Nyssa follow Philo's interpretative line, representing the crossing of the Red Sea as a cleansing of sins and deliverance from transgressions. The patristic exegesis of this event has both a Christological and a baptismal dimension. The Paschal lamb represents the sacrifice of our Lord while the crossing of the Red Sea represents the Baptism. The liturgical interpretation of the biblical events is characteristic for the Church Fathers. This interpretation focuses on the soteriological dimension of the *Holy Scriptures* rather than on the historical reality. During the Renaissance, the new methods and principles in literature influenced a new biblical hermeneutics. Thinkers like M. Luther, Th. Hobbes and B. Spinoza suggest that the *Holy Bible* should be approached with objectivity and scientific stringency, focusing on its literal aspect. They also disapproved of the use of any exegetic instrument or tradition other than the *Holy Scripture* itself could provide. This new method, prompted by scientific positivism, and the critical and historical interpretative school, strived to remove any Judaic or Christian tradition from the interpretation of the *Bible*. This then became an impulse for authors like É. Moulinié (Moulinier / Molinié, born in 1599 in France) to create Bible-inspired artworks. É. Moulinié had studied music and theology, was a member of the local cathedral choir, and then became one of the imperial musicians. Afterwards, as musical director of Languedoc, he composed various religious and lay music pieces. His late works *Meslanges de sujets chrestiens* (1658) or *Œuvres Chretiennes* (1633) became very popular due to his undeniable talent. *Œuvres Chretiennes* (1633) features fragments from *Ex 15* in 28 stanzas, each stanza having its own melody, but the same tonality. Even though the composition does not follow closely the biblical text, it succeeds in conveying the joy of the freed Jews, God's perfection and the human vanity. It points out the ethic aspects of the biblical text and exhorts the reader to praise God. While the works of É Moulinié were tremendously successful, Handel's work, *Israel in Egypt*, did not enjoy the same popularity. However, this masterpiece was rediscovered in the 19th century and became more famous than before. Moreover, numerous fragments were included in the Anglican liturgical repertoire. G.F. Handel was one of the most representative musicians of the Baroque period alongside Bach and Scarlatti. Born in 1685 in Germany, Halle, was the disciple of W. Zachow and succeeded in composing a significant number of religious and chamber music compositions before the age of 18. Afterwards he was assigned the position as a violinist at the Hamburg Opera and then Kapellmeister of the British king George I. He composed various serenades, odes, arias and religious compositions, being considered the creator of the English oratorio as a music genre. His compositions had a major impact on the Western liturgical music. *Israel in Egypt* is a biblical oratorio in two parts, using the libretto of Ch. Jennes, who adapted texts from the Exodus and the Psalms. The first part presents the sufferings of the enslaved Jews in Egypt, the plagues, Jews' exodus and the crossing of the Red Sea. The

second part describes the joy of Israel for the triumph of God against the Egyptians. The complexity of this composition requires the spectators good knowledge of the biblical events. G.A. Rossini's *Moses in Egypt* uses A.L. Tottola's famous libretto, being staged in 1818 in San Carlo, Napoli. One of the greatest composers ever, Rossini was born in Pesaro, Italy in 1792 in a family of musicians. In his youth he sang in numerous choirs, appeared in opera shows and composed several songs. After graduating from the Bologna Music School, he composed *Othello*, *Wilhelm Tell*, *Stabat Mater* and many other operas. *Mose in Egitto* is an opera in three acts and required several adjustments before it became a famous masterpiece. It presents the star-crossed love story between Osiride, the son of Pharaoh and Elcia, a Jewish girl. The action takes place during Jews' bondage in Egypt, a situation that causes their relationship to fail. This opera has two versions: the original of 1818 and the one of 1827. The second one features more characters and has a more complex script than the first one. The texts from *Ex 10-15* offered Rossini the ability to create an exotic background, complex characters and tension that added up to the dramatics of the history itself. Rossini might not have intended to convey dogmatic or ethic ideas but he did employ the artistic and religious themes from the biblical account in a fabulous opera. A. Schoenberg's opera *Moses and Aaron* is another representation of the biblical events of *Ex 10-15*. Born in Wien in 1874 to a Jewish family, A. Schoenberg was a controversial figure, having a major revolutionary influence on the musical language. He was a violinist, orchestrator, music teacher and composer. He converted to Lutheranism but then returned to Judaism. *Moses and Aaron* was firstly designed as an oratorio but then it was restructured as a three acts opera, the last act being unfinished. The libretto belonged to A. Schoenberg who used several texts from the *Book of Exodus* and from the *Numbers*, telling the story of the Jews deliverance from the Egyptian bondage, the crossing of the Sinaitic dessert and the proclamation of monotheism. A. Schoenberg tries to create an antithesis between Moses and Aaron, Moses representing the purity of the faith in unique God, while Aaron being a more earthly translator of God's will expressed to Moses. Moses and Aaron often have arguments in this opera, for example the one suggested by *Ex 32*, the worship of the gold calf. The third act suggests the fact that the limit of interpretation should be the point where the receptor pursues and assumes the meaning of the artistic act. The music in this opera is atonal, being considered genius as it only uses 12 scales according to the 12 letters that compose the title. This opera is created as a drama, Moses and Aaron expressing the inner tendencies of the man who seeks the truth. O.E.P.Ch. Messiaen's *The Two Walls of Water (Les deux murailles d'eau)* presents a new manner of perceiving the biblical text, without the need to use biblical words (*Ex 14*). O.E.P.Ch. Messiaen was a composer, organist, ornithologist and professor. He was born in 1908, being one of the greatest French composers. His compositions are filled with rhythm and genuine melody due to his Roman-Catholic faith. He tries and succeeds in overcoming the Western musical conventions, being more attached to the religious content of the composition. He strives to make his composition a way to express God's glory and presence. O.E.P.Ch. Messiaen viewed music as a theological means of expression, a key liturgical element, the connection between the biblical text and its receptor. A genuine musical composition is to be conceived as a sign of the quest of man, an exhortation to introspection, to meditation and self-knowledge. While É. Moulinié and G.F. Handel stimulate our need to introspection, Rossini uses the biblical and religious message as the context of his compositions. A. Schoenberg perceives the biblical text as a personal effort to self-discovery of one's inner contradictions. O.E.P.Ch. Mes-

siaen strives to retrieve the sacredness of music, as a means to unveil the work of the Grace of God. In conclusion, the music compositions are not meant to illustrate the biblical narrative; instead they try to exhort the receptor to meditate about the text, to unveil the beauty of the text and from there, to gain self-knowledge and introspection. Both the listening of this compositions or the reading of the *Holy Scripture* help us escape the everyday pace of life, offering a chance to understand one's own feelings.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Pr. Viorel-Cristian POPA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Oradea

CONSIDERAȚII EXEGETICE CONTEXTUALE LA 3 REGI 16, 34

Keywords: *context, Hiel, construction, Jericho, Bethel.*

Abstract

In the biblical book *3 Kings*, in chapter 16, there is a text that apparently has nothing to do with its previous or subsequent context. This is verse 34. The verse tells us about a certain Hiel of Bethel, the founder of Jericho, and also names his deceased sons: Abiraim and Segub. The following chapters do not extend the information about Hiel or his sons, making the scholars consider that the text of *3 Kings* 16, 34 is nothing but a later insertion in the original text. This study aims to present elements of placing the fragment mentioned in the context of the *Book 3 Kings*. It is intended to integrate the text of *3 Kings* 16, 34 in the biblical context in which it is now. Arguments are provided about the links with the immediate previous context, with the context that follows the text of *3 Kings* 16, 34, as well as other elements that prove that the text in question is in the right place. The arguments that demonstrate that verse 34 belongs in *3 Kings* are linguistic and historical. This study is based on certain biblical narrative analysis, on the analysis of the Hebrew original text, and also features some literary and historical research. Finally, it is concluded that *3 Kings* 16, 34 belongs to its context, be it the nearest, previous or next, and in a more distant context, identified in *Book 4 Kings*.

Introducere

Parcurgând *Cartea a treia a Regilor*, cititorul va remarca în cap. 16, pe final, o inserție aparent nepotrivită și care nu ar avea nicio legătură cu contextul precedent și nici cu cel imediat următor. Este vorba de textul biblic din *3 Rg* 16, 34. De aceea, se pune problema dacă, în textul biblic actual, există vreo relație între textul de la *3 Rg* 16, 34 și contextul său literar imediat. În această privință, cea mai frecventă observație este aceea că *3 Rg* 16, 34 pare să întrerupă o bună legătură între prezentarea negativă a regelui Ahab (*3 Rg* 16, 30-33) și intervenția proorocului Ilie (*3 Rg* 17, 1), unde el anunță o secetă ce poate fi privită ca o pedeapsă divină pentru faptele lipsite de pietate ale lui Ahab, care tocmai au fost prezentate. Referirea din *3 Rg* 16, 34 privind o lucrare de construcție nespacificată în Ierihon de către un anume Hiel din Betel, de altfel necunoscut, și moartea ulterioară a fiilor săi, pare la prima vedere a nu prea avea legătură cu subiectul Ahab și Ilie. Hiel și fiii lui nu mai sunt menționați deloc în următoarele capitole și nici nu mai aflăm acolo alte detalii despre reconstruirea Ierihonului. Aceste motive i-au deter-

minat pe unii bibliști să afirme că v. 34 din 3 Rg 16 nu este bine situat în contextul în care se află¹.

Argumentare contextuală

Există însă unele argumente privind integrarea textului 3 Rg 16, 34 în contextul în care se află acum. Poate fi motivat faptul potrivit căruia v. 34 are importante legături atât cu contextul precedent imediat, cât și cu următoarele capitole. Legăturile acestuia cu versetele care îl prezintă și îl evaluează pe Ahab (3 Rg 16, 29-33) stabilesc o *analogie narativă* între Hiel și Ahab², care este confirmată prin contactele cu relatările profetice ulterioare despre Ilie și Elisei. Astfel, v. 34 poate fi privit ca o legătură între prezentarea lui Ahab și capitolele următoare, care relatează ciclul profetic Ilie-Elisei.

3 Regi 16, 34 în contextul precedent

Dacă 3 Rg 17, 1 nu pare a fi o continuare firească a textului din 3 Rg 16, 34, ar fi rezonabil ca textul 3 Rg 16, 29-34 să fie considerat ca o *unitate literară*. Această unitate este divizată, prin construcțiile inițiale ale vv. 29 și 34, în două părți inegale ca extensie: vv. 29-33 și v. 34. Propoziția de început din v. 29 marchează începutul unui nou subiect și scoate în evidență numele personajului Ahab ben Omri. Apoi, v. 34 se deschide printr-o schimbare de subiect și stabilește o *paralelă sintactică* cu v. 29a, ca și cum vv. 29-33 și 34 ar prezenta două tablouri așezate alături, unul concentrându-se asupra lui Ahab, iar celălalt asupra lui Hiel. Se observă apoi că pericopa se încheie cu o propoziție relativă, terminată cu numele personal Iosua, fiul lui Navi, care stabilește un echilibru cu numele Ahab, fiul lui Omri, cu care s-a deschis pericopa. La nivelul contactelor tematice și lexicale există două legături semnificative între 3 Rg 16, 34 și prezentarea lui Ahab din vv. 29-33:

- atât Ahab, cât și Hiel sunt prezentați ca fiind implicați în lucrări de construcție;

¹ Walter DIETRICH, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1972, pp. 136-137; Ștefan TIMM, *Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israel im 9. Jahrhundert vor Christus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, p. 55; Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 1992, pp. 346-347.

² Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, p. 367; Rudolf ALTER, *The Art of Biblical Literature*, Basic Books, New York, 1992, p. 103. Acești autori subliniază importanța analogiei narative din *Biblia Ebraică*. Ei spun că analogia joacă un rol mai important în narațiunea biblică decât în alte tipuri de narațiune, deoarece arta vechii povestiri ebraice evită, de obicei, comentariile explicite făcute de autor și ne invită pe noi să vedem legăturile printr-o cunoaștere sau intuire a corespondențelor dintre părțile povestirii.

– aceste construcții sunt executate împotriva voinței divine³.

În ceea ce privește prima remarcă, verbul בָּנָה (*bana^h*)⁴ (v. 32) este folosit atât în legătură cu Ahab (zidirea templului pentru Baal), cât și în legătură cu Hiel (Hiel din Betel a zidit⁵ Ierihonul v. 34). Aceasta stabilește deja o paralelă între cele două personaje. Atenția cititorului este astfel mai puternic îndreptată spre asemănarea dintre cele două personaje. *Bana^h* este primul verb din descrierea lui Hiel și este scos în evidență prin precedarea cu indicatorul temporal בְּיָמָיו (*b^eyamaw*) – «în zilele lui» (v. 34). Pe lângă aceasta, atât Ahab, cât și Hiel sunt subiecte a trei verbe care, în general, aparțin câmpului semantic al cuvântului „construcție”. Astfel, Ahab «a ridicat ($\text{רָקַעַ$) – *w^eyyaqem*)» un jertfelnic pentru Baal, în templul lui Baal, pe care «îl construie (בָּנָה – *bana^h*)» în Samaria (v. 32) și, de asemenea, «a făcut (וַיַּעַשׂ) – *wayya^as*)» o așeră (v. 33)⁶. În versetul 34, trei verbe care fac referire la lucrări de construcție sunt utilizate pentru Hiel. El «a construit / fortificat» Ierihonul, «i-a pus» temelia și «i-a pus» porțile (v. 34). Cele două triade de verbe, care prezintă lucrări de construcție, se potrivesc foarte bine cu restul fragmentului (3 Rg 16, 29-34), unde se găsesc multe alte triade lingvistice, atât lexicale, cât și structurale. La nivel lexical se poate observa că numele lui Ahab este pomenit de trei ori; o dată în v. 30 și de două ori în v. 33. Numele zeului Baal apare, de asemenea, de trei ori; o dată în v. 31 și de două ori în v. 32. La nivel structural, în vv. 30-33 există o clară structură concentrică în trei puncte:

– evaluarea religioasă a lui Ahab (v. 30);

³ Charles CONORY, „Hiel between Ahab and Elijh-Elisha”, în: *Biblica*, 77 (1996), p. 212.

⁴ Termenii ebraici sunt luați după Rudolf KITTEL (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Verbeserte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, ⁹1997.

⁵ În măsura în care autorul pericopei despre care vorbim nu a avut cunoștință despre așezarea Ierihonului sau că exista acolo o așezare în timpul lui David (2 Rg 10, 5), poate rămâne termenul «zidire». Altfel, potrivit datelor arheologice despre Ierihonul sec. al IX-lea î.Hr., ar fi de preferat termenul „rezidire” sau „fortificare”. Vezi: Helga WEIPPERT, Manfred WEIPPERT, „Jericho in der Eisenzeit”, în: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 92 (1976) 2, pp. 105-148; T.A. HOLLAND, Ehud NETZER, „Jericho”, în: David Noel FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, Yale University Press, New York, 1992, pp. 723-740; George Arthur BUTTRICK, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville, ¹³1982, p. 993. Se afirmă că Ierihonul continua să fie locuit la acea dată, dar că de multă vreme nu mai era fortificat. Hiel ar fi fortificat cetatea la granița de răsărit ca să o apere de atacurile moabiților. Expresiile «i-a pus temelia» sau «i-a așezat porțile...» nu au o însemnătate foarte clară nici în limba ebraică. Vezi: Cristian BĂDILIȚĂ et al. (eds.), *Septuaginta*, vol. 2. *Iisus Nave. Judecătorii. Ruth. 1-4 Regi*, trad. Florica Bechet et alii, Colegiul Noua Europă / Polirom, București / Iași, 2004, p. 507, notă la textul 3 Rg 16, 34 (trad. 3 Rg aparține lui Ion Pătrulescu).

⁶ Nu este specificat locul unde a fost așezată așera. Se sugerează Samaria sau chiar templul zeului Baal din Samaria. Vezi: Saul M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, Scholars Press, Atlanta, 1988, pp. 32-33.

- exemple legate de comportamentul său nereligios (vv. 31-33a);
- evaluarea religioasă generală a lui Ahab (v. 33)⁷.

Astfel, se poate observa că v. 34 are multiple *conexiuni lingvistice* cu vv. 29-33. Întregul tablou pune în evidență activitatea lui Ahab și Hiel ca ziditori. În ce privește a doua remarcă, construcțiile lui Ahab și Hiel au în comun faptul că ele au fost executate împotriva voii lui Dumnezeu. În cazul lui Ahab, acest fapt este puternic accentuat prin structura concentrică menționată mai sus. Versetele 31-33 insistă în mod deosebit asupra faptului că Ahab a fost cel mai rău dintre toți regii de până atunci, întrecându-l în nelegiuirile sale chiar pe Ieroboam⁸. Faptul că activitatea de construcție a lui Hiel era contrară voii divine este subliniat de limbajul paralelistic din v. 34, care pune moartea celor doi fii ai săi în legătură cu activitatea de construire a lui Hiel. Moartea fiilor lui Hiel este o împlinire a cuvântului Domnului, rostit mai înainte prin Iosua (*Ios* 6, 26)⁹. Astfel, atât Ahab cât și Hiel sunt prezentați ca punându-se împotriva Domnului. Marea ticăloșie a lui Ahab este reflectată, oarecum, în faptele nereligioase ale lui Hiel. Considerațiile de până aici duc la concluzia că v. 34 nu poate fi văzut ca un fragment fără nicio legătură cu vv. 29-33, în forma finală a textului. Fără îndoială, există analogii între Ahab și Hiel. Semnificația lor deplină se va clarifica prin examinarea capitolelor care urmează.

Legătura dintre 3 Rg 16, 34 și contextul următor

Legătura dintre v. 34 și materialul care urmează este stabilită, în principal, prin motivul morții prea timpurii a celor doi fii ai lui Hiel și prin accentul pus pe motivul cuvântului lui Iahve. Doi fii ai lui Hiel au murit în timpul activității lui de construcție¹⁰. Textul nu prezintă vreo lămurire a felului în care au murit cei doi. S-au încercat explicări și au fost emise diferite presu-

⁷ A. Graeme AULD, *Kings Without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, T & T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 156-157.

⁸ Regele Ahab chiar s-a luat la întrecere cu Ieroboam în săvârșirea mârșăviilor. Nu numai că s-a închinat idolilor ieroboamici, ci a inventat el însuși alții și mai năstrușnici. Vezi: Iosephus FLAVIUS, *Antichități iudaice*, vol. 1, trad. de Ion Acsan, Hasefer, București, 2002, p. 479.

⁹ Acest blestem al lui Iosua s-a împlinit în sec. al IX-lea î.Hr., în vremea în care Hiel din Betel a încercat să rezidească cetatea Ierihonului (3 Rg 16, 34). Vezi: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de ȚBartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1995, p. 251.

¹⁰ Pornind de la menționarea primului născut și apoi a celui mai mic dintre copii, există posibilitatea ca în incident să fi fost implicați mai mulți fii ai lui Hiel. Potrivit exprimării biblice, toți copiii lui Hiel ar fi murit în urma unei pedepse divine. Vezi: James A. MONTGOMERY, Henry Snyder GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, T & T Clark, Edinburgh, 1951, p. 287. Blestemul lui Iosua face referire doar la doi copii ai celui care va rezidi Ierihonul (*Ios* 6, 26).

puneri în acest sens¹¹. Problema esențială de aici însă este moartea prea timpurie a celor doi fii ai lui Hiel. Se pune întrebarea dacă acest motiv central al morții premature a fiilor lui Hiel nu ar putea avea unele analogii cu Ahab. Acest lucru nu reiese din vv. 29-33, dar, citind capitolele următoare, aflăm că doi dintre fiii lui Ahab, succesori la tronul lui Israel, Ohozia (4 Rg 1) și Ioram (4 Rg 9)¹² au murit prea de timpuriu. Se poate concluziona că, și în această privință, există o asemănare între Ahab și Hiel. Versetul în cauză ne îndreaptă spre cuvintele din 4 Rg 1 și 4 Rg 9, unde se relatează moartea prematură a celor doi regi israeliți.

Al doilea motiv care pune în evidență legătura dintre v. 34 și contextul său imediat următor, este acela al cuvântului Domnului. În v. 34 se accentuează *împlinirea cuvântului Domnului* (ebr. דְּבַר יְהוָה – *d^ebar YHWH*), rostit prin Iosua, pentru fiii aceluia, care va rezidi (fortifica) Ierihonul. Această referire îl pregătește pe cititor pentru cap. 17, unde se fac cinci astfel de referiri la cuvântul Domnului (3 Rg 17, 2,5,8,16,24) și două referiri la cuvântul prorocului, ca o comunicare a cuvântului Domnului (3 Rg 17, 1,15). În această privință, așa cum unii cercetători au observat, v. 34 face o bună trecere de la descrierea lui Ahab la începutul relatărilor despre Ilie din cap. 17¹³.

Analogia dintre fiii lui Hiel și cei ai lui Ahab este întărită de faptul că atât moartea lui Ohozia, cât și a lui Ioram s-a înfăptuit ca împlinire a cuvântului Domnului: «Și apoi a murit Ohozia, după cuvântul Domnului, pe care l-a rostit Ilie...» (4 Rg 1, 17).

«Și a zis Iehu către Bidcar, căpetenia oștirii: „Ia-l și-l aruncă [pe Ioram ucis, subl.ns.] în țarina lui Nabot Izreeliteanul, căci adu-ți aminte că atunci când mergeam eu și cu tine călări în urma lui Ahab, tatăl său, Domnul a rostit împotriva lui prorocia aceasta: Adevărat, am văzut ieri sângele fiilor lui, zice Domnul, și mă voi răzbuna pe tine în țarina aceasta. Deci ia-l și-l aruncă în țarină după cuvântul Domnului”» (4 Rg 9, 25-26).

Astfel, și în acest caz, v. 34 prevestește capitolele următoare, care sunt dominate de către Ilie și Elisei.

¹¹ Cele mai frecvente explicații au fost moartea survenită, prin accident, în timpul lucrărilor de construcție, sau moartea prin zidire rituală, ca sacrificiu pentru temelia zidirii. Nu se poate însă afirma că sacrificiile umane pentru temelie, sau de alt fel, erau răspândite la vremea aceea în Israel. Vezi: Roland DE VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament*, Gabalda, Paris, 1964, pp. 56-57.

¹² Se poate observa că nu există nicio însemnare despre înmormântările acestor doi regi, lucru obișnuit pentru regii israeliți care sufereau moarte violentă sau prea timpurie. Vezi: Baruch HALPERN, David S. HANDERHOOF, „The Edition of Kings in the 7th-6th Centuries B.C.E.”, în: *Hebrew Union College Annual*, 62 (1991), pp. 190-194.

¹³ Bernard GOSSE, „La reconstruction de Jéricho en I Rois 16,34 dans le cadre de la rédaction des livres historique”, în: *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 7 (1993) 1, p. 153.

Alte elemente de contextualizare pentru 3 Rg 16, 34

Se mai pot adăuga și alte legături între v. 34 și contextul său următor. În 3 Rg 16, 34 apar menționate numele a două localități: Betel și Ierihon. Interesant de amintit este faptul că există o mare concentrație a acestor denumiri în 4 Rg 2. Betelul este menționat explicit de patru ori în vv. 2, 3, 23, în timp ce Ierihonul este amintit de cinci ori în vv. 4, 5, 15, 18. Apoi, există referiri la cetatea Ierihonului în vv. 19-22. Peste toate acestea, localitățile Betel și Ierihon joacă un rol narativ important în cap. 2 din cartea 4 Regi, ajutând la constituirea unui vizibil cadru concentric în jurul relatării centrale despre înălțarea lui Ilie în carul de flăcări și apariția lui Elisei ca succesor al său înzestrat spiritual:

- Ilie și Elisei trec prin Betel (vv. 2-3);
- Ilie și Elisei trec prin Ierihon (vv. 4-5);
- Traversarea Iordanului (vv. 6-8);
- Plecarea lui Ilie și succesiunea lui Elisei (vv. 9-12);
- Elisei trece Iordanul (vv. 13-14);
- Elisei în Ierihon (vv. 15-22);
- Elisei în drum spre Betel (vv. 23-25)¹⁴.

În lumina acestor observații, se poate concluziona că cititorii cap. 2 din 4 Regi își amintesc de cetățile Betel și Ierihon, menționate în 3 Rg 16, 34¹⁵. Acum, 4 Rg 2 este capitolul care leagă ciclurile narative despre Ilie și Elisei, cei doi profeți care sunt prezentați ca fiind contemporani, cu cei doi fii ai lui Ahab în discuție (Ohozia, în timpul lui Ilie, și Ioram, în timpul lui Elisei). Într-adevăr, moartea ambilor regi este asociată, într-un fel, cu acești doi mari profeți. Profetul tesvitean rostește o profeție împotriva lui Ohozia (4 Rg 1), iar Elisei este prezentat ca fiind cel care a instigat și a legitimat lovitura de stat a lui Iehu, în cursul căreia Ioram a fost ucis (4 Rg 9).

O altă legătură între 4 Rg 2 și 3 Rg 16, 34 este una tematică. Ea ar putea fi văzută în motivul blestemului lui Elisei rostit asupra celor 42 de copii, care l-au batjocorit pe profet numindu-l pleșuv, și care, pentru insolența lor, au fost sfâșiați de doi urși. Cititorul poate observa că prevestirea Domnului împlinită în 3 Rg 16, 34 a fost cea a blestemului rostit prin Iosua asupra celui ce va rezidi Ierihonul (Ios 6, 26)¹⁶. În final, se poate observa că

¹⁴ Această schemă de text arată rolul structural al celor două cetăți, Betel și Ierihon, în forma finală a textului din 4 Rg 2. Vezi în acest sens: Burke O. LONG, *11 Kings*, coll. The Forms of the Old Testament Literature 10, Grand Rapids, Michigan, 1991, p. 20.

¹⁵ Randall C. BAILEY, *David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*, coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 75, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990, p. 145. Autorul propune ideea că funcția lucrărilor de construcție din 3 Rg 16, 34 este aceea de a pava drumul pentru menționarea Ierihonului în scena înălțării lui Ilie, relatată în cartea 4 Rg.

¹⁶ C. CONORY, „Hiel between Ahab...”, p. 216.

Betel era o cetate extrem de negativ prezentată în cărțile *Regilor* (3 Rg 12 – 4 Rg 23). Prezentându-l pe Hiel ca fiind din Betel, ies în relief toate aceste ecouri negative, atât din cartea 3 *Regi*, cât și din cartea 4 *Regi*. Așa cum lui Ahab nu i-a fost de ajuns să cadă numai în păcatele lui Ieroboam (în special cultul de la Betel), ci s-a căsătorit și cu o prințesă străină, la fel și Hiel, nu numai că venea din Betel, dar a și îndrăznit să rezidească Ierihonul în pofida blestemului lui Iosua¹⁷.

Argumentele anterioare au arătat că textul biblic 3 Rg 16, 34 are o deosebită funcție narativă. El are legătură nu numai cu *Ios* 6, 26, ci și cu prezentarea precedentă a lui Ahab din 3 Rg 16, 29-33. Această a doua legătură stabilește o analogie narativă între Ahab și Hiel, care prevestește diferite aspecte ale subiectului Ilie-Elisei, cel puțin 3 Rg 17 și 4 Rg 9.

„Relatarea stă izolată într-o poziție aproape trecută cu vederea și totuși impunătoare. Este ca și cum editorul ar fi văzut că problemele care urmau să împresoare domnia lui Ahab au fost anticipate în acest mic eveniment. Cu o oarecare probabilă ironie, o activitate de construcție, de altfel merituoasă, reînvie un blestem latent, ca un fel de semn rău pentru regim”¹⁸.

Concluzii

Din relatarea de mai sus se poate observa cu ușurință că există multe legături între v. 34 din 3 Rg 16 și contextul său precedent sau următor imediat. În felul acesta, 3 Rg 16, 34 nu poate fi considerat un text de ruptură între prezentarea negativă a lui Ahab și începutul ciclului Ilie-Elisei, ci unul de continuitate firească, cu mari asemănări de fond și formă cu contextul său imediat.

Dincolo de contextul imediat, precedent sau următor (cap. 16-17), 3 Rg 16, 34 are legături cu 4 Rg 2, în condițiile amintirii repetate a cetăților Betel și Ierihon, cetăți menționate și în textul analizat de noi. Analogia celor două cetăți este una tematică, în sensul în care ambele au o conotație peiorativă. Blestemul rostit de profetul Elisei se împlinește în Betel, iar cel rostit pentru cel ce va îndrăzni să rezidească Ierihonul se vede a fi împlinit în 3 Rg 16, 34. Datorită idolatriei ieroboamice, instalată în Betel, această cetate este prezentată în culori negative în cărțile *Regilor*. Din acest mediu idolatrizat vine și cel care înfruntă blestemul asupra cetății Ierihon, rostit prin Iosua, și îndrăznește să rezidească cetatea. Ieroboam și Hiel se dovedesc a fi doi necunoscători și neîmplinitori ai legilor Domnului și ai voinței divine, doi oameni care au înfruntat voia unicului Dumnezeu viu. În final, se poate concluziona că 3 Rg 16, 34 poate fi încadrat în contextul său, fie că acesta este cel

¹⁷ C. CONORY, „Hiel between Ahab...”, p. 216.

¹⁸ O. LONG, *II Kings...*, p. 174.

apropiat, precedent sau următor, fie într-un context mai îndepărtat, identificat în cartea *4 Regi*.

Summary: Exegetical contextual considerations on 3 Kings 16, 34

In the third *Book of Kings* there is continuity in the narration up to chapter 16, verse 34 where, there is a verse that apparently does not fit the context of the chapter: verse 34. This verse does not fit the precedent context, or the next one. Firstly, the hagiographer presents the story of King Ahab and the personality of the prophet Elijah from Tesbe in vv. 29-33. Afterwards, there is an insertion about a certain man called Hiel of Bethel and about the building that he is constructing in Jericho, more precisely the reconstruction of the city of Jericho, the oldest city historically attested. The question that is raised at this moment is whether *3 Kings* 16, 34 has any kind of connection to the historical context. *3 Kings* 16, 30-33 presents king Ahab's reprehension by the prophet Elijah, who was sent by God to foretell the drought that was going to occur as a punishment for the sins of Ahab the king. *3 Kings* 16, 34 tells about the reconstruction of the city Jericho by Hiel of Bethel and his fellows. At the first look, the two parts are different in their extent. Moreover, they have different subjects and therefore, it might seem that the situations and contexts are not connected. Ahab and Elijah do not seem to have any connection to Hiel of Bethel, who is no longer mentioned in the following chapters. Therefore, apparently Hiel of Bethel has no connection to the subject. In fact, an analogy is being shaped, an analogy between Ahab and Hiel, two related characters. Their similarities are clarified in the larger context, through the texts from the following chapters even though Jericho and its reconstruction are not mentioned again in the following chapters. One of the reasons why this verse fits its immediate context is the analogy suggested in the following verses between Hiel and Ahab, analogy confirmed afterwards in the accounts about Ahab, Elijah and Elisha. Considering the text in chapter *3 Kings* 16, 29-33 and 34 as literary unit (although at the first sight there seems to be no connection between the mentioned verses and chapter 17), two accounts are evident: the one of Ahab ben Omri and then in verse 34 the account of Hiel, mirroring the former. The two accounts seem to work as synthetic parallels because of their close disposition in the text, one concerning Ahab and the other one, concerning Hiel. The pericope ends with the personal name Joshua, son of Nun, mirroring the name of Ahab, which is stated at the beginning of the pericope. Thus, a parallel is drawn between Ahab and Hiel, two related characters that focus on building, constructing new buildings, edifices: Ahab builds sanctuaries for Baal while Hiel rebuilds the city of Jericho. Their common feature is their acting against the will of God. The reader might remark at first the verb *banah*. This verb is used in connection to two characters: Ahab in verse 32 and Hiel in verse 34. This moment marks the beginning of the parallelism between the two. Also, it is this moment that makes the reader better note the likeness or resemblances between these two figures. There are three verbs in the semantic field of the word construction that are used in relation with both Ahab and Hiel. Ahab builds sanctuaries for Baal (made, built, edified – vv. 32 and 33), while Hiel strives to rebuild the city of Jericho (to build, to fortify, to lay the foundation, to lay the gates of – verse 34). Therefore, verse 34 has multiple linguistic connections with the other verses that create the historical background (vv. 29-33). The second aspect that captivates the reader are the texts from *3 Kings* 16, 29-33 and verse

34, texts that highlight that both characters, Ahab and Hiel are acting against the will of God by undertaking constructions that are not demanded and supported by Yahweh. Therefore, the biblical account defines Ahab as a worse king than Jeroboam. This account proves once more that both of them are acting in their own name with selfish and sinful reasons and are disobeying the will and commandment of God. Moreover, their blasphemy is severely punished by God with the death of their sons - two sons of Ahab. Hiel is punished for his daring, also by the death of his sons. So, there is a connection between verses 29-33 and 34, more precisely, an analogy. In the following texts, through careful and attentive reading we can remark the same analogy between Ahab and Hiel. This later account presents the early death of both of Hiel's sons, who died during the construction of Jericho. Thus the word of God is fulfilled through the curse of Joshua, curse that concerns all those who would start rebuilding Jericho and the two sons of Ahab, the rightful heirs to the kingdom of Israel, Ahaziah and Joram. Verses 29-24 does not lead do this conclusion instead, but it becomes evident from the following chapters that they describe the death of two kings of Israel, the sons of Ahaz. The two of them are compared to the prophets Elijah, Elisha: Elijah with Ahaziah, against whom Elijah reveals a prophecy (*2 Kings* 1) and Elisha with Joram (*2 Kings* 9). Elisha had an active contribution in the coup d'état, which ended with the death of Joram, who was murdered, thus making the two of them contemporary. This is also a resemblance between Ahab and Hiel. These two early deaths are due to the word of Yahweh, who has spoken through Elijah for Ahab's sake and with Joshua regarding the fate of Hiel. Therefore, this is another reason for affirming the link between verse 34 and its immediate context. Another important detail that should not be overlooked is the frequent mention of Bethel and Jericho, cities considered as being sinful (recalled in *3 Kings* 16, 34 and *4 Kings* 2). These two cities are directly linked to Ahab and Hiel, the latter being born in Bethel, as well as Elijah and Elisha, these two prophets living a long period of time in Bethel and contemporary with king Ahab and his sons. The narratives of the two connect *3 Kings* and *4 Kings*. Another connection, this time thematic is the one between *3 Kings* 16, 34 and *4 Kings* 2. These two refer to the reason of the curse, firstly pronounced by Elisha concerning the 42 children who scoffed him while the latter referring to Joshua who curses and anathematizes those who would rebuild Jericho (*Josh* 6, 26). Those who ignored the warning would immediately die. Thus, the text of *3 Kings* 16, 34 resembles various texts like *Josh* 6, 26, *3 Kings* 16, 29-33 and others. Surprisingly, both the characters and places are resembling. They are connected by analogy, as they would foretell the future of Ahab's reign. Therefore, one can observe the connections between verse 34, chapter 16 and both its precedent and following historical context. Verse 34 has thus a narrative purpose. Not only is it not an interpolation, instead it is an important piece of narrative in the immediate context of the chapter 16. Also, it is not a text that breaches the continuity of the account of King Ahab's damned reign and the account of Elijah and Elisha. In fact is a text that provides continuity between the two accounts mentioned above through the many resemblances of manner, immediate context and content. In what the cities of Bethel and Jericho are concerned (cities that are mentioned as sinful and deplorable), the existing analogy is thematic, both of this cities having a deprecativ role. Bethel is the place where the curse of Elisha is fulfilled and also Bethel is where Hiel, the one who dared to defy the curse and began the reconstruction of Jericho, came from. Ahab and Hiel are two characters who not only do not live and act by the will and word of God, but defy and ignore it by their deeds. In conclusion, this particular text apparently is an interpolation and seems to

be taken out of context, but in fact it is an important part of the general context. Considering its significance and its analogical understanding (meaning), the text can easily be considered part of the immediate of distant context of the *Book 4 Kings*.

E
C
I
C
G
I
C
E

Pr. Adrian MURG

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

EVANGHELIA ÎN CAPITALA CULTURII PĂGÂNE. SFÂN- TUL APOSTOL PAVEL ȘI ATENAGORA ATENIANUL

Keywords: *Holy Apostle Paul, Athenagoras of Athens, creation, providence, Greek philosophy.*

Abstract

In his speech in the Areopagus of Athens, the Holy Apostle Paul offers a general theological pattern that can be used when preaching the Word of God in a manner that allows the penetration to the fundamentals of the dominant culture in order to Christianize them and integrate them into the new edifice of a Christian culture. The resurrection of our Lord Jesus Christ, to which one must grant a normative value, is the first element of this pattern, because through it God's plan regarding humankind is revealed and fulfilled. A special place in the word of the apostle is taken by the teaching on creation, providence and judgement, because through these the message of the Gospel can be articulated on the body of the pagan thought. Athenagoras of Athens develops this Pauline scheme in his attempt to prove the rationality of the Christian faith against the disdain coming from the pagan cultural environment. We find in his discourse the argumentative structures and the biblical teachings expressed in a language that was familiar to the philosophers of Athens, to which he attaches a Christian meaning. Athenagoras' importance resides precisely in his robust commitment to the Greek philosophy and culture, through the Christian understanding and use of the concept of Logos and through the biblical pattern adopted in order to present the Christian perspective.

Introducere

Despre apologetul și filosoful creștin Atenagora Atenianul nu s-au păstrat multe informații. El nu este pomenit, nici de Eusebiu în *Istoria bisericească*, nici de Fer. Ieronim în *De viris illustribus*. Doar două referiri la persoana și la scrierile lui au fost descoperite: 1) una apare în tratatul *Despre Înviere* al Sf. Metodiu al Olympului, 2) cealaltă într-un fragment din scrierile lui Filip Sidetul, un scriitor creștin din sec. al V-lea¹. Cu toate acestea, importanța personalității sale nu este neglijabilă.

„Opera sa deschide calea spre dezvoltarea de către Clement a afirmației lui Iustin, că toată filosofia este cuprinsă în creștinism... În Atenagora, al cărui nume însuși este o retrospectivă, descoperim un rod târziu al cuvântării

¹ Pr. Ioan G. COMAN, *Patrologie*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, pp. 345-346.

Sfântului Pavel de pe Colina lui Marte. Apostolul și-a aruncat pâinea pe apele râurilor Illisus și Cephissus și după multe zile a regăsit-o. «Și auzind despre învierea morților, unii l-au luat în răs»; dar iată un filosof din agora ateniană, un convertit al învățaturii Sfântului Pavel din Epistola sa către Corinteni, care îl mărturisește pe «Dumnezeul necunoscut», demolând marmora mulțimii de zei care îndârjea duhul apostolului și învățându-l pe platonice și pe stoici deopotrivă să stea la picioarele lui Iisus. «Dionisie Areopagitul și femeia cu numele Damaris» nu mai sunt pârğa slabă și disprețuită a Aticiei. Ei și-au găsit o voce în acest splendid trofeu al Evangheliei; și, «deși au murit, ei încă vorbesc» prin el².

Având în vedere această recunoscută asumare și dezvoltare de către Atenagora Atenianul a moștenirii areopagite a Sfântului Pavel, ne propunem să urmărim în materialul de față fructificarea pericopei ateniene (FA 17, 15-34) în opera ilustrului apologet. Să ne reamintim însă mai întâi că paradigmele folosite de către gânditorii Bisericii vechi pentru a aborda filosofia greacă și a promova credința creștină provin de la Sfântul Pavel, care, împreună cu Sfântul Ioan au introdus în mediul lumii eleniste conceptul biblic de Cuvânt al lui Dumnezeu care imprimă Logos-ului un caracter teologic. În cadrul creștinismului, Logosul reține, desigur, în contextele potrivite, înțelesul de rațiune, de discurs sau de argument, dar el va desemna în principal Cuvântul Dumnezeului celui Viu, întrupat în timp și spațiu în omul Iisus Hristos și propovăduit prin Cuvântul Evangheliei drept Creator al Universului și Mântuitor al omenirii. De aceea, ne vom întoarce întâi atenția către Apostolul Pavel.

Cuvântarea Sfântului Pavel din Areopag

Este deosebit de semnificativ faptul că întâlnirea Sfântului Pavel cu atenienii începe, în piață, cu vestirea despre Iisus și despre înviere și sfârșește în Areopag cu proclamarea învierii lui Iisus din morți³. Tot conținutul cuvântării sale și reacția filosofilor trebuiesc privite de la nivelul acestor borne interpretative. Chiar dacă apostolul se folosește de idei grecești, el le atașează în mod deliberat un conținut creștin. Astfel, ceea ce spune în favoarea adevărului, pentru a pregăti calea acestuia, nu poate fi izolat de ceea ce

² B.P. PRATTEN, „Introductory Note to The Writings of Athenagoras”, în: Alexander ROBERTS, James DONALDSON (eds.), *The Ante-Nicene Fathers. Translations of The Writings of the Fathers down to AD 325*, vol. II. *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria*, transl. by B.P. Pratten, T & T Clark, Grand Rapids, 2001, p. 125.

³ Se pare că este voită aici o asemănare cu Socrate care, datorită discuțiilor pe care le avea mai ales cu cei tineri în agora, a sfârșit prin a fi judecat și condamnat de atenieni. Cf. PLATON, „Apărarea lui Socrate”, 17C, 31A, în: Petru CREȚIA, Constantin NOICA, Cătălin PARTENIE (eds.), *Platon, Opere complete*, vol. I, trad. de P. Creția și C. Partenie, Humanitas, București, 2001, pp. 15, 33.

spune despre adevăr ca atare, pentru că ceea ce el vestește nu este doar o nouă învățătură culeasă de undeva, putând fi adăugată unui fond anterior de idei și interpretată în lumina acestora, ci este lucrarea lui Dumnezeu de înviere a lui Iisus din morți, un eveniment crucial, care schimbă pentru totdeauna destinul omenirii.

Sfântul Pavel nu încearcă să ofere atenienilor Evanghelia îmbrăcând-o în conceptele gândirii lor religioase, ci pune în contact Evanghelia cu acest sistem de gândire pentru a-i denunța distorsionarea antropomorfică și idolatria a adevărului despre Dumnezeu și pentru a pune în legătură acest adevăr cu realitatea lumii create. El cheamă la pocăință, adică la schimbarea radicală a minții în vederea inevitabilei judecăți a lui Dumnezeu⁴. Apostolul nu minimizează contradicția dintre revelația dumnezeiască și religiile păgâne. Cu toate acestea, pornind de la altarul dedicat unui «Dumnezeu necunoscut», el afirmă că li-L vestește pe Cel pe Care, fără să-L cunoască, ei îl cinstesc: Creatorul lumii și al tuturor celor din ea, Domnul cerului și al pământului, Care nu locuiește în temple făcute de mâini, nici nu este slujit de mâini omenești, ca și cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viață și suflare și toate. Sfântul Pavel nu îi separă astfel pe atenieni de Dumnezeu, deși Acesta a devenit pentru ei un necunoscut, deoarece este voia lui Dumnezeu ca ei să-L caute, «doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi. Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem, precum au zis și unii dintre poeții voștri: căci ai Lui neam și suntem» (FA 17, 27-28).

Unii văd aici o aluzie la un pasaj din lucrarea *Phaidon* a lui Platon, pe care – fie că există sau nu această aluzie – îl vom menționa pentru a pune în relief contrastul arătat de Sfântul Pavel între perspectiva creștină și cea elină asupra adevărului. În ziua morții sale, înainte de a bea otrava, Socrate vorbea cu prietenii săi despre ceea ce este dincolo de moarte. Unul dintre ei, Simmias, sugerează că, în lipsa unei învățături divine venită de Dincolo, omul are două alternative: «Ori să afli adevărul, fie singur, fie de la altul, ori, dacă asta e cu neputință, să-ți alegi, dintre toate doctrinele omenești, pe aceea care, bine socotind, se arată a fi cea mai bună și mai greu de contestat și să încerci să străbăți cu ea, nu fără de primejdie, ca pe o plută, întinderea vieții»⁵.

Cuvântul Sfântului Pavel anunță, pe de altă parte, că acele vremuri de neștiință au trecut și că un cuvânt dumnezeiesc ne-a venit de dincolo de moarte, o descoperire a adevărului care înlătură toată neștiința și superstiția

⁴ Idei similare se mai găsesc în *Rm* 1, 16-32; *FA* 14, 15-17.

⁵ PLATON, „Phaidon”, 85CD, în: Petru CREȚIA, Constantin NOICA, Cătălin PARTENIE (eds.), *Platon, Opere complete*, vol. II, trad. de P. Creția și C. Partenie, Humanitas, București, 2001, p. 195; cf. 99B unde verbul «ψηλαφάω» („a pipăi”) este folosit pentru oamenii care băjbăie în întuneric, abia zărind adevărul. Pentru mai multe explicații asupra utilizării acestui verb în literatura greacă și în Noul Testament, vezi: † IUSTIN, *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena*, coll. Patriarhul Iustin opera integrală 4, Episcopia Argeșului și Muscelului / Anastasia, București, 2003, pp. 252-254.

omenească, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Iisus Hristos, pe care Dumnezeu L-a înviat din morți. El este chiar Omul pe care Dumnezeu L-a rânduit să judece lumea întru dreptate. A venit vremea ca oamenii să se pocăiască și să aibă credință în Dumnezeu, Cel care a creat lumea și a făcut dintr-un sânge tot neamul omenesc, ca să locuiască peste toată fața pământului, așezând vremile cele de mai înainte rânduite și hotarele locuirii lor. Acesta este Cel care acum l-a înviat pe Iisus din morți (FA 17, 31). Aceasta este învățătura cea nouă («διδαχὴ καινὴ» – FA 17, 19) pe care Sfântul Pavel a înfățișat-o atenienilor în Areopag – locul istoric legat de destinul și gloria acestei cetăți.

Prin această cuvântare din capitala culturii clasice, *Apostolul neamurilor* oferă Bisericii primare un model de împletire a argumentelor apologetice și a celor doctrinare în slujba răspândirii Evangheliei. Dar, în același timp, el oferă un tipar teologic general, care poate fi folosit pentru vestirea Cuvântului lui Dumnezeu într-un mod care să-i permită pătrunderea în fundamentele culturii păgâne pentru a le încreștina și a le integra în noul edificiu al culturii creștine. Învierea Mântuitorului Iisus Hristos, căreia trebuie să i se acorde o valoare normativă, este primul element al acestui tipar, deoarece prin aceasta se descoperă și se împlinește planul lui Dumnezeu cu omenirea. Un loc special în cuvântul Apostolului este ocupat de învățătura despre creație, providență și judecată, deoarece, prin aceasta, mesajul Evangheliei se poate articula pe trunchiul gândirii păgâne. Atenagora Atenianul dezvoltă această schemă paulină în încercarea sa de a dovedi raționalitatea credinței creștine în fața contestărilor venite din partea mediului cultural păgân.

Atenagora, continuator al misiunii Sfântului Pavel în Atena

În tratatul *Despre învierea morților*, scris în ultimul sfert al sec. al II-lea, Atenagora, întemeindu-se vădit pe cuvântarea Sfântului Apostol Pavel din Areopag, distinge două feluri de discurs sau argumentare: «λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας», discurs în favoarea sau apărarea adevărului, adică apologetic și «λόγος περὶ τῆς ἀληθείας», discurs de expunere a adevărului, adică doctrinar. Ambele tipuri de argumentare sunt folosite de acest apologet, în cele două lucrări ale sale, *Solie în favoarea creștinilor* (*Πρῆσβεῖα περὶ χριστιανῶν*), o scriere apologetică, și *Despre învierea morților* (*Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*)⁶, o expunere rațională a învățăturii despre înviere,

⁶ Textul original al acestor două lucrări este disponibil în ediția lui Carol Otto: *Athenagorae Philosophi Atheniensis Opera*, coll. Corpus Apologetarum saeculi secundi 7, Mauke, Iena, 1857, sub titlurile: *Supplicatio pro Christianis* (pp. 1-185) și *De Resurrectione Mortuorum* (pp. 187-291). În limba română sunt publicate doar fragmente din aceste lucrări în: *Apologeti de limbă greacă*, trad., introd., note și indice de Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 369-388. Traducerea integrală în limba engleză este accesibilă în *The Writings of Athenagoras* (vezi n. 2 *supra*) sub titlurile „A Plea for the Christians” (pp. 129-148) și „On the

pentru a demonta părerile greșite și iraționale ale gândirii religioase păgâne și a demonstra adevărul credinței creștine. Nu vom găsi aici dualismul caracteristic operelor teologice și filosofice ulterioare între cunoașterea naturală și cea supranaturală, acesta fiind respins prin faptul că Logosul prin care Universul este creat și organizat este Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu, făcut trup în Iisus Hristos. În El, cunoașterea întrupării Cuvântului și a creației prin Cuvânt se împletesc inseparabil. De aceea, pe lângă unicitatea lui Dumnezeu și a lucrării Sale în spațiu și timp, este subliniată și Pronia Sa unificatoare, care circumscrie întreaga creație și întreaga istorie, călăuzindu-le pe acestea spre consumarea planului iubirii lui Dumnezeu în judecată și în înviere. Această schemă teologică va fi expusă cu mai multă profunzime în secolele ulterioare; în opera lui Atenagora pot fi observate însă începuturile unor reșezări profunde în gândirea greacă, produse sub influența Evangheliei și reflectate în concepția sa despre Logosul natural și teologic («ὁ φυσικὸς καὶ ὁ θεολογικὸς λόγος»).

Creația

De primă importanță în argumentarea apologetică a lui Atenagora este respingerea acuzației de ateism, fiind considerată irațională, deschizând astfel calea unei expunerii pozitive a credinței creștine în Dumnezeu, Creatorul Universului și izvorul ultim al ordinii raționale. Acuzația de ateism adusă creștinilor venea ca urmare a ororii grecilor față de ideea că formele raționale ale Universului, pe care ei le socoteau eterne și divine, au fost aduse la ființă din nimic, ceea ce pentru gândirea elenistă era curată impietate și real ateism⁷. Dar Atenagora arată că această acuză este absurdă și contradictorie, deoarece Biserica crede într-un singur Dumnezeu, Care este deasupra și dincolo de lumea creată, Care prin Logosul său a imprimat asupra Universului legile naturale, și Care ocârmuiește toate lucrurile văzute și nevăzute prin providența Sa⁸. «Cei mai mulți dintre cei ce ne acuză de ateism – spune Ate-

Resurrection of the Dead” (pp. 149-162). Având doar o ediție incompletă în limba română, vom folosi ediția în limba engleză și, ocazional, textul original.

⁷ „Ideea de creație a lumii, atât de limpede formulată în Vechiul Testament, n-a izbutit să se impună în filosofia greacă. Heraclit afirmă că lumea este eternă, fără început și fără sfârșit... Platon, cel mai mare filosof grec, credea, în adevăr, că lumea este o manifestare a divinității; dar Dumnezeu nu era, în concepția sa, un creator, ci numai orânduitor al materiei, care co-exista cu divinitatea sau chiar preexista. Nici pentru Aristotel Dumnezeu nu este creator al lumii. Epicureii, când nu credeau că lumea este eternă, declarau că ea a luat naștere la întâmplare. Panteismul stoic nu îngăduia formularea unei doctrine despre creație. Dacă stoicii vorbesc despre modul de formare ori despre sfârșitul lumii, ei se referă numai la diferitele perioade cosmice. În rezumat, filosofia greacă nu izbutise să alcătuiască o doctrină despre un Dumnezeu personal, atotputernic, creator și stăpân al lumii” (†JUSTIN, *Activitatea...*, p. 230).

⁸ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, III (transl. by B.P. Pratten), în: A. ROBERTS, J. DONALDSON (eds.), *The Ante-Nicene Fathers. Translations of The Writings of the Fathers*

nağora – nu au nici cea mai vagă idee despre ceea ce este Dumnezeu, fiind grei de cap și necunoscători ai Logosului, care atât natural cât și teologic», adică «fără pricepere nici în argumentația științifică nici în cea teologică»⁹.

Pentru Atenagora, învățătura despre Dumnezeu, Creatorul și Stăpânul cerului și al pământului, care a făcut toate lucrurile din nimic, are o importanță crucială pentru afirmarea credinței creștine, deoarece reasează viața și cugetarea omenească pe o temelie nouă, complet separată de cea pe care se sprijinea filosofia și religia grecilor. Aceasta se vede în respingerea concepțiilor despre eternitatea și divinitatea sferelor cerești din știința greacă și a dualismului radical dintre «κόσμος νοητός» (lumea inteligibilă sau a ideilor) și «αἰσθητός κόσμος» (lumea sensibilă sau a evenimentelor) care ocupa un loc central în epistemologia greacă¹⁰, arătând în schimb că ambele lumi au fost aduse din neființă în ființă și, prin urmare, alcătuiesc lumea creată asupra căreia se manifestă puterea ordonatoare și unificatoare a Cuvântului lui Dumnezeu¹¹. De aici rezultă respingerea de către creștini a oricărei forme de polimorfism și de politeism grecesc, care conținea idei despre ființa și lucrările lui Dumnezeu inspirate dintr-o teorie cosmologică incompatibilă cu credința biblică în unitatea lui Dumnezeu și a creației sale¹². Biserica respinge, de asemenea, orice formă de idolatrie sau antropomorfism, acestea fiind produsul unei gândiri mitologice despre Dumnezeu, care proiectează fanteziile omenești asupra divinității¹³.

În cursul argumentării sale, Atenagora citează pe larg din poezii clasici greci, tragedieni și filosofi, de la Tales, la Platon și la Aristotel. De exemplu, din Platon el dă următoarele idei: «A găsi pe autorul și pe tatăl acestui Univers e un lucru greu, și odată găsit, este cu neputință să îl spui tuturor»¹⁴. Apoi adaugă: «Dacă Platon nu este ateu atunci când spune că Dumnezeul necreat este Creatorul tuturor lucrurilor, atunci nici noi nu suntem atei dacă Îl mărturisim ca Dumnezeu pe Acela prin al Cărui Cuvânt toate au fost create

down to AD 325, vol. II, p. 130; VI (transl. B.P. Pratten, pp.131-132), X (transl. by B.P. Pratten, pp. 133-134), XV (transl. by B.P. Pratten, pp. 135-136), XXX (transl. by B.P. Pratten, p. 145).

⁹ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, XIII (transl. by B.P. Pratten, p. 134).

¹⁰ Vezi: Thomas F. TORRANCE, „Early Patristic Interpretation of the Holy Scriptures”, în: *Ἐκκλησία καὶ Θεολογία*, 4 (1988), pp. 137-138.

¹¹ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VIII (transl. by B.P. Pratten, p. 132), XIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 134-135), XV-XVI (transl. by B.P. Pratten, pp. 135-136), XXV (transl. by B.P. Pratten, pp. 142-143).

¹² ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VIII-X (transl. by B.P. Pratten, pp. 132-134).

¹³ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, V-VI (transl. by B.P. Pratten, pp. 131-132), XV-XXIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 135-137), XXVIII (transl. by B.P. Pratten, p. 143-144).

¹⁴ PLATON, „Timaios”, 28C, în: Petru CREȚIA (ed.), *Platon, Opere*, vol. VII, trad. de P. Creția și C. Partenie, Ed. Științifică, București, 1993, p. 149.

și prin al Căruui Duh sunt ținute»¹⁵. Pe de altă parte, Atenagora arată cât de diferită este învățătura creștină despre Dumnezeu Creatorul de cea a lui Platon, care afirma că nici materia, nici formele, nu sunt create de Dumnezeu. O idee fundamentală pentru Atenagora, de care atârnă toate celelalte, este distanța imensă între ființa creată și cea necreată, cea din urmă față de cea dintâi fiind socotită mai degrabă neființă¹⁶. Această divergență majoră între perspectiva creștină și cea greacă asupra adevărului face imposibilă întemeierea învățaturii creștine pe fundamentele gândirii grecești, fie ele chiar în starea de rafinament la care au fost aduse de către Platon¹⁷.

Astfel, precum Sfântul Pavel, Atenagora nu a încercat să așeze cunoașterea lui Dumnezeu pe o altă temelie decât pe cea a Revelației divine, deoarece opiniile bazate pe alte premise nu sunt mai mult decât simple conjecturi. Deși apelează la noțiuni despre divinitate preluate din literatura greacă, el conferă acestora o semnificație total diferită, în cadrele înțelegerii creștine. El insistă că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu este dăruită de Dumnezeu, nu este o lucrare a omului. Ea nu poate fi găsită în natura creată, deoarece nu există asemănare între natura necreată și cea creată¹⁸. Despre Dumnezeu învățăm doar de la Dumnezeu¹⁹. În apologia sa, Atenagora este în mod special interesat de faptul că învățătura creștină despre unicul Dumnezeu Care a creat acest Univers și i-a imprimat ordinea rațională posedă o raționalitate și logică internă, în contrast cu concepțiile păgâne despre Dumnezeu²⁰. Este semnificativ faptul că în acest punct argumentarea sa apologetică pătrunde pe terenul expunerii doctrinei creștine despre Sfânta Treime, cu un accent atent asupra unității Tatălui, Fiului și a Duhului Sfânt și asupra distincției dintre Aceștia în unitatea lor, pentru că pe această Unime și Treime se întemeiază toată cunoașterea lui Dumnezeu²¹. Doar pe această bază

¹⁵ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VI (transl. by B.P. Pratten, p. 131).

¹⁶ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, IV (transl. by B.P. Pratten, p. 130), VII-VIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 132-133).

¹⁷ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, XXIII (transl. by B.P. Pratten, pp.140-141).

¹⁸ Cf. Sf. Atanasie cel Mare expune același argument în „Cuvântul întâi împotriva arienilor”, LVII, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri I*, studiu introd., trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 223 și în „Epistola întâia către Serapion, Episcopul de Thmuis, împotriva celor care hulesc și spun că Duhul Sfânt este creatură”, IX, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri II*, studiu introd., trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 16, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 32.

¹⁹ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VII-XII (transl. by B.P. Pratten, pp. 132-134).

²⁰ Cf. discuția profundă din ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 132-133).

²¹ ATHENAGORAS „A Plea for the Christians”, X (transl. by B.P. Pratten, p.133). Vezi, de asemenea: IV (transl. by B.P. Pratten, p. 130), VI (transl. by B.P. Pratten, p. 131), XII (transl. by B.P. Pratten, p.134), XVIII (transl. by B.P. Pratten, p. 137).

trinitară poate Atenagora să unească învățătura despre Dumnezeu Creatorul și Domnul cerului și al pământului cu mărturia Noului Testament despre Cuvântul și Duhul lui Dumnezeu, care împreună furnizează structura teologică de care Biserica are nevoie în interacțiunea sa cu o ambiguă cultura clasică grecească. Dar, în același timp, oferă o înțelegere creștină a Cuvântului sau a Logosului lui Dumnezeu, Care este prezent atât la Dumnezeu, adică în Sfânta Treime, cât și în ordinea și raționalitatea Universului.

Providența

Pentru Atenagora, doctrinele creștine despre creație și providență («*πρόνοια*»), sunt inseparabil legate, căci, prin creație, Dumnezeu a alcătuit un Univers inteligibil și ordonat, față de care El rămâne transcendent și în care El este pretutindeni prezent, conservându-l și revărsând asupra lui permanenta sa grijă proniatoare. Precum creația, providența se poate înțelege corect în lumina lucrării comune a persoanelor Sfintei Treimi²². Mai presus de toate, însă, învățătura creștină despre providență se formulează în lumina învierii lui Hristos, într-un mod radical deosebit de concepțiile stoice și elenice despre «*πρόνοια*», deoarece în înviere se descoperă deplin puterea lui Dumnezeu de a crea și de a re-crea, adică interacțiunea Sa liberă, suverană și totalul Său control asupra lumii create²³.

Un element cu o largă deschidere în discuția despre Providență este ceea ce numim acum natura contingentă a creației și a ordinii raționale. Dumnezeu este liber față de lumea pe care a creat-o sau, altfel spus, lumea nu este o necesitate pentru Dumnezeu. Nu există o relație necesară între Dumnezeu și Univers, așa cum se credea²⁴. Contingența Universului mai înseamnă și faptul că tot ceea ce nu este Dumnezeu a fost adus în mod liber de către Dumnezeu din neființă în ființă prin înțelepciunea și bunătatea Sa și, ca atare, continuarea existenței sale depinde total de prezența și puterea creatoare a lui Dumnezeu. Nu există, prin urmare, nicio necesitate inerentă în existența și dăinuirea creației²⁵.

²² ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VIII-X (transl. by B.P. Pratten, pp. 132-134), XII (transl. by B.P. Pratten, p. 134), XV (transl. by B.P. Pratten, pp. 135-136), XVIII (transl. by B.P. Pratten, p. 137), XXIV-XXV (transl. by B.P. Pratten, pp.141-143).

²³ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, IX (transl. by B.P. Pratten, p. 133); XXXVI-XXXVII (transl. by B.P. Pratten, pp.147-148); ATHENAGORAS, „On the Resurrection of the Dead”, II-XI (transl. by B.P. Pratten, in: A. ROBERTS, J. DONALDSON [eds.], *The Ante-Nicene Fathers. Translations of The Writings of the Fathers down to AD 325*, vol. II, pp.150-154), XIV (transl. by B.P. Pratten, p. 156); XVIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 158-159).

²⁴ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VII (transl. by B.P. Pratten, p. 132), XIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 134-135), XVI (transl. by B.P. Pratten, p. 136); ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XII (transl. by B.P. Pratten, p. 154).

²⁵ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, IV (transl. by B.P. Pratten, pp. 130-131), VI-X (transl. by B.P. Pratten, pp. 131-134), XV (transl. by B.P. Pratten, pp. 135-136), XXIV (transl.

Pe de altă parte, această concepție creștină despre Dumnezeu și despre lume duce la căderea unor credințe larg răspândite privitoare la existența unei anume legături între Dumnezeu și o necesitate impersonală care influențează mersul acestei lumi sau duce la asimilarea providenței cu destinul, soarta sau întâmplarea, elemente asociate deseori cu astrologia și divinația, cum întâlnim la aristotelieni, stoici, epicurei și tragedieni²⁶. Deși Dumnezeu este complet transcendent, El nu se exclude pe Sine de la contactul cu naturi diferite de a Sa, nici nu se izolează față de creația Sa, ci este prezent și lucrează în mod liber înlăuntrul ei, intervenind creator și personal în evenimentele Universului și ale omenirii, exercitând astfel o pronie, atât generală, cât și particulară²⁷.

În altă privință, învățătura creștină despre Dumnezeu și creația Sa dă naștere unei concepții mai dinamice și flexibile despre legea naturală, din care este eliminat determinismul cosmic orb al corpurilor cerești aflate într-o permanentă mișcare circulară, despre care se credea că îl circumscriu și Îl limitează chiar și pe Dumnezeu. Legea naturală este văzută acum ca o manifestare în creație a voinței raționale și consecvente a lui Dumnezeu, Stăpânul întregului Univers²⁸. Așa cum am văzut, faptul că materia și formele sunt create deopotrivă de către Dumnezeu și sunt menținute permanent în existență de către El înseamnă că Dumnezeu a înzestrat Universul cu o ordine rațională comună cerului și pământului și deschisă dispoziției și controlului Său. Cu alte cuvinte, legile naturale trebuiesc înțelese ca fiind structuri raționale contingent rezultate sub influența ordonatoare a Cuvântului și a Duhului lui Dumnezeu²⁹. Astfel, gândirea creștină nu are nimic în comun cu noțiunea grecească de accident irațional («συμβεβηκός») observabil în evenimentele empirice și nici cu cea de destin («τύχη») orb prezent ca o necesitate aleatorie în natura lucrurilor, ci rezonază cu ideea desfășurării evenimentelor sub cărmuirea atotcuprinzătoare a Proniei lui Dumnezeu. Atenago-

by B.P. Pratten, pp. 141-142); ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XII-XIV (transl. by B.P. Pratten, pp. 154-156).

²⁶ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VI (transl. by B.P. Pratten, p. 131), XX (transl. by B.P. Pratten, p. 138), XXII (transl. by B.P. Pratten, p. 140); XXV (transl. by B.P. Pratten, p. 142); ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XIX (transl. by B.P. Pratten, p. 159).

²⁷ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VII-X (transl. by B.P. Pratten, pp. 132-134), XXV (transl. by B.P. Pratten, pp. 142-143); XXXI (transl. by B.P. Pratten, pp. 145-146); ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XIII-XIX (transl. by B.P. Pratten, pp. 155-160).

²⁸ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, III (transl. by B.P. Pratten, p. 130); XXV (transl. by B.P. Pratten, p. 142); XXVI (transl. by B.P. Pratten, p. 143).

²⁹ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VII-VIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 132-133), XV-XVI (transl. by B.P. Pratten, pp. 135-136); XXIV-XXV (transl. by B.P. Pratten, pp. 141-143). Aceasta este concepția despre «legile naturii» expusă de către Sf. Vasile cel Mare în *Hexaemeron*. Vezi: George Dion DRACAS, „St Basil the Great's Doctrine of Creation”, în: *Ἑκκλησία καὶ Θεολογία*, 3 (1982), pp. 1113f., 1120f.

ra observă că toate acestea depind de învățătura despre creația divină. «Cum proniază Dumnezeu, dacă nu creează? Dacă El nu creează nimic, nici nu proniază nimic»³⁰.

Atenagora susține că în cadrul aceleiași ordini raționale, care străbate toată realitatea creată, există o unitate esențială între existența fizică și cea umană datorată înrădăcinării lor în același Logos creator al lui Dumnezeu. Aceeași unitate se vede și în natura umană, compusă indivizibil din trup și suflet³¹. De aceea el vede ca echivalente expresiile «lege a firii» («νόμος φύσεως»), «Logos natural» («ὁ φυσικὸς λόγος») și «Logos dumnezeiesc» («θεῖος λόγος»), socotind că legile care reglementează realitatea fizică și cea umană au o raționalitate comună («λόγος, λογισμός») și sunt în definitiv unite sub puterea creatoare a Cuvântului lui Dumnezeu³². Această înțelegere unitară a ordinii create conduce la ideea că ceea ce noi numim «lege morală» (o expresie pe care nu o întâlnim la Atenagora) ar trebui văzută nu doar ca derivând din raționalitatea transcendentă a lui Dumnezeu, ci și ca având un fundament ontologic în crearea Universului și a ordinii sale raționale. Faptul că Universul creat este pătruns de o raționalitate comună («κοινὸν λογισμὸν»)³³ implică existența unei legături interne între legea naturală și legea morală, căci Dumnezeu a sădit în structura creației o tendință morală³⁴, care se reflectă în posibilitatea deciziilor morale libere și care servește cauza adevărului și a dreptății prin pedepsirea încălcării legilor sale. Prin urmare, departe de a fi un sistem determinist închis sau un scop în sine, Universul este întemeiat pe o structură stabilă, deschisă, în virtutea căreia acesta slujește scopului pentru care Dumnezeu l-a creat pe om: acela de a trăi o viață rațională, în comuniune cu El.

Față de legea după care funcționează Universul creat, Atenagora manifestă o înțelegere teleologică, căutând rațiunea internă («λόγος») sau scopul ultim («τέλος») al acestor legi în Cuvântul creator al lui Dumnezeu și în grija Sa. Cu alte cuvinte, legile naturii și cele umane nu sunt manifestări ale unor structuri necesare imanente în creație, ci sunt transcripții ale voinței divine în ordinea rațională a creației și expresii ale bunătății și ale înțelepciunii

³⁰ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, VIII (transl. by B.P. Pratten, p. 133). Determinismul rigid al lui Epicur se întemeiază pe învățătura contrară: „Nimic nu ia ființă din ceea ce nu există. Căci, în acest caz, orice ar fi putut să iasă din orice, fără a mai avea nevoie de proprii germeni” (Diogene LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. II, transl. by R. D. Hicks, Heinemann, London, 1925, p. 569).

³¹ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, XI-XII (transl. by B.P. Pratten, p. 134); ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XIII-XV (transl. by B.P. Pratten, pp. 155-157).

³² ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, III (transl. by B.P. Pratten, p. 130); XXIV (transl. by B.P. Pratten, p. 141).

³³ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, XXV (transl. by B.P. Pratten, p. 142).

³⁴ Vezi: G. D. DRAGAS, „St Basil the Great's Doctrine...”, p. 1102, unde se arată că și Sf. Vasile cel Mare afirmă faptul că Dumnezeu a imprimat lumii o „dimensiune morală”.

divine în facerea omului ca ființă chemată să-L contemple și să se închine lui Dumnezeu.

Unul dintre efectele acestei perspective teologice și teleologice este sublinierea răspunderii omului în suflet și trup în fața „Marelui Judecător”. Din moment ce omul trebuie să răspundă pentru viața lui în fața lui Dumnezeu Care l-a făcut pe el și lumea în care trăiește, el trebuie să facă aceasta în trup și suflet, deoarece a primit înțelegere și rațiune ca om, nu doar ca suflet. «Dacă legea a fost dată omului, nu doar sufletului, atunci omul, nu doar sufletul, trebuie să primească pedeapsa pentru păcatele făcute»³⁵. Această puternică concepție psiho-fizică despre om aduce o lumină suplimentară asupra ideii lui Atenagora conform căreia țelul omului și cel al întregii ordini create coincid în împlinirea planului creator al lui Dumnezeu. Importanța pe care el o acordă, nu eticii în sine, ci răspunderii omului față de Dumnezeu în suflet și trup, adică Judecării înaintea Creatorului, marchează o altă diferență radicală între gândirea creștină și cea păgână.

Învierea

Pentru Atenagora, creația, providența și învierea se află într-o relație profundă. Așa cum am văzut, el insistă că Dumnezeu proniază lumea, deoarece El a creat-o. De asemenea, el susține că, în virtutea aceleiași puteri prin care Dumnezeu a creat trupurile din nimic, El le rezidește, după disoluția în moarte, prin înviere. Pe de o parte, în înviere ni se descoperă în toată amploarea ei puterea creatoare a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, rațiunile interne ale învierii morților se găsesc în creație. Astfel, adevărul și raționalitatea învierii trebuiesc înțelese în lumina înțelepciunii și puterii lui Dumnezeu manifestate în creație și, pe cale de consecință, în providență³⁶.

Legătura internă dintre înviere și creație îl conduce pe Atenagora spre o corelare a activității creatoare a lui Dumnezeu din învierea morților cu activitatea Sa creatoare din alcătuirea și menținerea legilor și puterilor din natură. Activitatea Sa creatoare este întotdeauna orientată și generatoare de ordine, fie că este vorba despre crearea diferitelor specii, fie că vizează procesele organice de digestie și nutriție ale animalelor. Dând creaturilor naturi diferite, Dumnezeu interacționează cu fiecare potrivit naturii sale («κατὰ φύσιν»), nicidecum împotriva acesteia («παρὰ φύσιν»). Totuși, în puterea și înțelepciunea Sa, El conduce totul după voia Sa și în armonie cu scopul Său suprem din creație³⁷.

În această discuție despre funcționarea legilor naturale, Atenagora respinge obiecțiile ridicate împotriva învierii³⁸ pe temeuri naturaliste³⁹. Prin

³⁵ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XXIII (transl. by B.P. Pratten, p. 161).

³⁶ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, III-V (transl. by B.P. Pratten, pp. 150-151).

³⁷ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, III-VIII (transl. by B.P. Pratten, pp. 150-153).

³⁸ „Ideea despre o înviere a tuturor morților, la sfârșitul lumii, era cu totul necunoscută siste-

aceasta el dă de înțeles că, din moment ce atât în creație cât și în înviere se actualizează același plan divin, orice înțelegere autentică a învierii va îmbina principiile naturale cu cele teologice. Aceasta este ideea aflată în spatele acestei expresii remarcabile, amintită deja, de Logos natural și teologic («ὁ φυσικὸς καὶ ὁ θεολογικὸς λόγος») folosită de Atenagora⁴⁰. El nu argumentează adevărul învierii pe baza legilor naturii, dar caută să arate că învierea morților este în total acord cu «principiile naturale» sau cu rațiunile fundamentale pe care stau aceste legi care vin de la Dumnezeu Însuși⁴¹. Conceptul Logosului natural și teologic îl conduce pe Atenagora la ideea că învierea, ca act al lui Dumnezeu în interiorul structurilor creației, are corespondenți naturali fără de care aceasta ar fi de neînțeles. Problema constă în gândirea acestei corelații într-un mod care să păstreze echilibrul dintre structurile fizice ale creației și grandioasa acțiune a lui Dumnezeu de înviere a celor morți. Răspunsul lui este fundamentat pe interpretarea teleologică a funcționării legilor naturale sub pronia divină. În lucrarea sa despre înviere, Atenagora își propune

«să arate adevărul învățaturii despre înviere (τὸν περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγον), referindu-se atât la cauza (ἀπὸ τῆς αἰτίας αὐτῆς) pentru care a intrat în ființă primul om și cele ce l-au urmat (deși acestea n-au luat ființă în același fel) cât și la natura comună (ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως) a tuturor oamenilor; și, mai mult, la judecata pe care le-o face Creatorul lor, potrivit timpului în care a trăit fiecare și legilor după care s-au condus – o judecată a cărei dreptate este mai presus de îndoială»⁴².

În privința cauzei sau a rațiunii existenței omului, Atenagora insistă pe faptul că omul a luat ființă fie într-un mod cu totul întâmplător, ceea ce el respinge ca fiind irațional, fie pentru un scop bine definit, idee acceptată de orice persoană rațională. Nu se poate spune că omul a fost creat pentru a-I fi de folos lui Dumnezeu, deoarece Dumnezeu Își este cu totul suficient, nelip-

melor filosofice antice. Stoicii și epicureii, filosofii Atenei din vremea Sfântului Pavel, considerau această doctrină ca pură absurditate. Lumea cultă ateniană, ca și poporul care mișuna în agora, neavând înclinații spre lumea spirituală, nu-și putea închipui ca posibilă revenirea la viață a oamenilor morți. Este adevărat că în filosofia lui Platon nemurirea zeilor și chiar a sufletului omenesc nu era străină. Dar niciun filosof grec nu formulase o învățătură despre învierea morților... S-a zis chiar că nu există o altă doctrină mai antipatică spiritului grec, impregnat de filosofie, ca învățătura despre învierea morților (vezi și FA 25, 24) († IUSTIN, *Activitatea...*, pp. 291-293).

³⁹ De exemplu, afirmația că nu mai este posibilă reconstituirea trupurilor omenesti care au fost devorate și digerate de animalele sălbatice (ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, IV-IX [transl. by B.P. Pratten, pp. 151-153]).

⁴⁰ ATHENAGORAS, „A Plea for the Christians”, XIII (transl. by B.P. Pratten, p. 134).

⁴¹ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XI (transl. by B.P. Pratten, p. 154); XVIII (transl. by B.P. Pratten, p. 158).

⁴² ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XI (transl. by B.P. Pratten, p. 154).

sindu-I nimic. Cu toate acestea, spune Atenagora, Dumnezeu l-a creat pe om pentru El Însuși, din bunătatea și înțelepciunea Sa care pot fi regăsite în toată creația. De asemenea – și în total contrast cu făpturile iraționale care își încetează existența la moarte –, omul, creat după chipul lui Dumnezeu, este sortit să trăiască și dincolo de moarte într-o contemplare fără sfârșit a măreției și înțelepciunii lui Dumnezeu, potrivit planului Creatorului său și a naturii pe care a primit-o de la Acesta. «Motivul creației omului, prin urmare, îi garantează existența veșnică, iar existența sa veșnică îi garantează învierea, fără de care el n-ar putea să continue să existe ca om. Deci, din ceea ce s-a spus, este clar că învierea este dovedită de crearea omului și de scopul Ziditorului său»⁴³.

Atenagora coroborează aceste idei și cu următorul raționament: Dacă omul este alcătuit din trup și din suflet, aceste două componente trebuie să împărtășească împreună existența veșnică în prezența lui Dumnezeu. «Nu sufletul, ci omul întreg a fost înzestrat cu înțelegere și rațiune. Prin urmare, omul, cu trup și suflet, este menit să dăinuiască, dar această dăinuire este posibilă doar prin înviere. Fără înviere, natura umană n-ar putea dura»⁴⁴. Ca și alți cugetători creștini ai sec. al II-lea, Atenagora afirmă că sufletul, precum trupul, a fost creat din nimic și, în consecință, nu are o nemurire inerentă. Din motivul creării omului se înțelege însă că voia lui Dumnezeu nu este ca sufletul să înceteze să existe. Cu alte cuvinte, nemurirea sufletului depinde de relația sa cu Dumnezeu și de țelul fixat omului, ca trup și suflet, prin creație⁴⁵. Această unire a trupului și a sufletului în natura umană pretinde învierea trupului, fără de care țelul lui Dumnezeu în creație nu ar fi atins, ceea ce este de neconceput.

Aceste două argumente pentru înviere, întemeiate pe motivul creării omului și pe natura sa, sunt considerate de Atenagora ca principale. Un alt argument este dat de judecata pe care Dumnezeu o va face asupra tuturor faptelor oamenilor. Aceste fapte nu sunt doar ale sufletului, nici doar ale trupului, ci ale omului întreg. De aceea, omul trebuie să răspundă în integritatea sa psiho-fizică. De aici rezultă necesitatea învierii trupului⁴⁶.

Concluzii

Cuvântarea din Areopag, singură (*FA* 17, 15-34), fără a mai privi la celelalte discursuri pauline, îi poate conferi Sf. Apostol Pavel statutul de cel dintâi mare apologet creștin⁴⁷. Putem observa aici mai multe elemente ale

⁴³ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XIII (transl. by B.P. Pratten, p. 155).

⁴⁴ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XV (transl. by B.P. Pratten, p. 157).

⁴⁵ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XIII-XVI (transl. by B.P. Pratten, pp. 155-156).

⁴⁶ ATHENAGORAS, „On the Resurrection...”, XVIII-XXV (transl. by B.P. Pratten, p. 158-162).

⁴⁷ Titlul de mare apologet poate fi conferit, desigur, și Sfântului Luca, care a redactat cuvântarea Sfântului Apostol Pavel. În *FA* 17, 2-3, prezentând misiunea Sfântului Pavel în sinagoga

strategiei sale apologetice. Mai întâi, Sfântul Pavel „se adaptează atmosferei ateniene”⁴⁸, observând credințele și actele religioase ale audiențelor săi. În al doilea rând, Apostolul caută cât mai multe posibile puncte de contact cu ascultătorii săi. De aceea, el nu folosește argumente din Vechiul Testament, irelevante pentru un auditoriu păgân, ci idei preluate din filosofii⁴⁹ și poeții⁵⁰ greci. Și, în al treilea rând, pornind de la ideile sau termenii familiari ascultătorilor săi, el trece la expunerea învățăturii creștine⁵¹, care se concentrează în jurul marilor teme ale creației, providenței și învierii. Despre Atenagora Ateniianul, Filip Sidetul – pe lângă unele date care sunt contrazise de izvoarele vechi, cum ar fi *Istoria Bisericească* a lui Eusebiu de Cezareea – dă și un amănunt credibil: că s-ar fi convertit la creștinism citind Sfânta Scriptură pentru a o putea combate⁵². De aceea, am vrut să vedem modul în care folosește Cuvântul sfânt. Am constatat că, asemenea Sf. Apostol Pavel în Areopag, el face puține referiri directe la acesta. Regăsim însă structurile argumentative și învățăturile scripturistice exprimate într-un limbaj familiar filosofilor ateniieni, cărora el le atașează o semnificație creștină.

din Tesalonic, Sfântul Luca folosește trei verbe care surprind dinamica apologiei pauline: διαλέγομαι („a discuta, a dezbate”), διανοίγω („a explica”) și παρατίθημι („a dovedi”). Observăm că aceleași trepte apologetice se regăsesc și în pericopa ateniiană.

⁴⁸ Frederick F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, Tyndale Press, London, 1951, p. 332.

⁴⁹ De exemplu: „Aici (în FA 17, 25) este combinată doctrina epicureană, potrivit căreia Dumnezeu n-are nevoie de nimic de la oameni și nu poate fi slujit de ei, cu credința stoică că El este izvorul vieții” (F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, p. 338).

⁵⁰ „Grecii socoteau pe poeți ca părinți ai înțelepciunii, fii ai zeilor și interpreți ai voinței divine. Îi cinsteau ca pe marii dascăli, și cuvintele lor nu erau puse de nimeni la îndoială” (†JUSTIN, *Activitatea...*, p. 266).

⁵¹ De exemplu, FA 17, 28. „Zeus-ul acestor poeți stoici este desigur Logos-ul, sau principiul lumii care animă toate lucrurile. Limbajul lor însă este foarte adaptabil la Dumnezeul revelației. Prezentându-L pe Dumnezeu drept Creator și Judecător, Pavel subliniază Personalitatea Sa, în contrast cu panteismul materialist al stoicilor” (F. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, p. 338).

⁵² Pr. I.G. COMAN, *Patrologie*, vol. I, p. 345. Legat de această informație, în *The Writings of Athenagoras*, p. 127, traducătorul face un mic exercițiu de imaginație: „Ne întoarcem la vremurile lui Hadrian. O prigoană vuieste împotriva nazarinenilor. Un ateniian bine instruit cu înfățișare de băiețandru hoinărește prin piață pentru a auzi ceva nou. Se vorbește despre creștini, acești dușmani ai rasei umane. Curiozitatea îl mână la adunările lor. Îi găsește ținând praznicul Învierii. Quadratus predică. Îi ia în răs, dar se simte îndemnat să deschidă una dintre epistolele Sfântului Pavel. «Ce zice palavragiul acesta?». Citește capitolul 15 din *I Corinteni* și îl combate cu toate argumentele pe care le regăsim pe paginile scrierilor sale. Ni-l putem imagina cercetând mai mult despre acest Pavel și citind capitolul 17 din *Faptele Apostolilor*. Ce descriere vie a Atenei sale și în ce lumină nouă se reflectă locurile cunoscute! Trebuie să lupte împotriva acestui Pavel. Dar când începe, se îndrăgostește de îndrăznețul contestatar al zeilor Greciei. Solzii cad de pe ochii săi. Cum vede el după aceea, aflăm din cele două scrieri prezentate aici, care corespund celor două părți ale cuvântării apostolului către bărbații Atenei”.

Importanța lui Atenagora constă tocmai în angajamentul său robust cu filosofia și cultura greacă, prin înțelegerea și folosirea creștină a conceptului de Logos și prin modelul biblic adoptat în vederea prezentării poziției creștine. Scopul principal al celor două scrieri ale sale nu este acela de a expune pur și simplu învățătura creștină, ci de a străpunge barierele conceptuale ale elenismului pentru a face loc ideilor creștine. El n-a fost preocupat de detaliile doctrinare, ci de principiile fundamentale, încercând să transpună gândirea greacă într-o perspectivă fundamental diferită, în cadrul căreia concepțiile dualiste și deterministe asupra lumii, care îi refuză lui Dumnezeu intervenția personală în lucrurile omenești, își pierd vigoarea și sunt înlocuite cu o viziune dinamică și teleologică a interacțiunii lui Dumnezeu cu lumea în spațiu și timp. În acest scop, în continuitate cu Sfântul Apostol Pavel, Atenagora expune învățătura creștină despre creație și înviere într-un mod care va influența dezvoltarea unei culturi specific creștine în interiorul elenismului.

Cel puțin două elemente din expunerea lui Atenagora merită o atenție deosebită. El contribuie la conturarea concepției creștine despre natura contingentă a Universului și a ordinii raționale, care în forma sa dezvoltată a deschis calea înțelegerii științifice moderne a naturii și a inteligibilității sale inerente și unitare. Și, în conectarea atât de strânsă a învățăturilor creștine despre creație și înviere, el integrează componentele teologice și cele naturale în cunoașterea lui Dumnezeu și a interacțiunii Sale cu Universul într-o manieră care poate inspira și astăzi dialogul dintre teologie și știință. El oferă Bisericii primare o înțelegere a relației pozitive și dinamice dintre Dumnezeu și Universul spațio-temporal și a ordinii raționale unitare care îl străbate, combătând astfel cosmologiile dualiste și moniste care circulau în lumea greco-romană, în cadrul căreia Biserica își ducea la îndeplinire mandatul misionar. Prin aceasta se deschide calea în interiorul elenismului pentru o înțelegere și interpretare a Sfintelor Scripturi atât în lumina teologiei, cât și în cea a științelor naturii.

Summary: The Gospel in the Capital of Pagan Culture. The Holy Apostle Paul and Athenagoras of Athens

The discourse of the Areopagus (*Acts* 17, 15-34) illustrates the main elements of the apologetic strategy used by the Holy Apostle Paul. Firstly, the apostle adjusted to the atmosphere of Athens, observing the religious beliefs and acts of his audience. Secondly, he looked for as many common points as he could find. That is why he does not use arguments from the Old Testament, irrelevant for a pagan audience, but he uses ideas taken from the Greek philosophers and poets. Thirdly, starting from the ideas and notions that were familiar to those who listened to him, Saint Paul moved on to present the Christian teaching and the call for repentance. Through this discourse in the capital of classical culture, the Apostle to the gentiles offers the early Church a model of combining the apologetic and doctrinal arguments to ease the propagation of the Gospel. But, at the

same time, he offers a general theological pattern that can be used to preach the Word of God in a manner that allows its penetration to the fundamentals of the pagan culture in order to Christianize and integrate them into the new edifice of a Christian culture. The Resurrection of our Lord Jesus Christ, to which one must grant a normative value, is the first element of this pattern, because through it God's plan regarding humankind is revealed and fulfilled. A special place in the word of the apostle is taken by the teachings on creation, providence and judgement, because through these the message of the Gospel can be articulated on the body of the pagan thought. Athenagoras of Athens develops this Pauline scheme in his attempt to prove the rationality of the Christian faith against the disdain coming from the pagan cultural environment. In his treatise on the *Resurrection of the Dead*, written in the last quarter of the 2nd century, and obviously based on the speech presented by the Holy Apostle Paul in the Areopagus, Athenagoras distinguishes between two types of discourse or argumentation: λόγος ὑπὲρ τῆς ἀληθείας – the discourse in favour or defence of truth, that is apologetic, and λόγος περὶς τῆς ἀληθείας – the discourse to present the truth, that is doctrinal. Both types of argumentation are used by this apologist in his two works *Embassy for the Christians* (Legatio pro Christianis, Πρεσβεία Χριστιανῶν), an apologetic writing, and *The Resurrection of the Dead* also known as *On the Resurrection of the Body* (Περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν), a rational exposition of the teaching on resurrection, in order to dismiss the wrong and irrational opinions of the pagan religious thinking and to demonstrate the truth of the Christian faith. We will not find here the dualism characteristic to the subsequent theological and philosophical works between the natural and supernatural knowledge, this dualism being rejected by the fact that the Logos through whom the universe is created and organized is the eternal Word of God, incarnate in the Person of Jesus Christ. In Him the knowledge of the incarnation of the Word and of creation through the Word is inseparably intertwined. That is why, besides the unicity of God and unity of His works in space and time, it is also underlined His unifying Providence that circumscribes the entire creation and history, guiding them towards the fulfillment of God's plan of love in judgement and resurrection. This theological scheme will be elaborated upon in the following centuries; but in the works of Athenagoras one may observe the beginnings of some profound changes within the Greek thinking, produced under the influence of the Gospel and reflected into his conception on the natural and theological logos (λόγος φυσικὸς καὶ θεολογικός). For Athenagoras, the teaching on God – the Creator and Lord of heaven and earth, who created all the things from nothing, has a crucial importance for the affirmation of the Christian faith, because it places the human life and thinking on a new foundation, completely separate from that which supports the Greek philosophy and religion. This can be noticed in the rejection of the views on the eternity and divinity of the heavenly spheres held by the Greek science and of the radical dualism from κόσμος νοητός (the intelligible word or the world of ideas) and κόσμος αἰθητός (the sensible world or the world of events) which occupy a central place in the Greek epistemology, proving in exchange that both worlds were brought from inexistence to existence and, hence, they constitute the created world upon which the unifying and disciplining power of the Word of God operates. This is why the Christians refuse any form of Greek polymorphism and polytheism, which contain ideas about the nature and works of God inspired from a cosmological theory that is incompatible with the biblical faith in the unity of God and of His creation. The Church also rejects any form of idolatry or anthropomorphism, since they are the product of a mythological thinking about God,

which projects human fantasies upon divinity. For Athenagoras the Christian doctrines on creation and providence (πρόνοια) are inseparably linked, for through creation God made an intelligible and orderly universe, and in relationship to this universe He remains transcendent and present everywhere, preserving it and bestowing upon it His permanent and providential care. Like creation, providence may be correctly understood in the light of the common work of the persons of the Holy Trinity. However, above all things, the Christian teaching on providence is formulated in the light of the resurrection of Christ, completely different from the stoic and Hellenic ideas on πρόνοια, because in resurrection it is fully revealed the power of God to create and recreate, that is His free and powerful interaction and His total control upon the created world. Athenagoras states that by virtue of the same power through which God created bodies from nothing, He rebuilds, after the dissolution in death, through resurrection. On the one hand, in resurrection we are revealed completely the creating power of God, on the other hand, the internal reasons of the resurrection of the dead may be found within creation. Hence, the truth and rationality of the resurrection must be understood in the light of God's wisdom and power manifest within creation and, as a consequence, in the work of providence. Athenagoras' importance resides precisely in his robust commitment with the Greek philosophy and culture, through the Christian understanding and use of the concept of Logos and through the biblical pattern adopted in order to present the Christian perspective. The main purpose of his two writings is not to simply present the Christian teaching, but to penetrate through the conceptual barriers of Hellenism in order to make room for the Christian ideas. He was never preoccupied with the doctrinarian details, but with the fundamental principles, trying to transpose the Greek thinking into a perspective fundamentally different, within which the dualist and necessitarian views on the world, which refuse God the personal intervention into human affairs, lose their vigour and are replaced with a dynamic and teleological vision of God's interaction with the world in space and time. To this respect, in continuity with the Holy Apostle Paul, Athenagoras presents the Christian teaching about creation and resurrection in a way that will influence the development of a specific Christian culture within Hellenism. At least two elements in Athenagoras' presentation deserve our attention. He contributes to the consolidation of the Christian conception on the contingent nature of the universe and of the rational order, which in its developed form opened the way for the modern scientific understanding of nature and of its inherent and unitary intelligibility.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Pr. Doru FER

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Oradea

DREPTATEA LUI DUMNEZEU OGLINDITĂ ÎN COMENTARIUL SF. IOAN GURĂ DE AUR LA EPISTOLA CĂTRE ROMANI

Keywords: *St John Chrysostom, righteousness, missionary activity, context, Romans.*

Abstract

This study has as main purpose the presentation of the righteousness of God, a concept mirrored in the *Commentary of St John Chrysostom on the Epistle to the Romans*, a main topic encountered in the first chapters of the *Epistle* under discussion. As concerns the subject to be approached, the Apostle Paul explains the meaning of the word *righteousness* in the *Epistle to Romans* in the form of a conversation he has mainly with the Jews. We intended to outline two approaches to this topic, according to various methods of biblical interpretation. In the Pauline thought, the Old Testament merely presents the idea of justice, but it has no power to offer it; only the believer in Jesus Christ obtains the righteousness of God. The righteousness of God comes from Him by faith. It is a gracious righteousness that is shown to those who believe. The state of righteousness and correction in the theological and the chrysostomic theological language is that of redemption or salvation achieved by our Saviour Jesus Christ through His Suffering and Sacrifice accepted for the remission of the sins of mankind, the only Sacrifice capable of reconnecting man with God and fully restoring communion among them. In conclusion, the study summarizes in an epektatic fashion two approaches provided by two of the greatest theologians: Saint Paul and St John Chrysostom. The historical analysis intertwined with the theological approach lends a compelling force to our argument, in our opinion. This explains why we consider this study helpful and original not by the analysis, but through the argumentative discourse both etymological and theological / Christological.

Considerații preliminare

Cunoaștem din cuprinsul *Faptelor Apostolilor* profunda și temeinică activitate misionară a Sf.Ap. Pavel. Dacă Biserica a avut posibilitatea de a trece foarte devreme la diferite faze progresive și la o gândire teologică și sistematică a învățaturii sale, aceasta se datorează și geniului paulin regăsit în cuprinsul celor 14 epistole. Acestea reprezintă un tezaur unic în istoria creștinismului, constituind mărturii ale vieții Bisericii din primul secol. Mai precis un *auxiliar*, deoarece Sfântul Pavel nu a intenționat nicio clipă să devină scriitor, el nu a cultivat genul epistolar cu intenția creării uneni opere

literare și probabil nu s-a gândit că *Epistolele* sale vor deveni normative peste veacuri. Și-a alcătuit aceste texte circumstanțial, sub presiunea unor situații sau a unor evenimente¹ care necesitau o rezolvare imediată. Intențiile sale au fost acelea de a-i ajuta pe creștinii convertiți, din calitatea pe care o avea. Când nu a putut face acest lucru în mod direct, datorită necesității de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu și în alte teritorii, așternea în scris ceea ce ar fi dorit să le transmită prin viu grai.

Prin râvna sa neobosită de a sluji lui Hristos, râvnă concretizată în activitatea sa misionară și în *Epistolele* sale, Sfântul Pavel a pus bazele teologiei creștine și a asigurat universalitatea creștinismului, lăsând Bisericii o teologie de o rară frumusețe, precum și o experiență misionară și pastorală de neîntrecut². În calitatea sa de misionar, Apostolul neamurilor a realizat importanța propagării Evangheliei lui Hristos în centrele strategice a lumii din epoca sa. Astfel că, Roma, Cetatea Cezarilor, metropola de atunci a lumii antice – *Caput mundi* –, avea să devină mai târziu o alegere evidentă³ și o țintă permanentă a intențiilor sale. Apostolul Pavel era conștient că dacă va reuși să se adreseze și creștinilor din Roma, care după afirmația Sf. Ioan Hrisostom «stând pe creștetul unui munte, era cunoscută tuturor»⁴, atunci va putea să împlinească universalismul mesajului evanghelic, dar și mandatul său apostolic.

Contextul istoric al întemeierii primei comunități creștine din Roma

Capitală cu un prestigiu extraordinar, Roma a reușit să unifice cea mai mare parte a lumii civilizate de atunci, ea fiind centrul spre care se îndreptau toate bogățiile din teritoriile cucerite de către armata romană, însă, din punct de vedere moral, Roma era considerată și creuzet al tuturor viciilor lumii păgâne⁵. Populația de atunci a capitalei Imperiului este estimată de istorici la aproximativ un milion de locuitori, în cea mai mare parte *plebei* și *liberți*, care trăiau în distribuții obișnuite, dar și o masă majoritară de sclavi. Seneca a des-

¹ *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită după Septuaginta de Țărtolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 1621.

² Pr. Nicolae CHIFĂR, *Istoria creștinismului*, vol. I, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2007, p. 34.

³ În cuprinsul *Epistolei către Romani*, mai precis în cap. 15, „Apostolul neamurilor” mărturisește că prin puterea Duhului Sfânt a propovăduit Evanghelia lui Hristos de la Ierusalim și împrejurimile lui până în Iliria (*Rm* 15, 19). Din acel moment își propune să vestească Evanghelia și în Apus, intențiile sale vizând cetatea Romei și Spania (*Rm* 15, 23-24).

⁴ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν”, β', in: PG 60, 401.

⁵ Mircea ELIADE, Ion CULIANU, *Dicționar al religiilor*, Humanitas, București, 1993, pp. 246-248.

cris în termeni incisivi populația cosmopolită a Romei: «orașul era suprapopulat, era un aflux de aventurieri, sosiți din toate părțile Imperiului, conduși de ambiția unei cariere politice, setea de plăceri și dorința de a face avere»⁶.

În această societate multietnică, evreii formau în oraș un grup particular, omogen și puternic, documentele profane atestând prezența aici a unei puternice colonii iudaice. Începuturile comunității iudaice la Roma coincid și cu epoca războaielor iudeo-romane, când numeroși locuitori ai Țării Sfinte au fost duși în captivitate în capitala romană. În primul interval de timp, «aceștia au fost sclavi, însă nu au întârziat să lupte pentru a-și redobândi libertatea, fie răscumpărându-o cu bani, fie din cauză că stăpânii lor erau bucuroși să scape de niște slujitori dificili, cu numeroase scrupule religioase»⁷. Decretul de exil al lui Claudiu, din anul 49, cauzat poate de ostilitatea romanilor față de creștinii în devenire, a primit fără îndoială o aplicare mai blândă. Prin urmare, iudeo-creștinii au putut recâștiga câteva privilegii la Roma. Istoricul Suetonius face referire la o tulburare socială din cauza unui oarecare Chrestus, motiv pentru care împăratul dispune expulzarea evreilor din Roma («Judaeos impulsore Chresto continue tumultuantes, Roma expulsi») ⁸. Tulburarea este posibil să fi fost provocată chiar de propagarea creștinismului în rândurile iudeilor, dar și ale altor locuitori ai Romei.

În legătură cu prima comunitate creștină de aici, nu se cunoaște exact cine a întemeiat-o, însă prezența romanilor la Ierusalim în ziua Cincizecimii este confirmată de către Sfântul Luca în *Faptele Apostolilor*: «...și romani în trecut...» (FA 2, 10). Aceștia, la revenirea lor de la Ierusalim în cetatea Imperiului, ar fi putut duce primii Evanghelia la Roma, punând astfel temelii comunității creștine de acolo, în acest sens tradiția kerygmatică fiind o mărturie vie și dinamică a Bisericii chiar de la început și, totodată, un model de evanghelizare⁹. Această referință scripturistică luciană întâlnită în *Faptele Apostolilor* vine să ateste existența unei comunități creștine în reputata cetate, însă este aproape sigur că această comunitate fusese întemeiată fără contribuția vreunui apostol¹⁰. Existența unei *ekklisia* locale este confirmată

⁶ Gheorghe GUȚU, *Lucius Annaeus Seneca – Viața, timpul și opera morală*, Ed. Științifică, București, 1999, pp. 117-121.

⁷ JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichități iudaice*, vol. 2, trad. de Ioan Acsan, Hasefer, București, 2002, p. 726.

⁸ C. SÜETONIUS TRANQUILLUS, „Vita Claudii”, 25, 4, în: *De Vita XII Caesarum*, edited by Maximilian Ihm, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0061%3Alife%3Dcl.%3Achapter%3D25%3Asection%3D4>>, 2 april. 2018.

⁹ Constantin PREDA, „Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor”, în: *Studii Teologice*, SN, 54 (2002) 1-2, pp. 46-47.

¹⁰ Ipoteza Bisericii Apusene referitoare la faptul că Sfântul Petru a întemeiat Biserica din Roma este îndoielnică, deoarece, „conform FA 12, 4 și 15, 17, în timpul persecuției începută de Irod Agripa împotriva apostolilor, și în care Iacob cel Mare a fost decapitat (44 d.Hr.),

și de informațiile regăsite în *Epistola către Romani*, adresată, potrivit originalului grecesc, tocmai «Πρός Ρωμαίους» («către Romani») ¹¹, adică «tuturor celor care sunt în Roma, iubiți de Dumnezeu, sfinți prin chemare...» (*Rm* 1, 7), adică tuturor creștinilor, atât celor proveniți din puternica comunitate iudaică, cât și celor proveniți din rândul altor neamuri, aceasta deoarece în cuprinsul ei autorul preciza: «...fiindcă credința voastră se vestește în toată lumea» (*Rm* 1, 8).

Am amintit deja că în Roma exista o puternică comunitate iudaică, care desfășura de altfel un prozelitism destul de activ, lucru care a și permis ca Evanghelia să poată ajunge foarte repede în interiorul ei, dând naștere astfel componentei iudeo-creștine a Bisericii cetatea romană. Relatările istoricilor de atunci confirmă faptul că mulți dintre iudeii creștini care au părăsit Roma în urma edictului de expulzare din anul 49, s-au întors imediat după moartea lui Claudiu survenită în anul 54. Îi menționăm în acest context pe Aquila și Priscila, întâlniți de către Apostolul neamurilor în Corint, câteva luni mai târziu. Referitor la aceștia, nu ni se spune că ei ar fi fost încreștinați de Sfântul Pavel, primul creștin în Corint fiind Ștefanos (*I Co* 16, 15), ceea ce ne determină să credem că Aquila și Priscila fuseseră încreștinați la Roma. Mai mult de atât, în momentul în care Apostolul neamurilor scria *Epistola către Romani*, aici exista deja o comunitate creștină puternică. În tot cazul, căile de acces care legau capitala de restul Imperiului au înlesnit simțitor circulația și răspândirea Evangheliei. Acest lucru a și făcut ca persecuția lui Nero să surprindă o comunitate bisericască romană deja solid dezvoltată, sub Domițian (81-96) ea numărând și membrii din rândul aristocrației și chiar și din familia imperială ¹².

Așadar, este foarte probabil ca propovăduirea Evangheliei la Roma să fi cunoscut *două etape*: 1) în prima etapă au fost convertiți doar iudeii (*Rm* 1, 16; *I Co* 1, 24), 2) în cea de-a doua, postum convertirii sutașului Corneliu (*FA* 10, 1-48) și, în special, Sinodului Apostolic de la Ierusalim, cei care îmbrățișaseră credința creștină având originea dintre neamuri (*Rm* 10) ¹³. Peri-

Sfântul Apostol Petru era închis la Ierusalim, iar în timpul Sinodului Apostolic de la Ierusalim (49-50) Apostolul Petru era din nou prezent (*FA* 15, 7), dar fără a manifesta prerogative conducătoare sau ierarhice ca unul care a întemeiat o Biserică. Mai mult, Sf.Ap. Pavel ar fi cunoscut acest lucru, iar dacă Sf.Ap. Petru ar fi fost în Roma în timpul scrierii *Epistolei către Romani*, acesta nu ar fi uitat să îi trimită salutările lui" (Petre ROMANESCU, *Epistolele Sfântului Apostol Pavel. Studiu istorico-critic*, Tipografia Al. Codreanu, Focșani, 1912, pp. 48-49).

¹¹ *The Greek New Testament*, edited by Kurt Aland et alii, United Bible Societies, London, 1975, p. 529.

¹² CORNELIUS TACITUS, *Annales* XV, 44, edited by Charles Dennis Fisher, <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0077%3Abook%3D15%3Achapter%3D44>>, 2 april. 2018.

¹³ Pr. Sabin VERZAN, „Preoția ierarhic sacramentală în primele Biserici întemeiate în lumea

oada în care a fost scrisă epistola la care ne referim a fost cuprinsă între anii 57-58, această perioadă fiind deocamdată epoca fericită în care împăratul Nero, sfătuit încă de Seneca, asigura Imperiului o administrație echilibrată¹⁴.

Dreptatea lui Dumnezeu ca reper teologic al Epistolei către Romani

Înainte de a realiza o analiză teologică a cuprinsului *Epistolei către Romani*, trebuie să avem în vedere faptul că Apostolul neamurilor intenționa să transmită învățături unei comunități pe care nu o cunoștea, dar pe care intenționa să o viziteze. Din acest motiv, întreaga *Epistolă* este scrisă „mai cu îndrăzneală” având menirea de a le aminti și creștinilor din Roma despre harul care i-a fost încredințat lui de către Dumnezeu, de a fi slujitor al lui Hristos, slujind Evanghelia lui Dumnezeu, pentru ca prinosul neamurilor, fiind sfințit în Duhul Sfânt, să fie bine primit (*Rm* 15, 16)¹⁵.

Epistola către Romani este *magnum opus*-ul Apostolului neamurilor, niciuna dintre celelalte scrieri pauline nu pare să fi fost atât de bine structurată. În această epistolă întâlnim deopotrivă profunzimea gândirii pauline, dar și cunoștințele Sfântului Pavel în arta de a le concentra într-un tratat de teologie sistematică, *Epistola către Romani* fiind cea care a influențat cel mai pregnant evoluția și cursul gândirii creștine. Probabil că acesta a fost și motivul pentru care Sf. Ioan Gură de Aur i-a consacrat acesteia 32 de omilii exegetice de o extensiune uneori considerabilă¹⁶. Omiliile sale la *Epistola către Romani* au o contribuție substanțială, la dezvoltarea unor probleme doctrinare, morale și ascetice. Focalizându-ne atenția asupra ideii teologice legate de *dreptatea lui Dumnezeu*, abordăm subiectul principal întâlnit în primele capitole ale acesteia, asupra căruia insistă și Sfântul Ioan în comentariul său.

Din cauza controverselor pe care *Apostolul neamurilor* le are cu iudaizării refractari, în cuprinsul *Epistolei* vom constata tonul polemic al unor pasaje, în special atunci când vorbește despre inutilitatea Legii mozaice și a faptelor acestora pe care iudeii continuă să le împlinescă, considerând că doar astfel vor dobândi mântuirea. Apostolul Pavel redă în cuprinsul textului

păgână (partea a III-a)”, în: *Ortodoxia*, 42 (1991) 1, p. 62.

¹⁴ Legislația romană prevedea că orice cult, pentru a funcționa, avea nevoie de o aprobare conferită prin lege. Creștinismul, neprimind o astfel de aprobare, va fi considerat religie nepermisă, iar adepții lui puteau fi urmăriți. Tertulian și Sulpiciu Sever vorbesc despre un decret din timpul lui Nero, din anul 64, dat ulterior redactării *Epistolei către Romani*, concretizat în formula «non licet esse vos (nu este permis să existați)», numit și *Institutum Neronianum*.

¹⁵ Pr. S. VERZAN, „Preoția ierarhic sacramentală...”, p. 66.

¹⁶ Pr. Ioan G. COMAN, „Raportul dintre justificare și dragoste în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani”, în: *Ortodoxia*, 27 (1966) 2, p. 199.

său sensul cuvântului «dreptate» (δικαιοσύνη)¹⁷ sub forma unei conversații pe care o are în special cu iudeii. În gândirea paulină, Legea Veche prezintă ideea de dreptate, însă nu are nicio putere să o ofere. Numai credinciosul în Iisus Hristos obține dreptatea lui Dumnezeu: «...dar dreptate a lui Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos, pentru toți cei ce cred...» (Rm 3, 22).

Noțiunea de «dreptate», din punct de vedere biblic, se raportează la întregul conținut al Revelației divine, oferită întregii umanități spre a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu¹⁸. «Dreptatea lui Dumnezeu» (ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ) indică însușirea sau atributul și lucrarea lui Dumnezeu. El este din fire drept și lucrează dreptatea pe care o dăruiește și o împărtășește și oamenilor ca pe un dar și sub formă de har lucrător spre a-i aduce în starea de înfiere și de dreptate de dinainte de căderea în păcat a protopărinților noștri¹⁹. Dreptatea lui Dumnezeu vine de la El – prin credință, aceasta fiind o dreptate harică. Astfel, dreptatea lui Dumnezeu este: «fără lege» (χωρὶς νόμου), «prin credință» (διὰ πίστεως), ea nu este decât mărturisită de Lege și de prooroci: «Acum însă dreptatea lui Dumnezeu s-a arătat în afara Legii, de Lege și de prooroci fiind mărturisită, dar dreptate a lui Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos, pentru toți cei ce cred, fiindcă nu există deosebire, de vreme ce toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu...» (Rm 3, 21-23)²⁰. În accepțiunea Sf. Ioan Gură de Aur «dreptatea lui Dumnezeu» se arată pentru cei care cred: «...dar dreptate a lui Dumnezeu prin credința în Iisus Hristos, pentru toți cei ce cred...» (Rm 3, 22), în timp ce mânia Sa: «...se descoperă din cer peste toată fărâdelegea și peste toată nedreptatea oamenilor care țin nedreptatea drept adevăr...» (Rm 1, 18)²¹.

Începând cu cap. 3, v. 21, Sfântul Pavel oferă un răspuns nou și clar problemei legate de «dreptatea lui Dumnezeu» (ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ²²): «Acum însă dreptatea lui Dumnezeu s-a arătat în afara Legii, de Lege și de prooroci fiind mărturisită» (Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν – Rm 3, 21). Momentul istoric al descoperirii acestei dreptăți este

¹⁷ Maurice CARREZ, Francois MOREL, *Dicționar grec-român al Noului Testament*, trad. de G. Badea, Societatea Biblică Interconfesională din România, București, 1999, p. 80.

¹⁸ Gerhard KITTEL et alii (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (Δ-Η), transl. by de G.W. Bromiley, D. Litt, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, pp. 198-201.

¹⁹ Pr. Ioan MIRCEA, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 140.

²⁰ Nadim TARAZI, „Relația dintre botez și înviere în viața credinciosului după Epistola către Romani”, în: *Studii Teologice*, 16 (1974) 1-2, p. 60.

²¹ SF. IOAN HRISOSTOM, „Omilia a IV-a”, în: SF. IOAN HRISOSTOM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasiu, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1906, p. 38.

²² Nicholas T. WRIGHT, *Paul in Fresh Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 2005, p. 30.

„moartea Mântuitorului Iisus Hristos pe Cruce, pentru păcatele noastre, «ca jertfă de ispășire»: «...de vreme ce toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu, cei ce în dar se înrepțesc cu harul Său prin răscumpărarea cea întru Hristos Iisus, pe care Dumnezeu L-a rânduit jertfă, curățire prin credința în sângele Lui, ca să-Și arate dreptatea – prin aceea că a trecut cu vederea păcatele făcute înainte întru îngăduința lui Dumnezeu – ca să-Și arate dreptatea în vremea de acum, spre a fi El drept și îndreptându-l pe cel din credința în Iisus» (*Rm* 3, 22-26) și minunata Sa înviere care este izvorul îndreptării noastre «Care S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră» (*Rm* 4, 25)²³».

Așadar, starea de dreptate și de îndreptare în limbajul teologic paulin și în cel hrisostomic este aceea de „răscumpărare sau de mântuire prin moartea lui Hristos pe Cruce, prin care păcatul și moartea aduse în lume prin căderea protopărinților noștri sunt distruse”²⁴: «fiindcă toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu» (*Rm* 3, 23). Începutul și sfârșitul îndreptării este Hristos. El a murit pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră: «Dar Dumnezeu Își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși. Cu atât mai vărtos, deci, acum, fiind îndreptați prin sângele Lui, ne vom izbăvi prin El de mânie» (*Rm* 5, 8-9). În concepția Sf. Ioan Gură de Aur, iconomia mântuirii, potrivit textului din *Rm* 5, 8-9, cuprinde o serie de fapte formate din mai multe acte, și anume «că Hristos a murit, că a murit pentru cei necucernici... că ne-a împăcat, că ne-a mântuit, ne-a îndreptat, ne-a făcut nemuritori, că ne-a făcut fii și moștenitori» (...ὅτι ἀπέθανε, ...ὅτι ὑπὲρ ἁσεβῶν, ...ὅτι κατήλλαξεν, ...ὅτι ἔσωσεν, ...ὅτι ἐδικαίωσεν, ...ὅτι ἀθανάτους ἐποίησεν, ...ὅτι υἱοὺς εἰργάσατο καὶ κληρονόμους)²⁵».

Prin Pătimirea și prin Moartea Sa, El a adus moarte păcatului. El, Care nu era supus păcatului, a murit pentru păcatul nostru, înlăturându-l și surpându-i toată puterea. Universalitatea păcatului a atras după sine universalitatea îndreptării. Atunci când Apostolul Pavel vorbește despre dreptatea lui Dumnezeu prin credință, el înțelege că această dreptate se revarsă asupra tuturor celor care cred²⁶: «îndreptați prin credință, să avem pacea lui Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos» (Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)²⁷».

²³ Pr. Simion TODORAN, „Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel. Studiu introductiv”, în: *Credința Ortodoxă*, 1 (1996) 3, p. 31.

²⁴ J.A. Jesu MACIAS, *La doctrina de la justificación en el comentario de S. Juan Crisóstomo a los Romanos*, Dissertatio, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1951, pp. 206-207.

²⁵ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν”, în: *PG* 60, 470.

²⁶ Pr. I.G. COMAN, „Raportul dintre justificare și dragoste...”, p. 209.

²⁷ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἐρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν”, în: *PG* 60, 467.

Manifestarea *dreptății lui Dumnezeu* se relevă prin faptul că Dumnezeu îl îndreaptă pe cel credincios, iar cel credincios este îndreptat, devenind astfel drept: «Întru îngăduința lui Dumnezeu – ca să-Și arate dreptatea Sa, în vremea de acum, spre a fi El Însuși drept, și îndreptând pe cel ce trăiește din credința în Iisus» (*Rm* 3, 26)²⁸. Dreptatea lui Dumnezeu, descrisă în *Epistola către Romani*, este considerată de către Sf. Ioan Gură de Aur ca fiind viața harică pe care Dumnezeu o oferă tuturor fiilor Lui, adică tuturor celor care cred în mântuirea realizată de Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Această viață harică, ca efect al înrăuirii dreptății lui Dumnezeu, începe prin preamărirea și participarea la slava Tatălui: «Așa și voi, socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru» (*Rm* 6, 11)²⁹.

Noțiunea paulină de prezentare a *dreptății lui Dumnezeu* se leagă de teologia profetică. Această dreptate, care realizează opera de mântuire, constituie un laitmotiv al mesajului Apostolului neamurilor³⁰. Dreptatea lui Dumnezeu se relevă pentru cei care cred în Dumnezeu, iar dreptatea lui Dumnezeu este o dreptate dovedită. Se înțelege că înainte de apariția ei, umanitatea se afla într-o stare de păcat, iar pentru a demonstra acest lucru Sfântul Pavel creează o imagine în care prezintă, atât starea iudeilor, cât și pe cea a păgânilor înainte de venirea lui Hristos. În concordanță cu viziunea paulină, și Sf. Ioan Gură de Aur insistă asupra paralelismului dintre iudei și păgâni în dorința lor de a fi drepti. Iudeii nu au găsit dreptatea în Lege, deoarece ei nu au împlinit Legea, ci, dimpotrivă, au încălcat-o. La început, păgânii l-au contestat pe Dumnezeu, Cel care Se manifesta înaintea lor în creație prin intermediul revelației naturale: «Pentru că ceea ce se poate cunoaște despre Dumnezeu este cunoscut de către ei, fiindcă Dumnezeu le-a arătat lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte...» (*Rm* 1, 19-20); ei întorcându-se spre idoli: «Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nescricios cu asemănarea chipului omului celui stricicios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târătoarelor» (*Rm* 1, 23).

Sf.Ap. Pavel folosește aici vocabularul științific pentru a stigmatiza nebunia umană care s-a întors la început de la cunoașterea lui Dumnezeu. În timp, păgânii, mergând pe o altă cale, au găsit o dreptate mai mare decât aceea a Legii, respectiv dreptatea sau îndreptarea din credință. Ei au găsit dreptatea fără să o caute, chiar o dreptate mai mare decât cea a Legii. Dacă iudeii nu au găsit dreptatea, aceasta a fost cauzată de faptul că ei nu au căutat-o prin credință, ci prin faptele Legii, căci toată încrederea și tot harul vin

²⁸ Kieran J. O'MAHONY, *Theology for Today. The Pauline Writings*, 2 vol., The Priory Institute, Dublin, 2009, p. 104.

²⁹ Pr. S. TODORAN, „Epistola către Romani”, p. 32.

³⁰ Pr. Nicodim BELEA, „Personalitatea Sfântului Apostol Pavel și sufletul modern”, în: *Revista Teologică*, 26 (1936) 3-4, pp. 99-106.

din credință³¹. Dacă dreptatea iudaică este numită dreptate proprie, dreptatea care vine din credință este numită «dreptatea lui Dumnezeu», pentru că ea vine din harul de sus. În fond, există o singură dreptate, dreptatea credinței. În ea a fost recapitulată și dreptatea Legii, încât cel care o împlinește pe prima, adică credința, o împlinește și pe a doua, respectiv Legea: «căci sfârșitul Legii este Hristos, spre dreptate tot celui care crede» (τέλος γὰρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι)³². Dacă Hristos este sfârșitul Legii, acela care nu Îl are pe Hristos, chiar dacă pare să aibă dreptatea după Lege, în realitate nu o are, în timp ce acela care Îl are pe Hristos a împlinit totul, chiar dacă nu împlinește Legea³³.

Sfântul Pavel ține să precizeze faptul că Legea nu mântuiește, în timp ce harul oferă și dreptatea lui Hristos și pe cea a Legii. Dreptatea sau mântuirea prin credință este izvor de slavă, o slavă mai înaltă decât aceea a faptelor, mântuirea fiind chiar arătarea lui Dumnezeu³⁴. În fața judecării lui Dumnezeu și iudeii și păgânii vor fi pedepsiți pentru păcatele lor, mai întâi iudeii, apoi păgânii. Într-o prezentare mai directă în această perspectivă, Apostolul Pavel respinge pretențiile iudeilor. Nici numele de iudeu, nici circumstanțele nu îi pot salva de judecată. Iudeii pretind o superioritate religioasă³⁵, însă păcatele lor aduc defăimare lui Dumnezeu. Dreptatea lui Dumnezeu, eveniment eshatologic prezis de Lege și de profeți, s-a manifestat în epoca mesianică prin moartea pe Cruce a Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Aceasta desemnează Jertfa supremă prin care Fiul lui Dumnezeu Întrupat își asumă păcatele oamenilor și îl împacă pe om cu Dumnezeu, Creatorul său. Prin aceasta, El și-a arătat intenția de a-i ierta pe cei care aveau credință în El.

Această expunere densă a mesajului paulin reamintește tezele fundamentale exprimate într-un limbaj tehnic propriu epistolei: dreptate, iertare și mântuire, concluzionând faptul că dreptatea lui Dumnezeu aduce eliberarea din păcat și din moarte. Așadar, «dreptatea lui Dumnezeu», în viziunea Apostolului Pavel și a Sf. Ioan Gură de Aur, este aceea pe care Dumnezeu a întru-chipat-o în opera de mântuire împlinită de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos prin Pătimirea și Jertfa Sa suferită pentru păcatele omenirii, singura Jertfă în măsură să îl împace din nou pe om cu Dumnezeu și să restabilească deplin comuniunea dintre ei.

³¹ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν”, ις', în: PG 60, 563-564.

³² SF. IOAN HRISOSTOM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, p. 297.

³³ SF. IOAN HRISOSTOM, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Romani*, p. 297.

³⁴ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ἑρμηνεία εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολήν”, η', PC 60, 453-454.

³⁵ SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tălcuirea Epistolei către Romani*, trad. de ȚVeniamin Costachi, îndreptarea tălmăcirii, note ale ediției și cuvânt înainte de Florin Stuparu, Sophia, București, 2005, pp. 106-107.

Concluzii

Sfântul Pavel a rămas în istoria Bisericii noastre ca un misionar înțeles și devotat. Călătoriile sale misionare, iar mai târziu epistolele sale au devenit sursă de inspirație pentru cei care au dorit să aprofundeze răspândirea învățaturii creștine. Credința nestrămutată și curajul său au făcut posibilă propovăduirea mesajului mântuirii la celelalte neamuri care formau Imperiul Roman. Apostolul a fost cel care a dat startul culturii creștine în marșul ei triumfător, tot mai mult spre partea apuseană a Europei. Ca Apostol al neamurilor, el l-a propovăduit pe Hristos tuturor celor care au fost receptivi la mesajul său și au dorit să se împărtășească de noua învățătură a lui Iisus Hristos. Apariția sa în istorie a fost determinantă pentru neamuri, și spunem aceasta deoarece, prin propovăduirea sa, neamurile au descoperit vestea cea bună a mântuirii aduse de Hristos. Deși se considera cel mai mic dintre Apostoli, el a devenit și s-a consacrat ca Apostol al neamurilor, și nu doar că le-a vestit acestora Evanghelia, dar a încercat mereu prin prezența sa, atunci când reușea, sau prin epistolele sale, atunci când nu reușea, să revină în mijlocul celor pe care i-a convertit, arătând prin această atitudine adevărata veleitate de părinte spiritual, care se îngrijește de copiii săi, pe care i-a iubit până la suprema jertfire, după modelul lui Hristos cel Răstignit și pe care l-a propovăduit până la sfârșitul vieții.

Între scrierile sale, *Epistola către Romani* s-a remarcat prin profunzimea învățăturilor transmise, dar și prin amplele discuții interpretative și disputele doctrinare, am putea spune fără sfârșit, căroră le-a dat naștere textul paulin. Acesta probabil a fost și motivul pentru care Sf. Ioan Gură de Aur a consacrat *Epistolei către Romani* 32 de omilii exegetice pe aproape 300 de coloane din colecția patristică a abatelui J.P. Migne. De altfel, fondul doctrinar al *Epistolei către Romani* l-a determinat pe Sf. Ioan Gură de Aur să acorde o atenție specială și să facă o analiză exhaustivă a textului acestei epistole. Omiliile sale la *Epistola către Romani* reprezintă o adevărată comoră de înțelepciune, ele distingându-se prin gândire, eleganță și prin analiza termenilor. Marele arhiepiscop al Constantinopolului a dezvoltat magistral învățătura Sfântului Pavel despre dreptatea lui Dumnezeu, concluzionând că aceasta este viața harică pe care Dumnezeu o oferă tuturor fiilor Săi, adică tuturor celor care cred în mântuirea săvârșită de către Mântuitorul nostru Iisus Hristos.

Summary: The righteousness of God reflected in St John Chrysostom's Commentary on the Epistle to Romans

Saint Paul's epistles represent a precious auxiliary of this unprecedented masterpiece in the history of Christianity. These epistles constitute a genuine example for the ecclesiastic life in the first centuries. They were written under certain historical and so-

cio-political circumstances, at times under the pressure of certain situations or events that requested an immediate response and solution. Thus, these epistles were meant to be a practical guide for the converted Christians, considering the experience and authority Saint Paul had among most Christian communities. Therefore, when he did not manage to solve doctrinal or organizational issues that appeared in certain communities, Saint Paul, who had a hectic agenda because of his many pastoral and missionary travels, had to resort to epistles as a means of communicating with his disciples. The Church later considered his epistles the foundation of Christian theology which had a great impact in extending the ecclesial boundaries to include other cultures and territories, making it universal. Also, by his epistolary work, Saint Paul provided the Church with a complete and lofty theology, with a profound and ample missionary and pastoral experience unprecedented in the history of Church. One of the most prestigious capitals, Rome, succeeded in unifying most of the civilized world of that time, considering it was the economic and military centre of the known world, despite the wicked life going on inside its walls. Regarding the foundation of the first Christian community in Rome there is no specific information. However the presence of Romans in Jerusalem at Pentecost is confirmed by Saint Luke in *Acts*: «...and strangers of Rome, Jews and proselytes» (*Acts* 2,10). These might be the ones who founded the Christian community in Rome for they were real witnesses at the foundational event of the Church, Pentecost. Surely, when St Apostle Paul wrote the *Epistle to the Romans*, there was already an organized and long-established community in Rome. The homilies to the *Epistle to the Romans* focused on many theological themes, among which is the justice of God, a theme that can be found in the first chapters of this *Epistle*. St John Chrysostom insists on this subject in his commentary. Saint Paul defines the meaning of righteousness (δικαιοσύνη) as a conversation that he has with Israel. In the Pauline theology the Law only presents the idea of righteousness but has no power to grant it. Only the one who believes in Jesus Christ can be granted the righteousness of God: «Even the righteousness of God which is by faith of Jesus Christ unto all and upon all them that believe: for there is no difference» (*Rom* 3, 22). The concept of righteousness – δικαιοσύνη must be considered in the entire *Holy Scripture* and provides the entire humanity with the ability to gain the knowledge of God. The righteousness of God is one of the attributes of God. God is Himself righteous, embraces and gives righteousness to all mankind as gift and as working grace or χάρις to adopt one as son of God. The righteousness of God emerges from Him through faith. Thus, it does not require a law (χωρίς νόμου), it comes through faith (διὰ πίστεως) and it is only proclaimed by Law and prophets: «But now the righteousness of God without the law is manifested, being witnessed by the law and the prophets; Even the righteousness of God which is by faith of Jesus Christ unto all and upon all them that believe: for there is no difference: For all have sinned, and come short of the glory of God» (*Rom* 3, 21-23). According to St John Chrysostom, the righteousness of God as it is presented in his commentary, is only for those who believe: «But now the righteousness of God without the law is manifested, being witnessed by the law and the prophets» (*Rom* 3, 22), while His wrath is described as follows: «For the wrath of God is revealed from heaven against all ungodliness and unrighteousness of men, who hold the truth in unrighteousness» (*Rom* 1, 18). In both the Pauline and the Chrysostomic theology, the state of righteousness is defined as «redemption or salvation through the death of Christ by which death and sin brought to this world through Adam and Eve: «For all have sinned, and come short of the glory of God» (*Rom* 3, 23). In the Chrysostomic theology, the salvation

that *Rom* 5, 8-9 speaks about, encompasses a series of acts comprised by numerous deeds: «that Christ died, he died for the impious... that he reconciled, that he saved us, He made us immortal, sons and heirs». Through His Passions and Death, He crushed death. He, who was not touched by sin, died for our sin. The universality of sin brought with it the universality of atonement. St John Chrysostom considers God's righteousness, described by the *Epistle to Romans*, as being a life full of grace, which God grants to all of His sons, to those who believe and trust in the redemption brought by our Lord Jesus Christ. This life full of grace commences with praising and participating in the Father's glory: «Likewise reckon ye also yourselves to be dead indeed unto sin, but alive unto God through Jesus Christ our Lord» (*Rom* 6, 11). If Jewish righteousness is called self-righteousness, the one that stems from faith is called the righteousness of God – ἡ δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ. After all, there is only one righteousness, the righteousness of faith. The Pauline concept about the righteousness of God is inspired by the prophetic theology. This righteousness is a leitmotif with the Apostle to the Gentiles. It is revealed to those who trust in God, being a proven righteousness. Before it emerged, all humankind was in a sinful state. In this respect St John Chrysostom emphasizes the similarity between Jews and pagans in their pursuit of righteousness. Israel did not find righteousness in the Law, for he did not fulfil the Law, instead he transgressed it. The righteousness of God, as eschatological event foreseen by Law and the prophets, has emerged in the messianic epoch through the death of Jesus Christ, the ultimate sacrifice offered to the Father in heaven, by which creation reconciled with its Creator, and was granted forgiveness. Saint Paul went down in the Church history as one of the most dedicated and wise missionaries. His missionary journeys and later, his epistles became the inspiration for those who intended to study closer the Christian missionary theology and methods. His unconditioned and steady faith, along with his bravery, made possible the evangelization of the gentiles in the Roman Empire. Saint Paul had a great impact on the Christian culture that was becoming more and more popular in the Western Europe. As the apostle of the gentiles he preached the teachings of Christ to everyone that was receptive to his message and was eager to embrace the new teachings. His historical presence determined the gentiles to discover Jesus Christ. Although Paul considers himself as the last one of the apostolic college, he was the one who was called the apostle of gentiles through his presence or epistolary work. Thus he proved to be a spiritual guide not just a preacher, a father in the spiritual and mystical way, being concerned about his disciples who he loved above himself, as Jesus loved his disciples. St John Chrysostom wrote 32 exegetical homilies on the *Epistle to the Romans*, almost 300 columns in the *Migne* edition. Besides, the doctrinal teachings of the *Epistle* determined Saint John to focus exclusively on its text. His homilies on the *Epistle to the Romans* represent a treasure of wisdom. The great archbishop of Constantinople masterfully developed the Pauline teaching regarding the righteousness of God. To conclude, he asserted that righteousness is in fact the life full of grace which God grants to all of His sons, to all those who believe in the redemption brought by our Lord Jesus Christ.

Pr. Marian VILD

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – Universitatea din București

DUMNEZEIEȘTILE SCRIPTURI – REPER PERMANENT AL VIETII DUHOVNICEȘTI ÎN LITERATURA ASCETICĂ RĂSĂRITEANĂ

Keywords: *Holy Scriptures, ascetical literature, Bible and spiritual life, present relevance of biblical texts, Bible and the Jesus Prayer.*

Abstract

Over the last 50 years or so research on the patristic reception of the *Scripture* has brought to light the belief of the Fathers that the biblical text cannot be interpreted in depth, or authentically, without the grace of the Holy Spirit who has inspired the biblical authors. In this sense, the patristic tradition emphasizes that the interpretation of the *Scripture* is a gift of the Holy Spirit, and that the interpreter, or the exegete, is a charismatic one. Starting from this, the present study analyses the patristic tradition regarding the place of the *Scripture* in the spiritual life, in general, in order to answer the question about the utility of the *Bible* to those who do not yet possess the grace of the Holy Spirit. To this end, a series of patristic texts will be quoted and analysed, texts that demonstrate the place and the role of the *Scriptures* in the life of the believers. Guided by the patristic texts, the discussion will proceed along the following lines: 1) *Scripture* as a permanent guide and support in the Christian life; 2) the Scripture-Prayer binomial in the dynamics of spiritual life; 3) the purpose of reading and interpreting biblical texts according to the ascetical tradition; 4) the appeal to the *Scriptures* as an encounter and dialogue with the divine Logos.

Preliminarii

Numeroase studii relativ recente pun în lumină un aspect esențial al exegezei Părinților, și anume imposibilitatea omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu Cel Care Se revelează în dumnezeieștile Scripturi în afara experienței sau experienței lui Dumnezeu, mai concret, a Duhului lui Dumnezeu – „Ermineutul” prin excelență¹. Într-adevăr, în acest sens, tradiția patristică

¹ Vezi în acest sens: Pr. Vasile МИНОС, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți”, în: James D.G. DUNN et alii (eds.), *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectivă ortodoxă și apuseană*, Teofania, Sibiu, 2003, pp. 50-51; Ioannis KARAVIDOPOULOS, „Revelația și inspirația Sfintei Scripturi”, în J.D.G. DUNN et alii (eds.), *Interpretarea Sfintei Scripturi...*, pp. 237-238; Pr. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. de Ioana Tămăian, Patmos, Cluj-Napoca, 2003, pp. 26-27; Pr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002, pp. 32-33; †ΙΕΡΟΘΕΟΣ, mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii*

este foarte clară și unanimă. Astfel, de la interpretarea celor două harisme enigmatice din fruntea listei pe care Sf.Ap. Pavel o dă în *1 Co* 12, 8, și anume, «λόγος σοφίας» și «λόγος γνώσεως», ca desemnând harisma interpretării, respectiv, pe cea a înțelegerii Sfintei Scripturi² și până la cuvintele Sf. Maxim Mărturisitorul care subliniază necesitatea înțelegerii duhovnicești a Scripturii pentru aflarea lui Dumnezeu³; sau, de la afirmația Sf. Ioan Gură de Aur potrivit căruia este nevoie de descoperirea Duhului și nu de înțelepciune omenească în înțelegerea Scripturilor⁴ și până la Sf. Grigorie Palama, care arată că deși mulți își revendică învățătura pe temeiul Sfintei Scripturi, sunt dați în vileag ca fiind împotriva acestora de către Părinții care grăiesc luminați de Duhul⁵, întreaga literatură patristică este consecventă în a afirma, în diferite contexte, realitatea faptului că exegeza este roadă a Duhului. Această realitate nu trebuie înțeleasă, însă, la modul general sau formal. Cu alte cuvinte, deși vorbim despre primirea Duhului încă de la Mirungerea ce urmează Botezului, precum și de părtășia Duhului prin Sfintele Taine, harisma interpretării Scripturii presupune mai mult decât apartenența formală la comunitatea eclezială. Practic, este vorba de un progres în viața spirituală, progres care presupune trecerea de la etapa eliberării de patimi, la cea a iluminării.

Într-adevăr, în sinteza parcursului duhovnicesc, se vorbește în teologia ortodoxă de cele trei etape ale acesteia, și anume: purificarea, iluminarea și unirea cu Dumnezeu sau desăvârșirea. Fiecare dintre aceste etape având mai multe caracteristici și subetape. Trebuie să remarcăm aici faptul că *înțelegerea duhovnicească a Scripturii* este una din roadele încheierii purificării, adică a rezultatului eliberării de patimi, după cum susține Părintele Stăniloae:

Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis, vol. I, trad. de Tatiana Petrache, Doxologia, Iași, 2014, pp. 230-231; Alexandru MIHĂILĂ, „În multe rânduri și în multe chipuri”. *O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament*, Doxologia, Iași, 2017, p. 64, ș.a.

² Pentru interpretarea patristică a celor două harisme în această direcție vezi studiul foarte bun al părintelui Ierom. Agapie CORBU, „Cuvântul înțelepciunii și cuvântul cunoștinței (1 Cor 12, 8) – despre teologia duhovnicească și cea discursivă”, în: *Altarul Banatului*, 11 (2000) 4-6, pp. 21-30.

³ În scolia la întrebarea 32, Sfântul Maxim consideră că, pentru a-L afla pe Dumnezeu, este nevoie de înțelegerea duhovnicească a Scripturii, alături de înțelegerea rațiunilor din creație și de eliberarea minții de simțuri. Vezi: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2009, p. 151.

⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere”, XXI, 1, în: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri I*, trad., introd., indice și note de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 244.

⁵ SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt*, 2, 3, 5, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Opere complete*, vol. III, trad. de Cornel Coman et alii, coll. Părinții Bisericii, Gândul Aprins, București, 2015, pp. 447-451.

„Lumina Duhului din mine se proiectează asupra Scripturii, penetrând zidul textului, care acoperă lumina sau Duhul din ea, sau lumina din ea se face cunoscută celor ce au ochi pentru ea. De aceea lumina din mine nu e o lumină subiectivă, ci tot lumina obiectivă a Duhului Sfânt pe care am dobândit-o prin purificarea de patimi și prin îndelungatul exercițiu al cugetării la Dumnezeu și al rugăciunii”⁶.

Înțelegem, astfel, că în tradiția Bisericii depășirea zonei istorice și filologice în procesul lecturii și tâlcuirii textului biblic este în directă legătură cu purificarea de patimi, și că duhul, care se dă credincioșilor prin Sfintele Taine, rămâne și devine lucrător în omul purificat, astfel încât Scripturile îi sunt accesibile la nivelul lor cel mai profund.

Așa cum deja am afirmat, această realitate este clar exprimată la Părinți, studiul de față dorind să lămurească rolul și locul Scripturilor în viața spirituală a credincioșilor care nu au reușit încă să treacă de etapa purificării, adică a majorității acestora. De asemenea, studiul se dorește o modestă contribuție la definirea mai clară a abordării Scripturilor la nivelul studiilor biblice academice, tocmai pentru că, de cele mai multe ori, studenții teologi și profesorii lor nu se regăsesc în situația de a fi înaintați duhovnicește. Discursul savanților ortodocși care clamează ideea posibilității înțelegerii Scripturilor doar la acest ridicat nivel duhovnicesc se lovește de realitatea crudă a nivelului nu foarte ridicat al profesorilor, studenților și credincioșilor simpli. Cu alte cuvinte, deși este clar că idealul și ținta înțelegerii Scripturii este *prezența Duhului*, cu ajutorul Căruia, prin împreună-lucrare, omul purificat poate ajunge la înțelesurile adânci ale Scripturilor, ce se întâmplă cu cei care sunt la începuturile vieții duhovnicești? Dacă, din perspectiva tradiției Răsăritene, tâlcuitorul este un harismatic, cei care nu au această harismă pot lectura și interpreta Scripturile? Sau acest lucru este apanajul strict al omului duhovnicesc? Ce ne învață lungă tradiție ascetică a Bisericii în acest sens? De asemenea, dacă interpretarea duhovnicească o au doar cei ajunși la starea iluminării, așa cum am văzut, și dacă exegeza de tip istorico-critic are limitele și sterpiciunea ei⁷, există și o altă abordare posibilă pentru studiile academice? Avem răspunsuri în tradiția patristică în acest sens?

Plecând de la aceste considerații și întrebări, vom încerca să vedem ce ne spune tradiția Bisericii consemnată în scrierile Părinților (mai cu seamă în literatura ascetică) despre rolul Scripturilor în viața spirituală a credincioșilor începători, cei care deși au primit și primesc Duhul, îl alungă degrabă

⁶ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Ascetica și mistica ortodoxă*, vol. II, Măn. Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1993, pp. 38-45.

⁷ În acest sens, încă părintele G. Florovsky constata prospețimea și actualitatea exegezei biblice patristice față de cea de tip istorico-critic, dezvoltată mai cu seamă în spațiul apusean, care este una mai mult de factură tehnică și nu răspunde nevoilor sufletești dintotdeauna ale omului. Vezi: George FLOROVSKY, *Biserica, Scriptura, Tradiția: Trupul viu al lui Hristos*, trad. de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005, p. 46.

prin căderile lor, cei care se luptă cu patimile și se străduiesc să se deschidă harului dumnezeiesc, dar încă nu au înaintat foarte mult pe această cale.

Scriptura ca povățuitor sau suport permanent în viața duhovnicească

Lectura și meditația textului Sfintei Scripturi erau practicile obișnuite ale monahilor din pustia Egiptului. Astfel, bunăoară, se spune că un grup de monahi a venit la Avva Antonie, iar acesta vrând să-i încerce i-a întreat începând cu cei mai mici (adică cu începătorii) cum se tâlcuiește un cuvânt al Scripturii și, după fiecare răspuns, bătrânul remarcă: «încă nu ai aflat» și abia când Avva Iosif, răspunde sincer că nu știe, Avva Antonie îl laudă zicând că acesta a aflat calea⁸. De aici înțelegem că, în concepția Părinților, Scriptura era abordată permanent, dar cu multă smerenie, fiind asumată ideea că pentru a înțelege textul acesteia este nevoie de mai mult decât de simpla lectură și cunoaștere umană. Desigur, acest lucru nu înseamnă că Scriptura era ignorată la nivelul literei. Probabil cel mai bun exemplu pentru importanța textului biblic în sine la Părinții pustiei este zicerea Avvei Antonie despre cele trei lucruri fundamentale pe care trebuia să se întemeieze practica monahală, și anume: conștientizarea permanentă a prezenței lui Dumnezeu, temeiul din Scripturi pentru orice acțiune și statornicia în locul în care monahul s-a așezat⁹. Așadar, pentru orice demers, nevoitorul trebuia să aibă temei din Scripturi, lucru ce ține, fără niciun fel de îndoială, de cunoașterea cât se poate de amănunțită a textului biblic. Această cunoaștere începea cu lectura și memorarea textelor biblice, de la *Cartea Psalmilor* care a fost prima carte de cult a Bisericii (memorarea și recitarea ei zilnică fiind o tradiție încă vie atât în lumea monahală, cât și în cea a mirenilor până astăzi) și până la texte extrem de extinse din Vechiul și Noul Testament. Așa, bunăoară, se spune că Avva Daniil putea să recite până la 10.000 de versete pe zi, lucrare care se săvârșea în timpul rucodeliei¹⁰. Deși se știe că monahii nu aveau multe cărți, există numeroase mărturii că ei se raportau permanent la textul biblic. În acest sens îl amintim aici doar pe Avva Sisoe despre care se spune că citea Scriptura în chilie¹¹ și pe Avva Nistero care îl îndemna pe Sf. Ioan Casian să învețe Scripturile pe de rost¹². Într-adevăr, în altă parte, ni se spune că

⁸ „Avva Antonie, 17”, în: *Pateric egiptean*, trad. de Monahul Pafnutie Dascălul, ediție diortosită, completată și adnotată Monahul de Filotheu Bălan, Sofia / Ed. Cartea Ortodoxă, București, 2011, p. 14.

⁹ „Avva Antonie, 3”, în: *Pateric egiptean*, p. 12.

¹⁰ După Lucien REGNAULT, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2004, p. 125.

¹¹ „Avva Sisoe, 17”, în: *Pateric egiptean*, p. 159.

¹² L. REGNAULT, *Viața cotidiană a Părinților...*, p. 126. Vezi: SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, XIV, XVI-XVII, trad. de David Popescu, Ed. Institutului de Biblic și de Misiune al

aceasta era practica curentă a monahilor, și anume, să grăiască din Scriptură și din cuvintele Părinților¹³. Însă Avva Nistero atenționează asupra faptului că accesul la înțelegerea textului și la un real folos din lectura și memorarea lui este în directă legătură cu procesul curățirii de patimi, altfel, toată știința Scripturilor, în loc să lumineze, mai mult întuneacă:

«Despre aceștia, care par a dobândi un oarecare chip al științei, sau despre cei ce stăruie în citirea cărților sfinte și în învățarea pe dinafară, cu grijă, a Scripturilor, dar nu-și părăsesc patimile trupești, se spune frumos în Pilde: „Inel de aur în rătul porcului, așa este femeia frumoasă și fără minte” (11, 22). Într-adevăr la ce-i folosește cuiva să se exprime cu podoaba cuvintelor cerești și cu acea înfățișare înaltă a Scripturilor. Dacă prin simțăminte și fapte urâte tăvălește în noroi frumusețea credinței și o pătează cu murdăria poftelor sale? Știința, care este o podoabă pentru cel care o folosește cum trebuie, pe aceștia nu numai că nu îi poate înfrumuseța, dar îi umple de și mai multă murdărie»¹⁴.

Așadar, lectura, memorarea, recitarea, înțelegerea și tâlcuirea textului biblic, absolut necesare încă de la începutul vieții duhovnicești, nu trebuie să fie doar un demers intelectual, rațional, ci unul existențial, fiind necesară angajarea plenară, a întregii ființe a nevoitorului; cuvintele Scripturii fiind roditoare pe măsura lepădării patimilor, precum și a deschiderii și disponibilității ascultării de Dumnezeu. Probabil, în acest sens, în *Canonul cel Mare* al Sf. Andrei Criteanul, se amintește de „nelucrarea” Scripturilor în sufletul care nu s-a lepădat de păcate¹⁵. Chiar în procesul curățirii, lectura Scripturii este înțeleasă ca fundamentală:

«Sfinții Părinți care ne învață să ne micșorăm patimile și să ne curățim inima de gândurile rele numai prin poruncile lui Hristos, stabilesc ca regulă pentru cei aflați pe treapta făptuirii (lucrării) să aibă drept cele mai tari arme două lucruri: frica de Dumnezeu și aducerea aminte de Dumnezeu ca fiind de față..., la care mai adaugă și să aibă aducerea-aminte de moarte și gheenă, precum și citirea Sfințelor Scripturi»¹⁶.

Oricum, raportarea permanentă la Scripturi se face întrucât prin ele avem acces la Lumina-Hristos, desigur, pentru cel ce se apropie cu inima deschisă, așa cum arată Sf. Siluan Athonitul:

Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 361-366.

¹³ „Avva Antonie, 18”, în: *Pateric egiptean*, p. 14.

¹⁴ SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, XIV, XVI, 4-5 (trad. D. Popescu, p. 363).

¹⁵ „Canonul cel Mare al Sf. Andrei Criteanul, peasna a 9-a, tropar”, în: *Triodul*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, ⁸1986, p. 375, col. 2: «Legea a slăbit, Evanghelia nu lucrează și toată Scriptura în tine nu este băgată în seamă; profeții au slăbit și tot cuvântul Celui Drept. Și rănilile tale, o, suflete al meu, s-au înmulțit, nefiind doctor care să te însănătoșeze».

¹⁶ SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, trad. diac. Ioan și Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2009, p. 147.

«Cuvântul lui Hristos este duh și viață veșnică, plinătatea iubirii și bucuria cerurilor. Cuvântul lui Hristos este nezidita Dumnezeiască lumină... El se îndreaptă nu către judecata logică superficială, ci către inima adâncă a omului, și cel ce, în întâmpinarea lui, își va deschide inima până în străfunduri spre a primi în chip vrednic această Dumnezeiască lumină, spre a se contopi cu ea într-o unitate, se va face asemenea lui Dumnezeu»¹⁷.

Până la asemănarea cu Dumnezeu, recitarea Scripturii unită cu postul ajută la îndepărtarea gândurilor păcătoase, așa cum arată unul din sfaturile pe care le dă Avva Macarie Egipteanul: «Postește până seara și te nevoiește; și zi pe de rost Evanghelia și din celelalte Scripturi; și de-ți va veni vreun gând, niciodată să nu iei aminte jos, ci totdeauna sus; și îndată Domnul îți ajută»¹⁸. Ținând cont de toate acestea, Sf. Epifanie al Salaminei afirmă că «mare întărire spre a nu păcătui este citirea Scripturilor»¹⁹ și «mare prăpastie și adâncă groapă este neștiința Scripturilor»²⁰. Tocmai de aceea, în tradiția ascetică răsăriteană, începătorii căutau un duhovnic iscusit, un povățuitor, dar iscusința lui era vădită și în cunoașterea Sfintei Scripturi. Astfel, în sec. al XVIII-lea, Sf. Paisie Velickovski se plânge în *Autobiografia* sa de faptul că mergând în Sfântul Munte nu a găsit mulți părinți care să mai cunoască Sfânta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți. Legătura cu duhovnicul său, starețul Vasile de la Poiana Mărului, se baza și pe exigența amintită. Într-adevăr, starețul Paisie îl descrie pe starețul Vasile ca fiind în vremea aceea fără egal în cunoașterea Scripturilor, Părinților și canoanelor Bisericii, precum și în discernământul duhovnicesc²¹.

În lipsa unui povățuitor încercat, Sf. Vasile de la Poiana Mărului recomandă ca povățuirea să fie acordată Scripturilor, dar cu verificarea fraților împreună-nevoitori: «Vrând Sfinții Părinți ca noi să nu fim prihăniți de unele ca acestea (înșelare) ne poruncesc să cercetăm Sfintele Scripturi și să ne lăsăm povățuiți de ele, având frate pe frate povățuitor bun, după cum spune Petru Damaschinul...»²². De asemenea, Dumnezeiasca Scriptură este importantă și în cazul celor înșelați, aceasta fiind unul din „leacurile” recomandate de Starețul Vasile: «Dar acesta își are începutul în părerea și rânduiala de

¹⁷ Arhim. SOFRONIE SAHAROV, *Cuviosul Siluan Athonitul*, trad. de Ierom. Rafail Noica, Reîntregirea, Alba Iulia, 2009, p. 234.

¹⁸ „Avva Macarie, 3”, în: *Pateric egiptean*, p. 159.

¹⁹ „Sf. Epifanie Episcopul Kyprului, 9”, în: *Pateric egiptean*, p. 80.

²⁰ „Sf. Epifanie Episcopul Kyprului, 10”, în: *Pateric egiptean*, p. 80.

²¹ „Acest bărbat plăcut lui Dumnezeu era în vremea aceea neîntrecut și fără egal între toți în înțelegerea dumnezeieștilor Scripturi, a învățăturilor purtătorilor de Dumnezeu Părinți, în judecata duhovnicească și atotdesăvârșit în știința sfintelor canoane ale Sfintei Biserici și în înțelegerea dreptelor lor tâlcuiri de către Zonaras, Teodor, Valsamon și alții” (Cuv. PAISIE VELICKOVSKI DE LA NEAMȚ, *Autobiografia unui Stareț. Viața Starețului Paisie*, trad. de diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1996, p. 170).

²² Sf. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus...*, p. 100.

sine (idioritmia), al căror leac e smerenia, cercetarea Scripturilor, și sfatul duhovnicesc...»²³. În general, starețul Vasile arată că viața duhovnicească, pe care el o numește „lucrare” se învață și se dobândește prin multă smerenie, raportarea permanentă la dumnezeieștile Scripturi și multă sfătuire: «Și așa să ne învățăm această lucrare în smerenie, cu multă cercetare a Sfințelor Scripturi și cu sfatul celor experimentați»²⁴. Desigur, toate îndemnurile și cugetările citate, elaborate în context monahal, sunt perfect valabile pentru orice nevoitor. Acest lucru devine evident dacă citim omiliile Sf. Ioan Gură de Aur, care, în mod repetat și extins, îndeamnă pe auditorii săi, în majoritate mireni, la o raportare permanentă la textul inspirat al Sfintei Scripturi:

«N-ați auzit pe Pavel spunând că: „s-au scris toate acestea spre povățuirea noastră” (I Co 10, 11)? Dacă ar trebui să iei Sfânta Evanghelie în mâini n-ai face-o, dacă ți-ar fi mâinile nespălate! Pentru ce, așadar, nu socotești că cele cuprinse în ea sunt cu mult mai de preț? O astfel de socotință a întors totul cu susul în jos! Vrei să știi ce mare folos ai de pe urma citirii Sfințelor Scripturi? Cercetează-te să vezi ce gânduri îți vin în minte când auzi cântându-se un psalm și ce gânduri îți vin când auzi un cântec de lume! Ce gânduri îți vin când ești în biserică și ce gânduri când ești la teatru! Și vei vedea câtă deosebire este între o stare sufletească și alta, deși sufletul este unul!»²⁵.

Mai mult, pentru Sf. Ioan Gură de Aur, ideea de a nu citi Scriptura (fie pentru că te îndoiești că vei putea înțelege, fie din alte rațiuni) este o lucrare demonică care vrea să-l îndepărteze pe om de Dumnezeu:

«Să nu disprețuim, așadar, auzirea Dumnezeieștilor Scripturi. Gândul acesta este un gând drăcesc, care nu ne lasă să vedem comoara, care nu ne lasă să ne îmbogățim. Diavolul ne șoptește la ureche că nu-i de niciun folos auzirea legilor lui Dumnezeu pentru că se teme ca nu cumva noi să trecem de la auzirea cuvintelor lui Dumnezeu la săvârșirea lor. Cunoscându-i viclenia, să ne întărim cu aceste arme pentru a-i zdrobi capul și a ajunge de nebiruit»²⁶.

Pentru evitarea oricărei amânări, Sfântul Ioan dă un sfat foarte practic, îndemnând credincioșii, ca imediat după ce au sosit acasă de la biserică, să adune familia și să citească Sfânta Scriptură și să o tâlcuiască în direcția celor auzite la biserică, această practică fiind absolut necesară pentru o viață creștină autentică²⁷.

²³ SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus...*, p. 142.

²⁴ SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus...*, p. 131.

²⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, II, VI, în: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri III*, trad., introd., indice și note de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 35.

²⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, II, VI (trad. Pr. D. Fecioru, p. 36).

²⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, V, I (trad. Pr. D. Fecioru, pp. 66-67).

Scriptură și rugăciune

Există, cu siguranță, o legătură specială între rugăciune și Scriptură în tradiția ascetică răsăriteană. Această legătură este oarecum facilitată de faptul că o parte a rugăciunilor creștine (și acest lucru este vizibil mai cu seamă în cultul public) sunt alcătuite din fragmente biblice. Această legătură este deosebit de complexă. Pe de o parte, există această preluare a textelor scripturistice în rugăciune și în cult (de pildă, *Cartea Psaltirii*, a fost prima carte de rugăciuni a Bisericii, folosită atât individual cât și cultic, sau așa numitele macarisme – *Mt* 5, 3-12 – care au intrat destul de devreme în cultul Bisericii), pe de altă parte, în ceea ce privește Noul Testament, fragmente ale acestuia erau deja, în momentul redactării sale, imne folosite în cultul creștin (bunăoară imnul hristologic din *Flp* 2, 6-11)²⁸. Din această perspectivă, există o interdependență între Scriptură și cult, ca manifestări ale aceluiași Trup al lui Hristos: Biserica. În Noul Testament găsim mărturii ale prezenței imnografiei în Biserica primară. Astfel, Sf.Ap. Pavel face distincție între: «psalmi», «laude» și «cântări duhovnicești» (*Ef* 5, 19; *Col* 3, 16), ultimele fiind, evident, producții de factură creștină.

În orice caz, rugăciunea este conectată întotdeauna cu Scriptura, în tradiția răsăriteană. Există o interdependență între acestea două în dinamica vieții duhovnicești: Scriptura pregătește mintea și o face aptă pentru rugăciune, în timp ce rugăciunea curăță și „deschide” mintea spre pătrunderea înțelesurilor adânci ale Scripturii. Probabil că cele mai frumoase cuvinte care au fost scrise pentru a ilustra această relație specială în tradiția ascetică răsăriteană sunt cele ale Sf. Isaac Sirul:

«Citirea (Scripturii) este în chip vădit izvorul și mama rugăciunii și prin ea suntem purtați spre iubirea de Dumnezeu a cărui dulceață picură neconținut în inima noastră ca mierea dintr-un fagure, în vreme ce sufletul nostru saltă la gustul pe care-l revarsă în el lucrarea ascunsă (a rugăciunii) și citirea (Scripturii)»²⁹.

De asemenea, el vorbește, la modul practic (cu siguranță din propria experiență), despre modul efectiv al combinării lecturilor biblice cu practica rugăciunii:

²⁸ Pentru argumentația asupra faptului că imnul din *Flp* 2, 6-11 este o reluare paulină a unui imn hristologic al Bisericii primare, formulat probabil în aramaică, vezi: Ernst LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung von Phil 2, 5-11*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Heidelberg, 1928. Acest text a provocat pe exegeți în epoca modernă, producția de studii și articole pe cele șase versete care alcătuiesc imnul a depășit demult ceea ce s-a scris pe întreaga *Epistolă către Filipeni*. Cf. Gordon FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, p. 39 și 192.

²⁹ SF. ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeiești, promie și judecata. Partea a II-a recent descoperită*, trad. și studiu introd. de diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, p. 340.

«...de aceea, să cazi adeseori cu fața la pământ în locul unde stai cu Scriptura în mână și continuă-ți astfel implorările; în acest fel, convorbirea cu Scriptura se va amesteca cu rugăciunea și lumina pe care o vei primi din amândouă părțile va spori spre desfătarea sufletului tău. Rugăciunea îți va fi astfel dulce, din pricina citirii, iar în citirea ta vei fi iarăși luminat prin cheile rugăciunii. Căci prin rugăciune se deschide gândirii ușa înțelegerilor, iar aceste înțelegeri minunate stărnesc la rândul lor mai mult dorința de rugăciune, potrivit contemplării lor primite (în citire)»³⁰.

Acest mod de nevoință, în care elementele principale sunt Scriptura și rugăciunea, practică cu sinceritate, dedicare și smerenie, garantează *apropierea autentică de Dumnezeu*. Această practică trebuie păstrată în pustie și în lume, afirmă Sf. Isaac Sirul, iar rezultatul ei deschide calea spre experiențe duhovnicești care nu se pot exprima în cuvinte omenești: «În ticăloșia mea nu sunt în stare să-ți arăt nici în zece mii de cărți ce se va naște în tine din această lucrare»³¹.

Desigur, rugăciunea este integrată în conceptul patristic de pocăință. Aceasta din urmă presupune lacrimi de umilință, pocăința cu lacrimi și cu zdrobirea inimii fiind o practică extrem de des întâlnită în tradiția ascetică. Umilința și plângerea, ca expresii ale pocăinței adânci, lăuntrice, sunt ajutate de rugăciune și de citirea Sfințelor Scripturi, zice avva Theodor³². Mai mult, tot prin rugăciune, mai precis prin rugăciunea inimii, se ajunge în tradiția isihastă la înțelegerea profundă a Scripturilor. Sf. Vasile de la Poiana Mărului distinge între *rugăciunea inimii lucrătoare* (recomandată tuturor) și *rugăciunea inimii contemplativă*, care este darul lui Dumnezeu. Aceasta din urmă este cea care deschide înțelesurile adânci ale Scripturilor, iar în afara ei acestea rămân inaccesibile: «Iar întrucât Sfinții Părinți spun că sfințita rugăciune a minții este cheia dumnezeieștilor Scripturi, este evident că aceia care nu vor să o învețe nu pot înțelege deloc sensul (puterea) Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți»³³.

Duetul rugăciune-Scriptură, așa cum apare el în practica ascetică răsăriteană, arată o altă dimensiune a textului biblic în comunitatea creștină. Acesta are o valoare deosebită în nevoința ascetică, întrucât, conținând cuvinte inspirate, apelul la acestea pune sufletul în legătură cu Dumnezeu, curăță mintea și lucrează în inimă pe măsura deschiderii și sincerității. Împreună cu rugăciunea, Scriptura este astfel, un jalon important în *dinamica despătimirii*.

³⁰ SF. ISAAC SIRUL, *Cwinte către singuratici...*, vol. II, p. 94.

³¹ SF. ISAAC SIRUL, *Cwinte către singuratici...*, vol. II, p. 95.

³² „Avva Theodor din Canop, 2”, în: *Pateric egiptean*, p. 115.

³³ SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus...*, p. 142.

³³ SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, „Introducere la Sf. Isihie Sinaitul”, în: SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea lui Iisus și isihasm*, p. 132.

Scopul exegezei

Așa cum deja am văzut în subcapitolele precedente, în gândirea Părinților răsăriteni citirea și tâlcuirea Scripturii este integrată în viața lor duhovnicească, în viața eclezială. Există o dinamică spre asemănarea cu Dumnezeu care se face prin tot ceea ce înseamnă asceza creștină: lupta cu patimile, înfrânarea, rugăciunea etc. În această dinamică care vizează împlinirea³⁴ și până la urmă fericirea omului, Scripturile dumnezeiești joacă un rol important. În acest sens, Sf. Grigorie al Nyssei afirmă:

«Ținta vieții virtuoză este fericirea. Căci orice faptă bună, care se face cu râvnă, are totdeauna în vedere un scop anumit. Și precum medicina are în vedere sănătatea trupului, iar scopul agriculturii este procurarea mijloacelor de trai, tot așa și dobândirea virtuții are în vedere fericirea celui ce trăiește potrivit ei... Deci, definiția fericirii omenești constă în asemănarea noastră cu Dumnezeu... Privită, la rândul ei, printr-o ordine creatoare și firească, Psaltirea ne poate arăta însăși calea spre fericire. Ea ne vorbește în chip creator și felurit, într-o expunere în aparență simplă, despre metoda prin care putem să ajungem să dobândim fericirea»³⁵.

În această logică și cu acest scop, Părinții s-au raportat la personajele, evenimentele și cuvintele Scripturilor, pe care le-au înțeles nu numai din punct de vedere istoric, ci și paradigmatic pentru viața duhovnicească. Astfel, bunăoară, același Sf. Grigorie al Nyssei considera că Moise nu este doar un personaj istoric din cărțile Legii, ci un exemplu de virtute: «Deci vom lua în acest cuvânt pe Moise ca pildă a vieții noastre, trecând mai întâi prin viața lui precum am aflat-o din cuvântul dumnezeiesc, apoi căutând în înțelesul ce reiese din istorie o pildă pentru virtute. Prin aceasta vom cunoaște viața desăvârșită așa cum poate fi trăită de oameni»³⁶. Această direcție, a dobândirii asemănării cu Dumnezeu prin virtuți, este legată de urmarea exemplelor biblice, scopul raportării la textul biblic fiind dobândirea virtuții:

«Acestea, deci, câte le-am învățat din istoria acestui bărbat, pe care am avut-o la îndemână, ți le-am povestit pe scurt, deși uneori a trebuit să lărgim cuvântul. Acum este timpul să o tâlcuim potrivit scopului

³⁴ Primul tratat de mistică creștină din limba română, aparținând lui Nichifor Crainic, se intitulă chiar așa: *Sfințenia – împlinirea umanului*, Trinitas, Iași, 1993.

³⁵ SF. GRIGORE DE NYSSA, „La Titlurile Psalmilor”, I, I, în: SF. GRIGORE DE NYSSA, *Scrieri II*, studiu introd., trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 30, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 136-137.

³⁶ SF. GRIGORE DE NYSSA, „Despre viața lui Moise sau Despre desăvârșirea prin virtute”, în: SF. GRIGORE DE NYSSA, *Scrieri 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, p. 25.



(„σκοπός”) nostru, viața pe care am înfățișat-o, arătând care poate fi folosul celor spuse de noi mai înainte pentru viața întru virtute»³⁷.

Așadar, tâlcuirea Scripturii are acest „scop” practic de dobândire a virtuților, facilitând întâlnirea cu Dumnezeu, deci, cu Adevărul, care este o Persoană. De aceea, Sf. Vasile cel Mare afirmă că textul biblic este o „cale” în acest sens: «Dar calea de căpetenie pentru descoperirea adevărului mântuitor este *cercetarea Sfințelor Scripturi*, pentru că în ele ni s-au transmis atât poruncile privitoare la faptele noastre, cât și viețile fericitelor bărbați, care stau în fața noastră vrednice de a fi imitate ca niște icoane vii»³⁸. Raportarea la dumnezeieștile Scripturi este, de asemenea, un exercițiu de încurajare, tocmai pentru cei care, în lupta cu patimile fiind, sunt tentați să descurajeze. În acest sens, citim încă în apoftegmele părinților pustiei:

«Cunoscând, dar, o creștinilor, din *Dumnezeieștile Scripturi* [subl.ns.] și din sfințele descoperiri, câtă bunătate are Dumnezeu către cei ce curat năzuiesc la Dânsul și prin pocăință greșelile lor cele mai dinainte le îndreptează și că dă iarăși bunătățile cele făgăduite nepedepsind pentru păcatele cele mai dinainte, să nu ne deznădăjduim de mântuirea noastră. Că precum prin Isaia proorocul S-a făgăduit să spele pe cei înnoroiți cu păcate și ca lâna și ca zăpada să-i albească și de bunătățile Ierusalimului celui ceresc să-i învrednicească, așa iarăși, prin Sfântul proroc Iezechiel, cu jurământ ne încredințează că nu ne va pierde pe noi. Căci zice: „Eu sunt Domnul, Care nu voiesc moartea păcătoșului, ci să se întoarcă el și să fie viu!”»³⁹.

Toate acestea și multe altele care ar putea fi invocate aici din bogata literatură ascetică a Bisericii, arată că, în tradiția răsăriteană, scopul final al raportării la textul biblic este unul eminent practic, vizând diferitele aspecte ale vieții duhovnicești. Nu întâlnim la Părinți curiozități gratuite, analize fără finalitate și miză relevantă pentru viața spirituală, ci permanent preocuparea ca prin textul biblic să existe un progres în apropierea de Dumnezeu și în transformarea omului. În acest sens, cunoașterea Scripturilor pe care o propun Părinții nu este una doar teoretică, ci invită la contemplarea lui Dumnezeu și la participarea la viața Sa, posibile prin Întruparea lui Hristos.

Raportarea la Scripturi – întâlnire și convorbire cu Logosul divin

Este cunoscut faptul că Părinții Bisericii socotesc raportarea la Scripturi ca o întâlnire cu Logosul divin. Origen, bunăoară, considera că scopul

³⁷ Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre viața lui Moise...”, p. 38.

³⁸ Sf. VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh”, în: Sf. VASILE CEL MARE, *Scrieri III. Despre Sfântul Duh. Corespondența (Epistole)*, trad. de Pr. Constantin Cornițescu și Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 21.

³⁹ „Avva Pavel cel Simplu, 1”, în: *Pateric egiptean*, p. 238.

tâlcuirilor biblice este să descopere învățătura despre Sfânta Treime. Sf. Atanasie cel Mare avea ca țel să descopere din Scripturi învățătura despre Hristos – ambele poziționări fiind ecouri ale contextului polemic în care cei doi au activat. Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, Scripturile nu sunt altceva decât o lungă scrisoare de dragoste a lui Dumnezeu către omenire. Sf. Maxim Mărturisitorul înțelege Scriptura ca fiind una din cele trei întrupări ale Logosului. Toate acestea ne arată că dumnezeieștile Scripturi au fecundat întreaga gândire și viață creștină. Ele devin temei, printr-un soi de actualizare, pentru experiențele concrete ale vieții duhovnicești din diferite contexte. Pentru a ilustra mai bine acest fel de a se raporta la Scriptură a Părinților, ne vom opri doar la două exemple, și anume: 1) actualizarea pe care o face Sf. Vasile de la Poiana Mărului corectivului paulin din *1 Co 14, 19* și 2) tradiția isihastă a interpretării textului din *2 Tes 2, 6-7*.

Sf. Vasile de la Poiana Mărului și 1 Co 14, 19

Secțiunea care cuprinde capitolele 12-14 din *1 Corinteni* este bine cunoscută. Problema pe care o dezbate aici Apostolul, și anume cea a harismelor, este provocată de preferința celor din comunitatea corinteană pentru *harisma glosolaliei*. Printre multele argumente pe care le aduce, Sfântul Pavel afirmă că mai de folos ar fi cinci cuvinte în limba vorbită decât 10.000 în altă limbă (sau «în limbă» – «ἐν γλώσσῃ»). Este extrem de interesant de urmărit ce actualizare dă Sf. Vasile de la Poiana Mărului, în sec. al XVIII-lea, acestor cuvinte. Citind aceste cuvinte, starețul Vasile le aplică experienței vieții ascetice de tip isihast. Așa se face că, urmând unei tradiții interpretative mai vechi, el afirmă că Sfântul Pavel ar face aici aluzie la cinci cuvinte esențiale, care nu ar fi altele decât cele care alcătuiesc rugăciunea inimii în forma ei mai scurtă:

«Dar numai despre această scurtă rugăciune de cinci cuvinte potrivit Apostolului [Pavel, *1 Co 14, 19*, subl.ns.]: «1) Doamne, 2) Iisuse, 3) Hristoase, 4) miluiește, 5) -mă!» a scris cel dintâi Sfântul Isihie două sute de capitole, nimic altceva adăugând în ele decât numai paza minții și această sfințită rugăciune a lui Iisus»⁴⁰.

Sau, în altă parte:

«Precum spune Apostolul „Vreau să grăiesc mai bine cinci cuvinte cu mintea mea decât zece mii cu limba” [*1 Co 14, 19*, subl.ns.]. Se cuvine așadar ca întâi de toate să ne curățim mintea și inima prin aceste cuvinte cinci la număr, rostind mereu în adâncul inimii: „Doamne, Iisuse

⁴⁰ SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, „Cuvânt înainte la cartea fericitului Isihie”, în: SF. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea inimii și isihasm*, trad. diac. Ioan și Maria-Cornelia Ică jr, Deisis, Sibiu, 2009, p. 140.

Hristoase, miluiește-mă!” și urcând astfel spre cântarea cea cu înțelegere (Ps 46, 8)»⁴¹.

Tradiția isihastă și 2 Tes 2, 6-7

Al doilea exemplu este al unui Părinte duhovnicesc, aproape contemporan, și anume: Arhim. S. Saharov. Acesta a trăit în veacul al XX-lea și a viețuit o vreme la Sfântul Munte Athos, ca ucenic al Sf. Siluan Athonitul. Părintele Sofronie ne transmite o tradiție athonită, pe care el însuși a primit-o de la Sfântul Siluan, tradiție care conține o interpretare unică la textul misterios din 2 Tes 2, 6-7. În acest text, Sf.Ap. Pavel vorbește despre „ceva” și „cineva” care oprește lucrarea lui Antihrist. Contextul ne lasă să înțelegem că această realitate și această persoană la care face aluzie Sfântul Pavel erau cunoscute tesalonicenilor. Istoria interpretării consemnează nenumărate încercări de identificare a conținutului aluziei pauline⁴². Părintele Sofronie ne transmite o ipoteză unică, în sensul în care ea este îndreptată către launtru omului, potrivit preocupărilor și tradiției isihaste. Astfel, el afirmă:

„...dar câtă vreme se aduce Jertfa fără de sânge, câtă vreme rugăciunea liturgică îmbrățișează pe toți – pe cei vii, pe cei adormiți, ba chiar și pe cei ce încă au să se nască –, și câtă vreme mai sunt suflete care se roagă pentru vrăjmași din insuflarea Sfântului Duh, până atunci pământul se va păzi de focul apocaliptic cel atotmistuitor. Așa credea fericitul stareț Siluan. În acea rugăciune, asemenea lui Hristos, vedea el puterea oprite pentru care vorbește Sfântul Apostol Pavel în cartea sa către Tesaloniceni (2 Tes 2, 7)»⁴³.

Aceste exemple arată *modul viu* în care s-au raportat Sfinții Părinți la Scripturi. Trăind viața în Hristos în diferite contexte sau abordând anumite subiecte, Părinții au actualizat pentru nevoile veacurilor în care au activat Cuvântul Întrupat în dumnezeieștile Scripturi. Ei S-au întâlnit cu Logosul divin prin cuvintele Scripturii, Celui care le-a vorbit. Fără să trădeze cu nimic textul biblic sau regulile interpretării, Părinții au ascultat glasul Scripturilor în care au discernut vocea Logos-ului divin Care le-a vorbit pentru nevoile lor sufletești. De aceea am putea afirma că există o *hermeneutică specifică scrierilor ascetice*, o hermeneutică constructivă, aplicată vieții duhovnicești, launtrice, care, desigur, nu exclude sensul inițial sau literal-istoric al textului (*intentio auctoris*).

⁴¹ Sf. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, „Cuvânt înainte la Grigorie Sinaitul”, în: Sf. VASILE DE LA POIANA MĂRULUI, *Introduceri în rugăciunea inimii și isihasm*, p. 97.

⁴² Pentru întreaga problematică și pentru o sinteză a principalelor ipoteze, vezi lucrarea noastră: Pr. Marian VILD, *Eshatologia paulină*, Ed. Universității din București, București, 2017, pp. 262-271.

⁴³ Arhim. SOFRONIE SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, trad. de Ierom. Rafail Noica, Sofia, București, 2005, p. 326.

Concluzii

Scurta survolare a unor texte patristice, precum cele de mai sus, trează, fără îndoială, bazele pentru înțelegerea necesității și importanței Sfinței Scripturi în tradiția ascetică răsăriteană pe toate treptele vieții duhovnicești. Dumnezeieștile Scripturi constituie un depozitar sacru al comunității eclesiale, însă nu în sensul de arhivă, ci în sensul unor texte inspirate prin care Se descoperă Cuvântul Cel viu al lui Dumnezeu. Încă din primele stadii ale vieții duhovnicești, Scripturile sunt sprijin, călăuză, manual și mângâiere, chiar și în lipsa unui povățuitor încercat. Atunci când acesta există, el însuși va trebui să fie cunoscător al adâncurilor Scripturii. Descoperirea acestor tainice și adânci înțelesuri nu se face de la sine la o anumită stare duhovnicească mai înaltă, cum este cea a iluminării, ci stăruința în viața ascetică de înfrânare, în simplitate, rugăciune și studiul Scripturilor duce la o astfel de iluminare. Scripturile îl însoțesc, astfel, pe nevoitor, de la început și până pe cele mai înalte trepte ale vieții duhovnicești. Fiind «a doua cale» și «al doilea leac»⁴⁴, prin dumnezeieștile Scripturi, ne vorbește Însuși Dumnezeu. Auzirea acestor cuvinte dumnezeiești este dată celor ce se apropie cu smerenie de „adâncul” Scripturilor și celor care cu inimă curată și sinceră, se angajează pe calea vieții celei veșnice prin nevoințele ascetice ale căutării lui Dumnezeu. Deși nu am insistat în acest studiu, cadrul acestei raportări este, cu siguranță, cel eclezial⁴⁵. Acesta asigură elementele menționate și este matricea ethosului răsăritean, în care, fără a le absolutiza și autonomiza, Scripturile sunt un reper important și permanent al vieții creștine.

Desigur, această dimensiune va trebui recuperată și la nivelul studiilor biblice universitare, unde discursul academic despre dumnezeieștile Scripturi trebuie abordat și din perspectiva rolului textului biblic în viața duhovnicească, ca sprijin pentru progresul spiritual, alături de rugăciune și de celelalte elemente ale vieții ascetice, dar și ca unul din criteriile de verificare a autenticității așezării lăuntrice. Acest lucru nu trebuie înțeles doar ca citire / citare a textelor ascetice care subliniază această perspectivă, ci mai degrabă ca necesitate și continuitate în spațiul răsăritean. Măhnirea de care vorbea părintele arhimandrit Sofronie, provocată de întâlnirea sa cu spațiul teologic academic în care a simțit lipsa cunoașterii ca experiență vie a mărturiilor patristice, sperăm să fie o mărturie singulară în peisajul literaturii bisericești⁴⁶. Teologia vie, mărturisitoare, așa cum este cea a Sfinților Părinți a fost permanent fecundată de textul biblic inspirat. Afirmații provocatoare, dar

⁴⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, I, I (trad. Pr. D. Fecioru, p. 15).

⁴⁵ Pentru cadrul eclezial al interpretării biblice patristice a se consulta și studiul nostru: Pr. Marian VILD, „Cadrul eclezial al exegezei patristice”, în: *Teologie și Viață*, 25 (2015) 5-8, pp. 138-160.

⁴⁶ Arhim. S. SAHAROV, *Vom vedea pe Dumnezeu precum este*, p. 194.

extrem de vii, precum cele ale teologiei Părintelui Ioannis Romanidis⁴⁷ sau ale Arhimandritului Sofronie, atrag atenția asupra pericolului tehnicizării teologiei academice și a închistării sale într-o zonă de nișă, cea a specialiștilor, ruptă de corpul eclezial. Recuperarea *dimensiunii ascetice* a lecturii și a interpretării Scripturii nu presupune, în opinia noastră, renunțarea la studiul sistematic și științific al textului biblic, ci acordarea acestuia la ethosul răsăritean, în care studiul trebuie îmbinat cu practica. Efortul ascetic nu trebuie să fie străin de niciun fiu al Bisericii, angajarea în dinamica sporirii duhovnicești va trebui să fie și mai vizibilă în discursul academic despre dumnezeieștile Scripturi.

Summary: The Divine Scriptures – A Constant Guide for Spiritual Life in the Eastern Ascetical Literature

The patristic tradition about biblical interpretation is unanimous that the exegesis of the *Scripture* in a deep, authentic sense is impossible outside the experience of God, without the Holy Spirit who inspired the biblical authors. In this sense the person of the exegete must be a charismatic one. The contemporary biblical studies, especially on the Eastern Orthodox side, have been emphasizing this aspect as part of a larger attempt to recover the patristic exegesis. It has been found that in the patristic tradition spiritual life goes through three stages: purification, illumination, and deification (θεώσις). The stage in which one can understand the *Scriptures* in a deep spiritual manner guided by the Holy Spirit is the second stage, the stage of illumination. Whoever wants to reach this level, however, has to first pass through the stage of purification from sin, achieved through an ascetical life. However, an aspect which remains, in my opinion, largely neglected is that of how the patristic tradition relates to the use of the *Scriptures* in the process, or dynamics, of obtaining this charisma, as well as on the place and role of the *Scriptures* for those who do not possess this charisma. To resolve these queries, it is necessary to take a look at the ascetical literature to discern the ways in which the Fathers use and resort to the inspired texts of the *Scripture*. In this study we focus our overview on four dimensions: 1) *Scripture* as a permanent guide and support in the Christian life; 2) the Scripture-Prayer binomial in the dynamics of spiritual life; 3) the purpose of reading and interpreting biblical texts according to the ascetical tradition; and 4) the appeal to the *Scriptures* as an encounter and dialogue with the divine Logos. 1) *Scripture* as a permanent guide and support in the Christian life. The ascetical writings show the permanent concern of the Fathers with reading, copying, learning, and reciting biblical texts. This practice is useful in many ways. First, the biblical texts are a guide for the day-to-day life: all Christian enterprises must be grounded in the biblical texts. Second, the sacred texts feed and guide the Christians on the spiritual life. In the absence of an experienced spiritual father, one can be guided by the *Scriptures*. Third, one who receives the Word of God with a deep faith will be slowly illuminated and start to walk the path to eternal life (St. Silouan the Athonite). In this perspective, to ignore the *Scrip-*

⁴⁷ Vezi, de exemplu, capitolul intitulat „Sfânta Scriptură” din lucrarea: †IEROTHEOS, *Dogmatica empirică...*, vol. I, pp. 307-335.

tures is a terrible sin, and a big trap (St Epiphanius of Salamis, in *Apophthegmata Patrum*), because on the level of purification the *Scriptures* play a role in the process of the cleansing of the heart and mind (St Basil from Poiana Mărului). In other words, to reach the level of illumination where one gains access to a spiritual, deep understanding of the *Scripture*, one has to be involved from the very beginning in the reading and understanding of the biblical texts. 2) The Scripture-Prayer binomial in the dynamics of spiritual life. Prayer is, without any doubt, a very important practice for Christian life, being present in it at all the spiritual levels. A part of the *Scripture*, namely the *Psalter Book* was the first prayer book of the Christian community. In the New Testament it seems that some texts were already used in the Christian liturgy. So, the connection between prayer and *Scripture* is quite complex. Moreover, the patristic tradition links individual prayer very closely to the *Scriptures*. The ascetical experience shows that the reading of *Scripture* helps the practice of prayer, and prayer in turn helps the understanding of the *Scriptures* (St Isaac the Syrian, *On Ascetical Life*). For that reason the *Scriptures* remain very important in the spiritual life. The reading of the biblical texts and the practice of prayer sustain the spiritual, humble and genuine repentance. That's why the Scripture-prayer binomial is one of the most important weapons the struggle against the passions. 3) The purpose of reading and interpreting biblical texts according to the ascetical tradition. The points above demonstrate that in the ascetic tradition the main point of turning to the *Scriptures* cannot be simply reduced to the mere finding about Jesus' teaching. The patristic approach to the *Bible* is more complex, aiming at the spiritual life of the believers. As St Gregory of Nyssa defines it, for Christians the purpose of reading the *Scriptures* is a very practical one, namely, to acquire the Christian virtues. In the ascetical writings the characters, words and events described in the *Bible* are not considered as merely historical but rather as being paradigmatic for the spiritual life. The biblical texts are, at the same time, seen as comforting those who in their struggle with their limitations may become discouraged. The *Scriptures* are, therefore, a permanent support and guidance, a safe path in the process of purification, leading us to the truth and to virtues. 4) The final purpose of relating to the *Bible* is, in the patristic ascetical tradition, the encounter with the divine Logos. In the Eastern Orthodox ascetical tradition, reading the *Scriptures* already from the lowest level of the spiritual life is a way to relate to Christ himself. The Fathers were aware of the fact that the living Logos was speaking to them through the *Scriptures*. Thus, when they read the biblical text they did not stop at the initial context and meaning of the different passages, but rather felt that the words of the *Scriptures* were not only about some events in the past, but directly applicable to their context. For example, St Basil of Poiana Mărului uses the corrective text about glossolalia of *1 Cor* 14, 19 as a basis for the practice of hesychastic prayer, saying that the five words from this text are, in fact, the words of the Jesus Prayer. Another example is from the writings of elder S. Sakharov, who mentions a tradition from Mount Athos according to which the mysterious „katechon” (in both forms, masculine and neutral) from *2 Thess* 2, 6-7 would refer to the practice of praying for the enemies. All these show that when reading the *Scriptures* the Fathers heard the voice of Christ, and these words were very important to them, which is why they tried to apply them in the specific context where they lived. In this sense one can say that there is a peculiar hermeneutics, which belongs to the ascetical literature, a constructive one, applied to the spiritual life, which does not exclude the historical-literary sense of the biblical texts. All in all we see that in the ascetical tradition of Orthodoxy the divine *Scripture* is necessary

and important in all stages of the spiritual life. Even if one has not yet achieved the stage of being charismatic, the biblical text can guide, support, encourage, and help growth in the spiritual life. These four dimensions of the use of the *Bible* in the patristic tradition are not often considered in the academic approach of the *Bible*, but might be worth including in *Bible* studies curricula. For example, the close connection between *Scripture* and praying in the ascetical tradition, or *Scripture* as one of the criteria for genuine spiritual settling, would not only potentially help the spiritual life of the students, but also give us a better understanding of the patristic tradition. A living and confessing theology, as was that of the Fathers, was always rooted in the soil of the *Scriptures*. The recovery of this ascetical dimension of the reading and interpreting of the *Scriptures* does not mean, in my opinion, to renounce the scientific and systematic research of the biblical texts, but rather to articulate it to the Eastern spiritual ethos in which the studying process was never cut off from the practice. Any member of the Church must not ignore the ascetical effort, which is one of the important pillars of spiritual life according to the Orthodox tradition, and in this effort the *Scriptures* play an important role. This principle should be rediscovered and highlighted, both in the life of the Church and in academic theology.

Pr. Alexandru Atanase BARNA

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – Universitatea din București

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA CARACTERUL PROFETIC AL LITERATURII PATRISTICE, MARTOR AL RAPORTULUI UNITAR AL LITERATURII BIBLICE CU CEA PATRISTICĂ

Keywords: *Holy Scripture, patristic literature, prophecy, biblical exegesis, patristic exegesis.*

Abstract

The author intends to review and comment on some patristic testimonies, which indicate that the relationship between the *Holy Scripture* and the patristic literature consists of a unity much stronger than the one presented by the specialized literature, especially by the dogmatic syntheses available. One of the first arguments for a more unitary understanding of the relationship between the *Holy Scripture* and the patristic literature is represented by the chain of «stages» or «earthquakes» mentioned by St Gregory the Theologian (*The Fifth Theological Oration*), St Methodius of Olympus or St Gregory Palamas (prologue to the *Hagiorite Tome*). The discussion referring to the temporary or continuous existence of the prophetic charisma within the Church attests this unitary understanding, through the conclusions to which the patristic exegesis of the Pauline text from *1 Co* 13, 8-13 comes. The perception of the Holy Fathers within the Church as «bearers of God» and also «inspired by God» shows that the Church is in a state of continuity of the prophetic realities of the New Testament and that it exercises its prophetic nature through the work that the grace of the Holy Spirit performs in the lives and writings of the Holy Fathers. Having analysed the conclusions of the Orthodox Theologians regarding the relationship between the biblical and patristic texts, in the last part of the study, we propose a unitary understanding of the relationship between the biblical and patristic texts, based on a methodology which tries to integrate within the contemporary act of exegesis the experience of consecration and deification within the Church.

Motivație și delimitare conceptuală

Ne propunem în studiul de față să analizăm câteva fragmente și să sintetizăm semnificațiile patristice aferente acestora, ce pot fi asimilate unui posibil discurs despre *caracterul profetic al literaturii patristice*. Scopul întregului demers constă în a verifica corespondențele patristice ale unor afirmații întâlnite recent în spațiul teologic românesc, referitoare la coagula-

rea ideii de unitate, mult mai accentuată, a textului biblic și a celui patristic¹. Prin caracterul profetic al textelor patristice sau al literaturii patristice în întregul ei înțelegem acea caracteristică ce ține de continuarea unei realități duhovnicești, asimilată în mod tradițional textelor biblice, dar propusă acum mult mai evident și pentru spațiul patristic. Exprimată masiv în textele biblice, această realitate duhovnicească este harisma revelației profetice și evenimentul revelațional personal pe care profetul, dreptul sau sfântul îl primește, îl experimentează și îl transmite, atât în Vechiul Testament, prin fenomenul profetismului iudaic, cât și în Noul Testament, în raport cu lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos în mijlocul iudeilor și a Duhului Sfânt în viața Bisericii.

Există un *primat al Sfintei Scripturi* în teologia ortodoxă și acest lucru este firesc. Sfânta Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu și concentrează Revelația dumnezeiască, din punct de vedere textual, la nivelul cel mai înalt. Dar există totuși – îndrăznim doar să semnalăm – și o tendință de a maximiza acest primat și de a transmite ideea că Scriptura este un *spațiu exclusiv al Revelației supranaturale*. Chiar dacă nu reprezintă decât o tendință dificilă a fi particularizată la un anumit teolog sau cercetător, considerăm că ar trebui să ne punem întrebarea dacă nu cumva această tendință este o formă de influență – mai degrabă indirectă și, implicit, mai greu de sesizat – a principiului protestant *sola Scriptura*. Scopul prezentării de față este de a verifica și prezenta modul în care Sfinții Părinți au înțeles raportul dintre Sfânta Scriptură și tradiția patristică și de a exprima în ce măsură există o unitate funcțională între cele două tipuri de texte.

Urmând acestei idei am descoperit faptul că *realitatea profetică* nu este exprimată și descrisă doar de către textul biblic, ca specificitate a istoriei biblice. De altfel, profeții, despre care narațiunile biblice din Vechiul Testament dau mărturie, sunt oameni îndumnezeiți². Relația dintre îndumnezeirea acestor profeți și îndumnezeirea tradiției creștine nu a fost încă cercetată pe larg în spațiul teologic românesc. Înțelegerea îndumnezeirii din perspectiva tradiției patristice (isihaste), care are ca punct central momentul iluminării, respectiv vederea luminii și a harului necreat, poate fi făcută mai ușor pentru cineva care este familiarizat cu *tematica patristică a vederii* (al cărei vocabular este, de altfel, foarte dezvoltat în textele patristice: ἀποκάλυψις, φώτισις, περιλαμπής, παμφής, προόραμα, αὐγή, ἀγλή) și a contemplației («θεωρία»).

¹ † IERÓTHEOS, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis*, vol. I, trad. de Tatiana Petrache, Doxologia, Iași, 2014; vezi partea a III-a, „Purtătorii Revelației”, în special subcapitolul „2. Unitatea Prorocilor, Apostolilor și Sfinților”, pp. 219-234. Acest volum este o sinteză realizată de † Ierótheos Vlachos pe marginea unor note de curs aparținând Pr. Ioannis Romanidis, pe care le prezintă sistematic și le dezvoltă.

² † IERÓTHEOS, *Dogmatica empirică...*, p. 225 și urm.

Legătura dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție (a cărei expresie scrisă – literatura patristică – însumează la nivelul cel mai înalt aspectul inteligibil și conceptual al Tradiției) este fundamentată în sintezele dogmatice disponibile în spațiul românesc prin *criteriul eclezial*. Se pune accentul pe relația dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Biserică, ambele corpusuri fiind definite ca spații ecleziale. Și Scriptura, dar și Tradiția au valoare și funcționalitate (transmit și pot fi înțelese sau explicate) în virtutea caracterului lor eclezial. Aparțin Bisericii, au apărut în Biserică, sunt citite în Biserică, sunt interpretate în Biserică, își exercită lucrarea în Biserică. Dincolo de această perspectivă care se inspiră din *firescul tradiției patristice* care s-a referit în permanență, fără excepție, la Scriptură ca la Scriptura *Bisericii* și la tradiția patristică ca la cea a Părinților *Bisericii*, se pune problema dacă nu pot fi identificate și alte toposuri patristice ce ar putea formula, în limitele aceluiași ecleziocentrism, relația dintre Sfânta Scriptură și tradiția patristică. Scopul acestei prezentări este acela de a îmbogăți, cel puțin în parte, departe de orice pretenție de exhaustivitate, referințele despre relația dintre cele două corpusuri, care, din perspectiva realităților profetice exprimate și comentate în textele patristice, pot contribui substanțial la accentuarea caracterului unitar al acestei relații.

Etapele iconomiei dumnezeiești și unitatea profetică a acestora

Relația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție este exprimată de anumiți Sfinți Părinți pornind de la natura și experiențele unor anumite „etape”, înțelese ca fiind congruente, ce prezintă din punct de vedere revelațional, duhovnicesc-teologic, o anumită legătură și o continuitate în iconomia mântuirii. Unul dintre cele mai sugestive fragmente patristice în legătură cu relația dintre aceste „etape” are în centru metafora «cutremurelor de pământ» pe care Sf. Grigorie Teologul o dezvoltă în *Cuvântarea teologică a 5-a (Despre Duhul Sfânt)*, unde interpretează, în context iconomic, fragmentele din *Mt 27, 51 și Evr 12, 27*:

«Două „schimbări” (μεταθέσεις) vădite s-au făcut în cursul veacului, care s-au arătat și ca două Testamente (Διαθήκαι) și „cutremure ale pământului”, pentru a se face lucrul bine cunoscut. Una a fost mutarea de la idoli la Lege, iar alta, de la Lege la Evanghelie. Și ni se binevestește un al treilea cutremur, sau mutarea de la cele de aici la cele de dincolo, care nu se mai mișcă, nici „nu se mai clatină”. Cele două testamente au avut ceva comun. Care este acesta? Nu s-au mutat deodată, nici prin prima mișcare a acțiunii lor. ...Prima schimbare, desființând idoli, a îngăduit jertfele. A doua, desființând jertfele, n-a împiedicat tăierea-împrejur. Căci, după ce oamenii au admis desființarea, au acceptat chiar pentru ceea ce li

s-a îngăduit: unii jertfele, alții tăierea-împrejur. Și au devenit din păgâni iudei, și aceștia, creștini, prin mutări treptate spre Evanghelie»³.

Sfântul Grigorie dezvoltă în frazele următoare aceste treceri succesive generate de «schimbările» sau «cutremurele de pământ», evocate ca planuri succesive și evolutive pentru anumite achiziții teologice superioare, înțelegându-le din perspectiva iconomiei dumnezeiești, ca descoperiri ale realităților trinitare, pe care le asociază unui vocabular general al vederii sau al descoperirii.

«Aceasta pot să o compar cu ceea ce ne dă învățătura deplină despre Dumnezeu. Numai că metodele sunt inverse. Acolo mutarea se înfăptuiește prin desființări. Aici, desăvârșirea se face prin adaosuri. Iată cum: Vechiul Testament propovăduia deschis pe Tatăl, iar pe Fiul mai obscur. Noul Testament ne-a arătat pe Fiul (*1 Ptr* 3, 20) și ne-a făcut să străvedem dumnezeirea Duhului. Duhul este introdus acum în cetate, făcându-se mai clară arătarea Lui. Căci nu era sigură o propovăduire vădită a Fiului, până ce nu era mărturisită clar dumnezeirea Tatălui. Și câtă vreme dumnezeirea Fiului încă nu era admisă, nu se putea primi încă în mod mai îndrăzneț, ca să spun așa, povara Duhului Sfânt»⁴.

Chiar dacă suntem obișnuiți să considerăm că cel de-al doilea cutremur de pământ, respectiv trecerea de la Lege la Evanghelie, are în prim plan numai textul biblic al Noului Testament, o lectură corectă a acestui fragment din Sf. Grigorie Teologul, coroborat cu un altul, mai recent, din Sf. Grigorie Palama, ne poate face să înțelegem faptul că „valabilitatea” unei astfel de „schimbări” sau caracteristica unui astfel de «cutremur de pământ» nu se limitează, în înțelegerea patristică, la primul secol creștin în care sunt încadrate temporal scrierile Noului Testament sau la o serie de texte biblice canonizate ulterior de Biserică. În acest sens, Sf. Grigorie Palama evocă o viziune similară, în care prezintă aceleași etape ale iconomiei descoperirii lucrărilor Duhului Sfânt, în binecunoscutul prolog al *Tomosului aghioritic*:

«Dogmele ce se trăiesc astăzi și sunt cunoscute îndeobște tuturor au fost mai înainte taine ale Legii date prin Moise, mai înainte văzute numai de proroci în Duh. Iar bunătățile făgăduite sfinților pentru veacul viitor sunt taine ale viețuirii evanghelice, date și arătate mai înainte celor ce s-au învrednicit să la vadă în Duh, și acestora cu măsură, ca o arvună. Dar precum atunci, dacă vreun iudeu nu asculta cu mulțumire de prorociei care

³ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ, „Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος”, 25, în: GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 27-31: Discours théologiques*, introd., texte critique, trad. et notes par Paul Gallay avec la collaboration de Maurice Jourjon, coll. Sources Chrétiennes 250, Éditions du Cerf, Paris, 1978, pp. 322-324; SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Anastasia, București, 1993, pp. 110-111.

⁴ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΛΟΓΟΣ, „Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος”, 26, p. 326 (trad. Pr. D. Stăniloae, pp. 111-112).

spuneau că Cuvântul și Duhul lui Dumnezeu sunt împreună veșnice și înainte de veci, își astupa urechile socotind că aude cuvinte oprite de dreapta credință și potrivnice credinței mărturisite de binecinstitori, care zicea „Domnul Dumnezeuul tău este un Domn”, tot așa ar pătimi și acum cineva neascultând cu evlavie când se vorbește despre tainele Duhului, cunoscute numai celor curățiți prin virtute. Dar iarăși – precum sfârșitul acelor înainte-vestiri arăta tainele de atunci ca potrivitându-se cu cele descoperite pe urmă..., – așa și când se vor descoperi, la vremea sa, în veacul viitor, la arătarea negrăită a lui Dumnezeu, Cel unul în trei Ipostasuri, desăvârșite, tainele propovăduite acum se vor arăta tuturor în chip vădit»⁵.

Iar caracterul profetic al cunoașterii, pe care fiecare „etapă” a descoperirii lui Dumnezeu o presupune, este exprimat de Sf. Grigorie Palama în continuarea aceluiași text în felul următor:

«Trebuie, însă, să avem în vedere și aceea că, deși Treimea întreit ipostatică a dumnezeirii, neslăbită de rațiunea unității s-a arătat pământului întreg mai pe urmă, prorocilor le-a fost cunoscută întocmai încă înainte de plinirea vremii. Iar cei ce ascultau de ei au primit-o cu ușurință. Tot așa nu ne rămân nici nouă necunoscute înțelesurile mărturisirii celor propovăduite cu îndrăzneală și ale celor arătate mai înainte tainic în Duh, dacă suntem vrednici. Căci unii le-au cunoscut prin cercarea însăși, și anume toți câți s-au lepădat, de dragul vieții evanghelice, de avuția bunurilor, de slava oamenilor și de plăcerile lipsite de frumusețe ale trupului, ba nu numai atât, ci au și întărit această lepădare prin ascultarea de cei ce au ajuns la plinirea vârstei lui Hristos (Ef 4, 3)»⁶.

Se poate înțelege cu ușurință, din aceste fragmente preluate din prologul *Tomosul aghioritic*, că Sf. Grigorie Palama ne transmite, chiar dacă scopul inițial al expunerii înțelegerii unitare și profetice a iconomiei dumnezeiești în istoria Vechiului și a Noului Testament ținea de argumentarea valabilității experiențelor duhovnicești contemporane, faptul că în conștiința sa și a monahilor atoniți prevalează ideea că în Biserică ne aflăm în continuare în „etapa” sau „epoca” Noului Testament. În acest fel, este continuată în Biserică, până și la o distanță de treisprezece secole față de timpul redactării-

⁵ Αγ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, „Ἀγιορειτοκὸς τόμος”, în: Παναγιώτος Κ. Χρηστος et al. (eds.), ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΤΟΥ ΠΑΛΑΜΑ *Συγγράμματα*, Β', *Πραγματεῖαι καὶ ἐπίστολοι γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340-1346*, Κυρομάνος, Θεσσαλονίκη, 1994, pp. 567-568 (trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia sfințelor nevoiște ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 7, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, pp. 412-413).

⁶ Αγ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ, „Ἀγιορειτοκὸς τόμος”, p. 568 (trad. de Pr. D. Stăniloae, p. 413).

lor textelor biblice noutestamentare – precum este continuată, în egală măsură, și astăzi –, aceeași *realitate duhovnicească a descoperirii*, vederii, înțelegerii și transiterii prezente a adevărilor despre lucrările Duhului Sfânt, ce vor fi, însă, deplin descoperite în eshaton. Sf. Grigorie Palama nu propune, în ceea ce privește harisma vederii duhovnicești profetice, o limitare istorică la experiența Apostolilor – ca autori ai cărților Noului Testament –, ci arată faptul că adevărul ce va fi descoperit lămurit în „etapa” următoare, respectiv în eshaton, poate fi arătat, mărturisit, pregustat și dincolo de limitările temporale ale epocii redactării Noului Testament. Sfântul Grigorie își argumentează, astfel, valabilitatea criteriului experienței duhovnicești ca experiență profetică prin faptul că există un paralelism concret între profețiile Vechiului Testament, ce descopereau adevărurile referitoare la Treime și Biserică, și profețiile Noului Testament, ce descopereau în primul secol, precum o făceau în egală măsură și în sec. al XIV-lea, dar o fac și astăzi (atunci când sunt îndeplinite aceleași criterii regăsite în *Tomosul aghioritic* – ortodoxia și asumarea vieții evanghelice), anumite adevăruri duhovnicești despre iluminările depline ale vieții veșnice din împărăția eshatologică a lui Dumnezeu.

Un alt loc patristic în care înțelegerea continuității profetice este dovedită prin apelul la succesiunea „epocilor” sau „etapelor” revelaționale este lucrarea *Banquetul* aparținând Sf. Metodiului al Olympului. Acesta afirmă, împotriva interpretării literare a Scripturilor și ca argument pentru o exegeză tipologică mai amplă, următoarele:

«Acestea să fie spuse pentru a fi un exemplu, arătând că iudeii au pierdut în chip minunat nădejdea bunurilor viitoare, pentru că interpretează realitățile prezente ca tipuri (τύποις) ale celor deja împlinite, neînțelegând că tipurile sunt semnificații ale imaginilor (chipurilor – εἰκόνας), și imaginile ale adevărului. Pentru că legea este cu adevărat tip (prefigurare – τύπος) și umbră (σκία) a imaginilor (εἰκόνας), adică a Evangheliei, iar imaginea, adică Evanghelia, prefigurează însuși adevărul care se va face cunoscut la a doua venire a Domnului. Precum Legea ne-a făcut cunoscute mai dinainte însușirile Bisericii, Biserica ne-a făcut cunoscute mai dinainte însușirile veacurilor celor noi. De aceea, noi, cei care L-am primit pe Hristos, Care a zis: „Eu sunt adevărul” (*In* 14, 16), știm că umbrele și tipurile au încetat, ne îndreptăm spre adevăr și proclamăm chipurile sale slăvite. Pentru că acum știm „în parte” și ca „printr-o oglindă” (*I Co* 13, 12), pentru că cele desăvârșite nu au venit încă la noi»⁷.

Sf. Metodiul al Olympului sancționează în aceste rânduri, făcând apel la aceeași înțelegere a epocilor consecutive în istoria revelației dumnezeiești,

⁷ ΜΕΘΟΔΙΟΥ, *Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγνεΐας*, 9, 2, în: ΜΕΘΟΔΕ Δ'ΟΛΥΜΠΕ, *Le Banquet*, introd. et texte critique par Herbert Musurillo, trad. et notes par Victor-Henry Debidour, coll. Sources Chrétiennes 95, Éditions du Cerf, Paris, 1963, p. 268.

modul strict istoricist de raportare la Scripturi și de interpretare a acestora. El depășește o *înțelegere strict narativă a realităților biblice*, acestea neaparținând numai unor istorii trecute, ci are și perspectiva unei eshatologii, atât prezente, cât și metaistorice, pe care Biserica o asumă și o trăiește într-o pregustare continuă a aceleiași revelații. Astfel, autorul pune accentul pe realitatea profetică a ambelor etape, Legea și Evanghelia, descoperind fiecare, în parte, realități ale etapei următoare. Avem aici posibilitatea de a înțelege cauza acestui *ethos bisericesc eshatologic* deosebit de accentuat și care traversează întreaga literatură patristică, nerezumându-se numai la primele secole creștine, respectiv la înțelegerea profetică a realităților prezente (experiența temporală a Bisericii), ci și la înțelegerea luminată a realităților viitoare (înțelegerea duhovnicească a eshatonului).

Aceeași concordanță a modului în care Dumnezeu Se descoperă treptat în istorie se regăsește de altfel în multiple texte ale Sfinților Părinți. Unul dintre ele este cel al Sf. Epifanie de Salamina, care afirmă în *Panarionul* său următoarele: «O Dumnezeire într-un mod deosebit este descoperită lui Moise, Două au fost puternic propovăduite de proroci, iar Trei sunt arătate prin Evanghelii»⁸. Pentru a confirma această înțelegere referitoare la *viața profetică a Bisericii* pe care o descifrăm în textele patristice selectate mai sus, adăugăm și concluziile Pr. G. Florovsky pe tema relației dintre Sfânta Scriptură, Biserică și Tradiție, care afirmă faptul că între ethosul eshatologic descris de textele patristice și natura profetică a Bisericii există o legătură directă:

„Întreaga ființă a Bisericii este într-un sens profetică. Totuși, viitorul are un înțeles diferit *post Christum natum*. Tensiunea între prezent și viitor are în Biserica lui Hristos un alt sens și caracter decât sub legea veche. Căci Hristos nu mai este doar în viitor, ci și în trecut și, prin urmare, și în prezent. Această perspectivă eshatologică este de o importanță crucială pentru dreapta înțelegere a Scripturii. Toate «principiile» și «regulile» ermeneutice ar trebui regândite și reexamineate în această perspectivă eshatologică»⁹.

Așadar, iese în evidență din aceste fragmente patristice, la modul cel mai direct, faptul că *realitatea profetică* este asociată fiecărei etape a iconomiei revelației dumnezeiești, inclusiv etapei actuale, respectiv realitatea Bisericii.

Numitorul comun al fragmentelor evocate aici ține de faptul că „epoca” prezentă, respectiv viața în Biserică, este o *etapă profetică*. „Noul Testa-

⁸ Αγ. ΕΠΙΦΑΝΙΟΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΑΣ, „Πανάριον”, 74, 10, în: EPIPHANIUS, *Ancoratus und Panarion*, hrsg. von Karl Holl, coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 37, J.C. Hinrichs, Leipzig, 1933, p. 327.

⁹ Fr. Georges FLOROVSKY, „Revelation and Interpretation”, în: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, coll. Collected Works 1, Nordland Publishing Company, Belmont, 1972, p. 35 (trad. în limba română de Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă: *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, Platytera, București, 2005, p. 37).

ment este profetic de la început și până la sfârșit¹⁰, dar nu numai în dimensiunea lui textuală și istorică, ci și în dimensiunea lui formativă, existențială, ca o caracteristică a realității bunevestiri cuprinse în el. Prin raportarea la ethosul eshatologic pe care îl exprimă, Biserica realizează, prin viața sa duhovnicească, și exprimă, prin literatura sa patristică, o amplă contemplație (în sensul de vedere, de descoperire) a realităților eshatologice exprimate inițial în Noul Testament. Biserica descifrează în cotidianul său, dincolo de textul Scripturii, dar neignorându-l, ci, din contră, inspirându-se din el, realitatea duhovnicească a eshatonului. Biserica este o arvună, o pregustare a acestei realități eshatologice, pe care o proclamă la nivel liturgic și pe care o trăiește – prin experiența la care Sf. Grigorie Palama face apel – ca parte a *amplului proces de îndumnezeire* pe care îl descriu, în egală măsură textele biblice și cele patristice. Nu există, din înțelegerea noastră asupra principalelor corpuri de texte patristice, niciun text ecleziologic-patristic care să ateste o posibilă distanță între realitatea noutestamentară a comunității eshatologice creștine și cea patristică ulterioară. Faptul că s-a dezvoltat în ultimele secole o *abordare istoricistă a textelor patristice*, chiar și în interiorul curentului neo-patristic ortodox din sec. al XX-lea, ține de o metodologie de cercetare a acestora ce pune în plan secund *relevanța ecleziologică actualizată a patristicii*, în favoarea unei înțelegeri legate de evoluția teologiei ortodoxe, istoria dogmei creștine, istoria exegezei biblice ortodoxe. Textele patristice sunt mai mult decât diverse borne care marchează evoluția interpretării realităților și adevărilor revelate creștine. Ele sunt și expresii ale unor revelații personale, dogmatice sau ascetico-mistice (în realitate, patristica nu face separare între dogmatic și mistic), care exprimă un adevăr cunoscut acum la nivel conceptual și practic duhovnicesc, dar care se va arăta în mod deplin la cea de-a doua venire a Mântuitorului Iisus Hristos. Cheia înțelegerii unei astfel de continuități duhovnicești în Biserică stă în depășirea vechilor etapizări și periodizări ale patristicii (conform cărora patristica s-ar întinde din sec. al II-lea până în sec. al VIII-lea, pentru Răsărit) și în asumarea *criteriului duhovnicesc al relevanței patristicii în Biserică*, indiferent de perioada istorică și, implicit, și în contemporaneitate.

În Biserică, profetia este realitate trecută sau prezentă?

Discuția despre *caracterul profetic al experienței ecleziale* nu poate să ignore exegeza patristică a finalului imnului paulin al dragostei: «Dragostea nu cade niciodată. Cât despre prorocii – se vor desființa; darul limbilor va înceta; știința se va sfârși («Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε ἐκπίπτει· εἴτε δὲ

¹⁰ Christopher ROWLAND, „Prophecy and the New Testament”, în: John DAY (ed.), *Prophecy and Prophets in Ancient Israel, Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, T & T Clark, New York, 2010, pp. 410-412.

προφητεῖαι, καταργηθήσονται· εἴτε γλῶσσαι, παύσονται· εἴτε γνῶσις, καταργηθήσεται.» (1 Co 13, 8). În numele unui monopol exegetic dat de importanța și uzitarea prealabilă a imnului paulin al dragostei, ajungem să excludem, prin inerție, din context, semnificațiile acestui verset, punând în plan secund o posibilă lectură integrată a acestuia. Traducerea textului este dificilă și permite multe opțiuni. Versiunea traducerii din 1914 pare mai lizibilă în context: «Dragostea niciodată nu cade; și ori prorociile de vor lipsi; ori limbile de vor înceta; ori conștiința de se va strica», în strânsă legătură cu opțiunile *Bibliei de la 1688*: «Dragostea niciodată nu scade, și ori proorocii se vor surpa, și ori limbi se vor potoli, și ori înțeleagerea să va strica». *Biblia de la 1795* este, însă, mai clară: «Dragostea niciodată nu cade, măcar proorociile de vor lipsi, măcar limbile de vor înceta, măcar știința de să va strica». Varianta mai recentă a Mitropolitului Anania pare a exprima concluziile cimentate deja de exegeza modernă în jurul ideii că prorociile nu vor mai exista la un moment dat în Biserică: «Iubirea niciodată nu se trece. Fie ele profețiile: pieri-vor; fie ele limbile: înceta-vor; fie ea știința, pieri-va».

Structura finalului acestui imn impune mai multe opțiuni de traducere. Ele pot exprima fie ideea că pierderea prorociilor este inevitabilă, fie aceea că dincolo de supraviețuirea sau dispariția harisimei prorociei, dragostea rămâne singura realitate despre care se poate spune cu certitudine că nu va dispărea, nici într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, păstrându-se ca atare în sânul Bisericii. Ne propunem aici să identificăm modul în care Sfinții Părinți au citit și interpretat acest verset paulin, mai ales în relație firească cu versetele următoare, de care este legat structural:

«Pentru că în parte cunoaștem și în parte prorocim. Dar când va veni ceea ce e desăvârșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa. Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil; judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului. Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu. Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea» (1 Co 13, 9-13).

Prima interpretare pe care o menționez aici, cea mai autoritară de altfel, aparține Sf. Ioan Gură de Aur. În textele exegetice pe care le consacra fragmentului 1 Co 13, 8-13, Sfântul Ioan dezvoltă semnificațiile acestor versete astfel:

«După ce a arătat astfel măreția și superioritatea dragostei, ne face să vedem măreția ei și din alt punct de vedere. Compară dragostea cu alte lucruri pentru a-i ridica valoarea și spune: „fie profețiile vor fi inutile, fie limbile vor înceta”. Prin urmare, de au fost acestea date oamenilor numai pentru credință, de îndată ce (credința) va fi răspândită pe întregul pământ, ele vor deveni inutile. Dar această relație reciprocă nu va înceta. Va crește, din contră, și va fi și mai puternică în viitor, decât în prezent.

Pentru că astăzi există multe lucruri care slăbesc și micșorează dragostea, bogățiile, interesele, bolile trupului și suferințele sufletului. Dar că profețiile și limbile încetează, nu este ceva ieșit din comun, căci știința (γνώσις) însăși este eliminată. Dar aceasta ridică anumite întrebări. Ce? Vom trăi în ignoranță? Doamne, ferește! Căci altfel știința ar trebui chiar să crească, și pentru aceasta Apostolul spune: „...atunci voi cunoaște precum am fost cunoscut și eu” (v. 12). Pentru aceasta, tocmai pentru a nu lăsa să se creadă că știința va înceta, la fel ca profețiile și limbile, după ce a spus „știința se va sfârși”, nu se oprește la aceasta, ci adaugă și modul în care se va sfârși, spunând „în parte cunoaștem, în parte prorocim, dar când va veni ceea ce e desăvârșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa” (v. 9). Cunoașterea, așadar, nu va fi desființată, ci cunoașterea parțială. Nu numai că vom avea cunoașteri atât de mari, ci vom avea bunuri și mai mari. Un exemplu ce ne poate explica acestea bine este faptul că noi știm că Dumnezeu este peste tot. Dar cum, noi nu știm. Știm că a făcut totul din nimic, dar cum anume, nu știm. Că este născut din Fecioară, dar cum anume, iarăși nu știm. Arată apoi cât de mare este diferența dintre cele două științe și că ceea ce ne lipsește nu este puțin lucru, spunând: „Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil; judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului” (v. 11). Și ne mai arată încă un exemplu, spunând: „vedem acum ca prin oglindă” (v. 12)¹¹.

Lectura întregului fragment este, în înțelegerea Sfântului Ioan, eshatologică. Textul paulin nu se referă la o dispariție a realității profetice, harismatice sau chiar a gnoseologiei teologice, pe care experiența creștină a dragostei ar presupune-o. Ci se referă la relația dintre această realitate prezentă și cea eshatologică, desăvârșită, față de care cea actuală, în parte și incompletă, va dispărea, așa cum partea dispăre în relație cu întregul care o desăvârșește. Chiar dacă există o raportare istorică a acestui verset la realitatea dispariției efective în comunitățile creștine, încă din primul secol, cel mult din sec. al II-lea, a ierarhiei itinerante harismatice¹², dominată de profeți, vorbitori în limbi, vindecători etc., aceasta nu epuizează sensul principal eshatologic al textului paulin. De altfel, Sf. Ioan Gură de Aur nu se referă la o astfel de dispariție a prorocilor creștini în primele secole, realitate pe care în mod cert ar fi trebuit să o asocieze acestui fragment paulin, în acord cu informațiile biblice nou testamentare care dau mărturie de lucrarea activă a acestor harisme în mijlocul primelor comunități (*I Co* 12, 28-29, dar și *I Co* 14, 39).

Un alt loc hrisostomic în care este explicată așa-zisa „dispariție” a realității profetice în Biserică și în care accentuează și mai mult lectura eshatologică a *I Co* 13, 8-13 este *Despre natura incognoscibilă a lui Dumnezeu*. Sf.

¹¹ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „ὑπόθεσις τῆς Πρὸς Κορινθίους Πρώτης Ἐπιστολῆς”, ΛΔ', 1, in: *PG* 61, 286⁵⁶-287³⁹.

¹² André de HALLEUX, „Ministers in the Didache”, in: Jonathan A. DRAPER (ed.), *The Didache in Modern Research*, Brill, Leiden, 1996, pp. 300-320.

Ioan Gură de Aur, chiar dacă recunoaște că «darul profeției și cel al limbilor nu se mai întâlnesc astăzi»¹³ (referindu-se la activitatea ierarhiei harismatice în timpurile biblice și postapostolice), se exprimă, în cele din urmă, astfel, cu privire la natura cunoașterii sau științei ce va înceta, asimilabilă – din punctul de vedere al sensului frazei pauline (confirmat și de *1 Co* 13, 9) – prorociei:

«Spune aceasta nu despre știința deplină, ci despre știința parțială; numind dispariție trecerea la un nivel superior, știința parțială va dispărea pentru a nu mai fi parțială, ci pentru a fi deplină. Așa cum și vârsta copilăriei va dispărea (v. 11), nu prin distrugerea ființei, ci din contră, prin creșterea acestei vârste și prin trecerea la starea omului desăvârșit. La fel va fi și cu știința. Că această știință mică, atunci când va crește, nu va mai fi știință mică, ci va deveni mare. Iată ce semnifică cuvintele „se va sfârși”. ...Prin urmare, pentru a ne face să înțelegem ceea ce trebuie prin aceste cuvinte, respectiv nu sensul unei aneantizări, ci sensul unei creșteri și al unui progres, după ce a spus „se va sfârși” adaugă: „Căci acum cunoaștem în parte, și profețim în parte, dar când va veni împlinirea, ceea ce este în parte va dispărea” (vv. 9-10), arătând că ceea ce va fi, nu va fi în parte, ci desăvârșit»¹⁴.

Exegeza hrisostomică a fragmentului *1 Co* 13, 8-13, înțeles ca text de referință pentru tema analizată aici, deși nu este singurul loc biblic disponibil, depășește înțelegerea limitativă istorică legată de existența unui timp în care a existat o anumită harismă profetică manifestată în Biserică într-un mod concret, urmat de un timp în care aceasta nu a mai existat¹⁵. Dincolo de faptul că slujirea profeților harismatici nu mai este atestată în Biserică începând cu sec. al II-lea, aceasta nu înseamnă că realitatea profetică nu mai există ca atare sau că nu mai face parte din ethosul eclezial ortodox. Din contră, ar trebui să „căutăm” această realitate profetică în alte realități bisericesti și să înțelegem că raportarea profetică la viitor, din perspectivă biblică și patristică, în acord cu înțelegerea „epocilor” și a „cutremurelor de pământ”, nu se referă numai la un viitor temporal, la ceea ce se va întâmpla în istorie, ci și la un viitor aflat dincolo de curgerea istorică, respectiv la eshaton și la realitățile corespunzătoare acestuia, în acord cu natura corectă și completă a Bisericii de comunitate a credincioșilor, atât dumnezeiască, cât și

¹³ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Περὶ ἀκαταλήπτου, ἀπόντος τοῦ ἐπισκόπου, πρὸς Ἀνομοίους λόγος α΄”, I, în: JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, introd. de Ferdinand Cavallera et de Jean Daniélou, trad. et notes de Robert Flacelière, coll. Sources Chrétiennes 28bis, Editions du Cerf, Paris, 1951, p. 78.

¹⁴ ΑΓ. ΙΩΑΝΝΗΣ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Περὶ ἀκαταλήπτου, ἀπόντος...”, pp. 80-82.

¹⁵ Punerea în paralelă a declinului profetismului biblic cu cel păgân nu poate fi susținută prin raportarea la schimbările culturale și religioase ale sincretismului mediteranean, așa cum face Gene L. GREEN, „As for Prophecies, They Will Come to an End: 2 Peter, Paul and Plutarch on The Obsolescence of Oracles”, în: *Journal for the Study of the New Testament*, 82 (2001) 2, pp. 107-122, pentru că natura celor două expresii profetice diferă radical.

omenească¹⁶. Toate acestea sunt confirmate și de un fragment din lucrarea *Despre suflet și înviere* a Sf. Grigorie al Nyssei. Acesta înțelege desființarea prorociilor în aceeași cheie duhovnicească și eshatologică:

«Spre aceeași concluzie ne duce și dumnezeiescul Apostol când vestește încetarea și întreruperea tuturor faptelor noastre de acum, chiar și a celor mai bune; numai iubirii Apostolul nu i-a aflat sfârșit. Căci zice: „Prorociile se vor desființa, darul limbilor va înceta, dar dragostea nu cade niciodată”. Ceea ce înseamnă că ea rămâne mereu aceeași (iubire)... Căci viața cerească este iubirea, deoarece binele este vrednic de iubirea celor ce-L cunosc și Dumnezeu Se cunoaște pe Sine. Iar cunoașterea (știința) dă naștere iubirii, fiindcă obiectul cunoașterii este prin excelență bun. Iar de adevăratul bine nu te saturi niciodată»¹⁷.

Astfel, fragmentul paulin *1 Co* 13, 8-12, invocat în general pentru un posibil caracter secundar istoric și harismatic al experienței teologice ulterioare din Biserică, începând cu perioada postapostolică și, în sens larg, cu literatura patristică, nu confirmă înțelegerea bazată pe supoziția că textul paulin s-ar referi la o stare inferioară în istoria și viața Bisericii, ci dezvoltă o înțelegere eshatologică, conform căreia Biserica se află în continuare în cuprinsul și starea aceleiași „epoci”, respectiv cunoașterea și prorocirea parțială exersată firesc în Biserică, ce se va desăvârși (va trece de la parțialitate la deplinătate) în dragostea vieții veșnice, în eshaton.

De altfel, Sfântul Pavel, în continuarea textului din *1 Co* 13, 8-13, respectiv în *1 Co* 14, 1-5, precum și în *1 Tes* 5, 19-22, arată o înțelegere pozitivă a rolului prorociei pe care o leagă la modul cel mai intim de natura Bisericii («Voiesc ca voi toți să grațiți în limbi; dar mai cu seamă să proorociți. Cel ce proorocește e mai mare decât cel ce grăiește în limbi, afară numai dacă tâlmăcește, ca Biserica să ia întărire», *1 Co* 14, 5). Mai mult decât atât, îndemnul paulin «Prorociile să nu le disprețuiți» (*1 Tes* 5, 20) este legat de o așteptare eshatologică «întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos» (v. 23).

Chiar dacă este atestat faptul că, începând cu sec. al II-lea, harisma prorociilor pare a se fi diminuat în Biserică, până la dispariția vizibilă a acestei lucrări, în realitate aceasta a fost asimilată slujirii liturgice, tradiției isihaste, teologhisirii duhovnicești și, ulterior, monahismului. Printr-o înțele-

¹⁶ Pentru o confirmare a acestei înțelegeri eshatologice a *1 Co* 13, 8-13, vezi și: ΕΙΡΗΝΑΙΟΣ Ο ΛΟΥΓΔΟΥΝΟΥ, *Κατὰ αἰρέσεων*, II, 28, 3, în: IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies, Livre II*, édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, coll. Sources Chrétiennes 294, Éditions du Cerf, Paris, 1982, p. 274 («Căci, după cuvântul Apostolului, când tot ceea ce nu e desăvârșit (parțial) va trece, aceste trei lucruri vor rămâne: respectiv, credința, nădejdea și dragostea»).

¹⁷ ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, în: PG 46, 96A-B (trad. în limba română în: SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Scrieri II*, studiu introd., trad. și note de Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 30, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 281-282).

gere corectă a acestor realități bisericești, se poate înțelege faptul că absența harisimei vizibile a prorociilor, atestate în textele Noului Testament și în unele texte patristice postapostolice, nu presupune faptul că Biserica nu ar beneficia de un caracter profetic, de altfel intim legat de atributul său sfințitor. Biserica are experiența vederii și înțelegerii lucrurilor viitoare (chiar și la nivel istoric, dar mai ales la nivel eshatologic¹⁸), ca exersare duhovnicească a unei clarviziuni duhovnicești eshatologice, exprimată, printre altele, și în literatura patristică.

Relația dintre Sfânta Scriptură și literatura patristică, o relație inegală?

Ideea principală a acestei prezentări nu pune în umbră sau nu contrazice învățătura Bisericii care afirmă că «Dumnezeu a făcut această Descoperire (Revelația dumnezeiască) treptat, prin Sfinții Patriarhi și Proroci ai Vechiului Testament ca, într-un final, descoperirea deplină să o facă și să o finalizeze Fiul Său Unul-Născut, Domnul Iisus Hristos (cf. *Ef* 1, 1 și *Ga* 4, 4-5)»¹⁹. În schimb, aduce în discuție *natura textului patristic*, care, plecând de la funcția sa profetică, ar putea fi înțeles, dacă nu ca într-o relație directă sau de egalitate, cel puțin într-o relație de continuitate duhovnicească cu textele maximale ale Revelației, respectiv canonul biblic. Știm faptul că Sfinții Apostoli nu au transmis în scris toată învățătura mântuitoare. Sf. Ioan Gură de Aur spune:

«Din aceasta este evident că (Apostolii) n-au transmis totul prin epistole, ci au împărtășit multe și fără să scrie. Oricum, și unele și celelalte [în egală măsură, subl.ns.], sunt demne de credință (ὁμοίως δὲ κάκεῖνα καὶ ταῦτά ἐστιν ἀξιόπιστα). De aceea considerăm vrednică de credință și Tradiția Bisericii. Dacă există Tradiție, nu cere nimic mai mult»²⁰.

Tradiția, a cărei expresie literară este concentrată la nivelul cel mai înalt în textele patristice, „este permanentizarea dialogului Bisericii cu Hristos”²¹. Ținând cont de realitatea conținuturilor biblice și patristice, se poate afirma și faptul că:

¹⁸ Fără însă a propune un raport disproporționat între prezent și eshaton, în favoarea unui profetism istoric, în detrimentul celui duhovnicesc-eschatologic, cum face, utilizând textele patristice, G.S. Shogren (Gary S. SHOGREN, „How Did They Suppose «the Perfect» Would Come? 1 Corinthians 13, 8-12 in Patristic Exegesis”, în: *Journal of Pentacostal Theology*, 15 [1999], pp. 99-121).

¹⁹ Sf. IUSTIN POPOVICI, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. I, trad. de Diac. Zarko Markovski, Doxologia, Iași, 2017, p. 30.

²⁰ Αγ. ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ, „Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Θεσσαλονικεῖς ἐπιστολὴν δευτέραν”, Δ', 2, în: *PG* 62, 488, ³⁶⁻⁴¹.

²¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 43.

„Tradiția este permanentizarea transiterii Aceluiași Hristos revelat întreg – adică întrupat, răstignit și înviat – în Biserică, adică comunicarea permanentă a stării finale dinamice la care a ajuns Dumnezeu prin revelație în apropierea Lui de oameni. Ca atare, este prelungirea acțiunii lui Dumnezeu din Hristos, descrisă [esențial, subl.n.s.] în Scriptură. Numai prin Tradiție conținutul Scripturii devine mereu viu, actual, eficient, dinamic în toată integralitatea lui, în cursul generațiilor din istorie. În sensul acesta, ea completează Scriptura. Fără ea, Scriptura sau Revelația nu-și actualizează toată eficiența ei, sau eficiența ei continuă”²².

Relația pe care o analizăm aici nu este ușor de sintetizat și nici nu trebuie rezumată sau limitată la câteva concluzii rapide, mai ales pentru faptul că *viața Bisericii exprimă la nivel paradoxal relația dintre Sfânta Scriptură și literatura patristică*. Putem afirma faptul că literatura patristică actualizează și dezvoltă sau aprofundează (cultural, filologic, filosofic, sistematic, aplicat), fără a inova sau adăuga, conținutul Revelației dumnezeiești cuprins și exprimat în Sfânta Scriptură²³. Raportarea la text, fie el biblic sau patristic, se face în funcție de cele două realități principale care îi conferă autoritate: 1) harul Duhului Sfânt și 2) recunoașterea sau canonizarea eclezială. Sfânta Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu și, din perspectiva primului criteriu menționat, asigură deplinătatea și esența adevărului exprimat în cărțile pe care le conține. La fel se întâmplă și din punctul de vedere al celui de-al doilea criteriu, Scriptura beneficiind de o istorie și o receptare unanimă în Biserică a canonului biblic (chiar dacă inițial, în sec. II-IV, această receptare nu a fost deplină unanimă, canonul biblic fiind receptat ulterior în mod unitar, începând cu sec. al IV-lea, tocmai pe *principiul autorității ecleziale patristice*).

Acest canon biblic, de fapt, nu activează în Biserică exclusiv prin funcția sa selectivă (de altfel, anumite conținuturi teologice și liturgice au fost transmise și primite de Biserică și prin textele considerate apocrife biblice), ci prin funcția sa autoritară, înțeles drept canon (măsură, normă, limitare, hotăr) biblic *al Bisericii*. În ceea ce privește literatura patristică însă, putem porni de la premisa unanim acceptată că aceasta explică, dezvoltă, traduce,

²² Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 45.

²³ Teologia patristică face distincția dintre Scripturi și Tainele Bisericii pe care nu ni le transmite Scriptura, vezi: ΑΓ. ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡΕΙΑΣ, *Περί τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, 27, PG 32, 193A (și în: BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, introd., texte, trad. et notes par Benoit Pruche, coll. Sources Chrétiennes 17 bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 283; trad. de Pr. Constantin Cornițescu, în: SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri III*, studiu introd., trad., note și indici de Pr. Constantin Cornițescu și Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 81). Dar, ținând cont de caracterul hristocentric al Scripturii și al Tainelor Bisericii, se poate înțelege că Tainele Bisericii au baza și fundamentul, conform vocabularului uzitat – temelul –, în cuprinsul Sfintei Scripturi.

precizează, reformulează, sintetizează, aprofundează și aplică adevărurile de credință cuprinse în Sfânta Scriptură și în Sfânta Tradiție. Sfinții Părinți

„au dat precizie exprimării adevărilor învățaturii creștine și au creat o unitate a limbajului dogmatic. Dar au dat și mărturii ale acestor adevăruri din Sfânta Scriptură și din Sfânta Tradiție și, de asemenea, au înfățișat pentru ele argumente bazate pe rațiune”²⁴.

Evident, sunt atestate și transmise în textele patristice, tocmai din cauza unei exprimări bazate pe rațiune, și anumite formulări, gânduri sau idei nereceptate eclezial, transmise mai mult pe baza unor autorități individuale. Aceste formulări sunt numite în istoria Bisericii păreri personale sau teologumene. Acestea adaugă raportului dintre cele două realități discutate aici, textele biblice și cele patristice, o dificultate suplimentară. În măsura în care teologumenele nu impietează receptarea eclezială a persoanei Sfântului respectiv (spre exemplu, Sf. Grigorie al Nyssei, pentru a da numai un exemplu, în legătură cu posibila sugerare a ideii de apocatastază), putem vorbi, totuși, de o canonicitate efectivă pe care corpusurile patristice o au în conștiința eclezială și în ethosul liturgic. Chiar dacă există afirmații ale unor Sfinți Părinți la limita unei receptivități depline, criteriile experienței sfințeniei și ale ortodoxiei rămân valabile pentru acei sfinți care sunt primiți și cinstiți ca Doctori și Învățători ai Bisericii. Ei rămân normativi pentru Biserică, deși sunt atestate anumite teologumene pe care cercetarea științifică recentă încearcă să le prezinte ca dezvoltări subtile în dezacord formal – nu și de fond – cu întregul conținut de credință exprimat unanim de Biserică prin intermediul tradiției patristice. Biserica a luat în considerare, în amplul proces de receptare și canonizare a corpusurilor patristice, primatul ortodoxiei și al vieții lor sfințite, în contextul în care opțiunile terminologice și libertatea de exprimare diferită a anumitor teme, termeni, concepte etc., erau deosebit de largi (mai ales, în amplul proces de definire și formulare, în contextele primelor controverse notabile cu ereziile trinitare și hristologice, a adevărilor de credință). Despre inegalitățile dintre Sfinții Părinți, Pr. A. Louth afirmă:

„Aș dori să spun ceva asemănător despre celelalte «autorități» pe care le consultăm în teologia ortodoxă: Părinții, sinoadele și rugăciunile Bisericii. Nu se pune problema să facem din Părinți, sau din vreo antologie selectivă, autorități infailibile. Ei se contrazic unii pe alții cu privire la tot felul de subiecte și trebuie să ne înfrânăm tentația de a estompa diferențele dintre ei. În concertul Părinților trebuie să receptăm o armonie bogată, nu un unison diluat”²⁵.

²⁴ Pr. Mihail POMAZANSKI, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, trad. de Florin Caragiu, Sophia, București, 2009, p. 30.

²⁵ Pr. Andrew LOUTH, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. de Dragoș Mirșanu, Doxologia, Iași, 2014, p. 43.

Pentru tema pe care o abordăm aici, discuția despre raportul dintre cele două corpusuri de texte atinge și discuția despre natura acestora. În ceea ce privește textele biblice, caracterul revelat și insuflat al textelor nu poate fi pus sub semnul întrebării și nu suportă, pe fond, nuanțări²⁶. Rămâne, însă, să observăm în ce măsură textele patristice sunt expresii ale unui proces de revelație și de insuflare, similar celor biblice sau nu, pentru a putea, eventual, propune o relație de corespondență.

Formula «de-Dumnezeu-purtători» («θεόφοροι») este foarte des întâlnită în relație cu Sfinții Părinți. Aceasta este receptată liturgic în expresia care însoțește în multiple contexte liturgice pomenirea «Sfinților și de Dumnezeu purtătorilor Părinți ai noștri». Pe lângă aceasta, mai este atestată, este drept, destul de târziu, dar cu aceeași valoare patristică, expresia «de-Dumnezeu-insuflații (θεόπνευστοι)» Părinți, fiind receptată ca atare în Biserica²⁷, mai ales prin faptul că face parte din vocabularul teologic bazat pe tradiția dogmatică a Bisericii²⁸. Aceasta și pentru că expresia «de-Dumnezeu-insuflații Părinți» (sau chiar și variante mai dezvoltate ale acesteia) se regăsește, de fapt, și în numeroase acte ale sinoadelor ecumenice și locale, în

²⁶ Ele se găsesc totuși, exprimate, în literatura teologică recentă, vezi: Pr. A. LOUHI, *Introducere...*, p. 42.

²⁷ ΑΓ. ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΣ, „Εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν πρὸς τινὰ φιλόχριστον ἑρμηνεία σύντομος”, 199, în: MAXIMI CONFESSORIS *opuscula exegetica duo*, edidit Peter van Deun, coll. Corpus Christianorum, Series Graeca 23, Leuven University Press, Turnhout, 1991, p. 38; THEODORUS STUDITES, „Epistula 19”, în: THEODORI STUDITAE *Epistulae*, Pars 1. *Prolegomena et textum epp. 1-70*, recensuit Georgios Fatouros, coll. Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis 31, De Gruyter, Berlin, 1992, p. 52; ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, „Θεολογικὸς πρῶτος καὶ κατὰ τῶν τιθεμένων τὸ πρῶτον ἐπὶ τοῦ Πατρὸς”, în: ΣΥΜΕΩΝ LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Traitées théologiques et éthiques (Théologiques I-3. Éthiques I-3)*, introd., texte critique, trad. et notes par Jean Darrouzès, coll. Sources Chrétiennes 122, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 108; ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας*, I, 66 / II, 69, în: *Die Schriften des Johannes von Damaskos III. Contra imaginum calumniatores orationes tres*, hrsg. von Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, bes. von Bonifatius Kotter, coll. Patristische Texte und Studien 17, De Gruyter, Berlin, 1975, p. 166; Sf. IOAN DAMASCHIN, *Despre cântarea Trisaghionului*, 5, trad. de Laura Enache, Doxologia, Iași, 2015, p. 140; ΚΑΛΛΙΣΤΟΣ Α΄, ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΣ ΠΑΤΡΙΑΡΧΟΣ, „Ὁμιλία ῥηθεῖσα κατὰ τοῦ ἁσεβοῦς Γρηγορᾶ, πῶς τῇ ἐκκλησίᾳ προστρίβει τὸ τῆς εἰκονομαχίας αἴσχος καὶ βλασφημεί κατὰ τοῦ θείου φωτός”, 9, 9, în: *Οἱ κατὰ Γρηγορᾶ Ὁμιλίαι τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α΄*, Κωνσταντῖνος Παῖδας (ed.), coll. Βυζαντινὴ Φιλοσοφία καὶ Θεολογία 1, Ἐκδόσεις Γρηγόρη, Ἀθήνα, 2013, p. 99; dar și mai târziu, ΔΙΑΚΟΝΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ ΕΥΓΕΝΙΚΟΣ, *Ἀντιρρητικός τοῦ βλασφημοῦ καὶ ψευδοῦς ὄρου, τοῦ ἐν Φλωρεντίᾳ συντεθέντος κατὰ τὴν πρὸς Λατίνους Σύνοδον*, 17, în: *John Eugenikos' Antirrhetic of the Decree of the Council of Ferrara-Florence*, new annotated critical edition by Eleni Rossidou-Koutsou, Research Centre of Kykkos Monastery, Nicosia, 2006, p. 44.

²⁸ Fr. Georges FLOROVSKY, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers”, în: *Bible, Church, Tradition*, p. 105 (trad. Florin Caragi, p. 413).

special în actele Sinodului al VI-lea Ecumenic (681) și ale Sinodului local din Lateran (649)²⁹. Trecerea adjectivului «θεόπνευστος», atestat inițial în relație cu textele și autorii Sfintei Scripturii (2 Tim 3, 16)³⁰, spre Sfinții Părinți ai Bisericii ne arată că exista credința unei însuflări și descoperiri harice pe care Părinții au avut-o și au manifestat-o în istoria Bisericii prin textele patristice (și nu numai prin textele păstrate, ci și prin viața, mărturisirea proprie și sinodală, martiriul lor etc.).

Sf. Simeon Noul Teolog este unul dintre Părinții Bisericii care mărturisește, pe parcursul întregii sale opere, la modul cel mai concret, inspirația Duhului Sfânt asupra teologiei sale. El spune că Dubul Sfânt este Cel care îi animă, la modul cel mai direct, întreaga operă:

«...cele pe care ne-am învrednicit să le înțelegem și să le aflăm de la cei a căror minte a fost luminată de fericita nepătimire (παρὰ τῶν ἐλλαμφθέντων ὑπὸ τῆς μακαρίας ἀπαθείας τὸν νοῦν), și cele pe care le-am auzit tainic (μυστικῶς ἀκηκόαμεν) în urechile noastre despre ea..., le vom propovădui de pe acoperișuri potrivit harului care poruncește aceasta (Mt 10,27), ca să nu fim osândiți ca robul care a ascuns talantul (Mt 25, 25)»³¹.

Sfântul Simeon are convingerea faptului că învățătura unui părinte duhovnicesc este insuflată de Dumnezeu (în acord cu sensurile adjectivului «θεόπνευστος»). Într-un alt loc, el vorbește despre faptul că viața Părinților, fiind în concordanță cu Cuvântul lui Dumnezeu, reprezintă o «pecete a învățaturii de-Dumnezeu-insuflată și a elocinței dumnezeiești»³². La modul cel mai concret, Sfântul Părinte este un autodidact, în sensul că este martorul

²⁹ Rudolf RIEDINGER (ed.), *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, coll. Acta conciliorum oecumenicorum, II/1, De Gruyter, Berlin, 1984, p. 62; R. RIEDINGER (ed.), *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*, pars 1, 2, coll. Acta conciliorum oecumenicorum, II/2, De Gruyter, Berlin, 1990, pp. 430, 768 (cu referire la Părinții de la Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon).

³⁰ Textele patristice care explică 2 Tim 3, 16 arată credința Bisericii asupra faptului inspirației divine. Începând cu sec. al IV-lea expresia «de-Dumnezeu-insuflat» se regăsește și independent de preluarea sau exegeza 2 Tim 3, 16: ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ, „Πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου ἀντιρρητικός”, în: GREGORII NYSSENI *Opera dogmatica minora*, Pars I, edidit Fridericus Mueller, coll. Gregorii Nysseni Opera III, Brill, Leiden, 1958, p. 147.

³¹ ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, „Λόγος Δ΄, Περὶ ἀπαθείας”, 53-58, în: ΣΥΜΕΩΝ ΛΕ ΝΟΥΕΑΥ ΘΕΟΛΟΓΙΕΝ, *Traitées théologiques et éthiques (Éthiques 4-15)*, édition et trad. par Jean Darrouzès, coll. Sources Chrétiennes 129, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967, p. 12 (trad. în limba română în: SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri III. Imne, epistole și capitole*, traducere și introducere: diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2001, p. 209).

³² ΑΓ. ΣΥΜΕΩΝ Ο ΝΕΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, „Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες”, 58, 89-90, în: ΣΥΜΕΩΝ ΛΕ ΝΟΥΕΑΥ ΘΕΟΛΟΓΙΕΝ, *Hymnes XLI-LVIII*, coll. Sources Chrétiennes 196, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973, p. 284 (trad. de Diac. I. I. Ică jr în: SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Scrieri III...*, p. 292).

unei învățături descoperite de către Sfântul Duh³³. Dar din acest punct de vedere, el este, mai degrabă, un pnevmatodidact, fiind învățat, inspirat și condus spre lucrarea descoperitoare de adevăr de către Sfântul Duh. Referințele legate de *înțelegerea literaturii patristice în cheie similară celei biblice* se regăsesc și la autori mai noi, din mileniul al II-lea. O mărturie care face legătura dintre textul inspirat al Scripturii și cel inspirat al Părinților provine de la Everghetinos, care vorbește despre cuvintele Părinților ca despre o Scriptură insuflată³⁴.

O altă mărturie, în sensul unei mai profunde relații între textele biblice și cele patristice, este dată, mai aproape de noi, de Sf. Iosif de Volokolamsk, care spune că «a primit mărturia Scripturii, adică a Vechiului Testament și a prorocilor, a Sfintei Evanghelii și a Apostolilor, și apoi toate scrierile pe care ni le-au păstrat Părinții și dascălii Bisericii» și că valoarea lor este aceeași, fiindcă «oricine scrie la vremea sa – pentru Biserică – este mișcat de Duhul Sfânt»³⁵. În cercetarea ortodoxă a naturii textului patristic și a statutului Sfântului Părinte în Biserică, afirmații categorice pe seama relației dintre Sfânta Scriptură și tradiția patristică nu au fost formulate. Opțiunile patrologilor ortodocși merg spre recunoașterea statutului inspirat al textului patristic, dar într-o formă mai nuanțată, ce nu suportă comparație directă sau egalitate cu textul biblic³⁶. Poate una dintre cele mai categorice formulări în acest sens îi aparține reputatului patrolog grec Styl.G. Papadopoulos, care, încredințat de semnificațiile textelor patristice și de autoritatea Sfinților Părinți în Biserică Ortodoxă, afirmă următoarele:

„Opera Sfinților Părinți și Învățători, în momentele ei de originalitate și crucială însemnătate, a fost alcătuită cu harul și lucrarea specifice Sfântului Duh. Din această cauză și Biserică, în aceste clipe vitale ale

³³ Madeleine GRACE, „Spirit-Centered Eastern Fathers: Symeon the New Theologian and Gregory Palamas”, în: *Diakonia*, 31 (1998) 2, pp. 129-138; Jim MCINNES, „A Byzantine Theodidact: Symeon the New Theologian’s Claim to Be Taught by God”, în: *Journal of Medieval Religious Cultures*, 38 (2012) 2, pp. 193-210.

³⁴ Irénée HAUSHERR, „Paul Evergétinos a-t-il connu Saint Syméon le Nouveau Théologien?”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 23 (1957), pp. 58-79 [retipărit: *Études de spiritualité orientale*, coll. Orientalia Christiana Analecta 183, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1969, pp. 262-283].

³⁵ Thomas ŠPIDLÍK, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1956, pp. 10, 14.

³⁶ O sinteză a acestor opțiuni și formulări, vezi la: Adrian MARINESCU, „Părintele bisericesc sau Sfântul Părinte, martor și organ al lucrării Sfântului Duh în Biserică și în membrii acesteia. Noțiunea de «Părinte bisericesc» în tradiția patristică, originea și semnificația ei teologică. Scriitorul creștere a Bisericii vs. Scriitorul «creștin» (Partea I)”, în: *Studii Teologice*, SN, 5 (2009) 1, pp. 31-102.

teologiei patristice, care au devenit Tradiție a ei, îi acordă o autoritate și importanță egale cu acelea pe care le acordă Sfintei Scripturi³⁷.

În practica concretă a creștinilor, anumite texte patristice sau duhovnicești au fost mai intens citite și aprofundate chiar decât textul biblic, dar asta nu modifică înțelegerea asupra naturii celor două tipuri de corpusuri sau a relației dintre ele, ci exprimă doar faptul că, din punct de vedere duhovnicesc și pedagogic, anumite texte ale Părinților (a se vedea, în special, *Patericul*, *Limonariul*, colecțiile filocalice etc.) au avut o anumită prevalare practică în viața credincioșilor, nefiind impietată prin aceasta credința în inspirația dumnezeiască a Scripturilor. Sf. Ioan Damaschin folosește în numeroase rânduri enumerația: «Proroci, Apostoli și Părinți» (sau termeni asimilabili noțiunii de părinte bisericesc): «Prin Duhul Sfânt, așadar, au vorbit și legea și prorocii, și evangheliștii, și apostolii, și păstorii, și învățătorii (Bisericii)»³⁸.

Conștiința unei iluminări harice pentru exprimarea adevărului și interpretarea corectă a textului Scripturii³⁹, dar și a textelor patristice anterioare (Sfinți Părinți care interpretează și dezvoltă alți Sfinți Părinți)⁴⁰ este constantă în scriitura patristică. Una din afirmațiile recente, care, de altfel, a fost intens discutată în cadrul acestui simpozion al Societății Bibliștilor Ortodocși Români și care merită o nuanțare în viitor atât din partea teologilor bibliști, cât și din partea patrologilor, este cea a Pr. I. Romanidis, care afirmă foarte tranșant, în dezacord cu definițiile biblice mai vechi, intrate de mult în limbajul consacrat al teologiei academice, că „Sfânta Scriptură nu este cuvântul lui Dumnezeu, ci este (cuvânt) despre cuvântul lui Dumnezeu”. Sau:

„Idea că Scriptura poate fi identificată cu Revelația nu-i doar ridicolă din punct de vedere patristic, ci este pură erezie. Scriptura nu este Revelație, ci cuvânt despre Revelație. Scriptura este unicul criteriu al autenticității

³⁷ Stylianos PAPADOPOULOS, *Patrologie*, vol. I, trad. de Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 20.

³⁸ ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 90 (IV 17), în: *Die Schriften des Johannes von Damaskos II. Expositio fidei*, besorgt von Bonifatius Kotter, coll. Patristische Texte und Studien 12, De Gruyter, Berlin, 1973, p. 209.

³⁹ «Căci fără iluminarea Duhului nu ajunge nimeni la cunoașterea adevărului» (ΑΓ. ΚΥΡΙΛΛΟΣ, ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ, „Ἐρμηνεία ἧτοι ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον», în: *PG* 537B); «Și ne dă nouă puterea Sfântului Duh și înalță valorile gândurilor, ca prin acestea, nemijlocit să avem cuvânt insuflat („πλησίστιον”, în sensul unei înțelegeri *ad litteram* a insuflării)» (ΑΓ. ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΝΥΣΣΗΣ, „Ἐξηγήσεις τοῦ Ἄισματος τῶν ἁισμάτων», XII, în: *PG* 44, 1016A-B).

⁴⁰ ΜΑΞΙΜΟΣ Ο ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, în: MAXIMOS THE CONFESSOR, *On the Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua*, I, edition and transl. by Nicholas Constas, coll. Dumbarton Oaks Medieval Library 28, Harvard University Press, Cambridge, 2014, p. 6.

Revelației, însă Revelația nu se limitează – nici măcar temporal – la Scriptură⁴¹.

Aceste afirmații pleacă de la distincția următoare: „Una e să înțelegi Sfânta Scriptură, și alta e să-L înțelegi pe Dumnezeu”⁴². Nu este aici spațiu suficient pentru a justifica sau adnota această opțiune teologică deosebit de vocală și radicală, specifică, de altfel, modului în care Părintele Romanides își prezintă ideile teologice. Menționez doar faptul că discursul Pr. I. Romanidis are la bază distincția dintre o metodologie de cunoaștere teologică, care este inspirată de o anumită discursivitate specifică cercetării științifice, și o metodologie de cunoaștere diferită, pe care o asimilează tradiției, numită de Sfinția sa, a celor îndumnezeiți, care ajunge să depășească orice formă de discursivitate – chiar și pe cea biblică –, propunând o cunoaștere personală, non-textuală (mai degrabă supratextuală), directă, nemijlocită și nelimitată prin concepte, inspirată exclusiv din experiența unirii omului cu Dumnezeu. Dacă teologia biblică actuală va recepta sau va respinge formularea Părintelui Romanidis rămâne de văzut. Este poate rolul teologilor bibliști și dogmaști de a desluși o direcție de urmat în acest sens.

Indiferent de soluția adoptată, discuția avută în vedere în această prezentare poate primi, din perspectiva acestei noi distincții, direcții de dezvoltare pe care nu le-am fi putut intui anterior. Despre literatura patristică se poate spune, în egală măsură, că este *cuvânt despre Dumnezeu*, exprimat în mod firesc ca rezultat al unei experiențe duhovnicești. Este cuvânt despre această experiență; este explicarea și nu înlocuirea acestei experiențe. De aici și până să se poată considera faptul că expresia «Vă vestim ceea ce am văzut și am auzit» (1 In 1, 3) se referă atât la mărturia istorică propriu-zisă, cât și la vestirile dogmatice ale Sfinților Părinți în Biserică, nu mai este decât un singur pas⁴³. Mai mult decât atât, dacă același lucru se va putea spune în egală măsură și despre textul biblic, și despre cel patristic, respectiv faptul că sunt *expresii ale unor experiențe revelaționale*, relația dintre cele două tipuri de corpusuri ar putea fi reanalizată și reformulată, nu în perspectiva anulării sau relativizării afirmațiilor cu caracter dogmatic deja formulate de Biserică în legătură cu relația dintre Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție și Biserică, ci în perspectiva asumării unei metodologii de cunoaștere teologică care să cuprindă atât cunoașterea textului (biblic sau patristic), cât și experiența îndumnezeirii.

⁴¹ † IERÓTHEOS, *Dogmatica empirică...*, p. 308.

⁴² † IERÓTHEOS, *Dogmatica empirică...*, p. 309.

⁴³ Fr. G. FLOROVSKY, „St. Gregory Palamas...”, p. 109 (trad. Florin Caragiu, p. 417).

Concluzii

Relația dintre disciplinele teologice este deosebit de delicată și nu poate fi explicată în doar câteva fraze. Suntem cu toții exponenții și parte a unui sistem de pedagogie teologică universitară în care încercăm, pe de o parte, să îi formăm pe studenți să devină cu adevărat teologi ortodocși, pe de altă parte, punem mai mult sau mai puțin conștient accentul pe o metodologie de cercetare științifică ce poartă, în funcție de înțelegerea pe care i-o atribuim, marca unei discipline dominante. Există tendința firească de a ne axa pe o metodologie dominantă, atunci când încercăm să facem o anumită exegeză sau să prezentăm sintetic (organizat, sistematic, scolastic), pe o anumită temă, textele fundamentale ale Tradiției, în special cele biblice și patristice. Faptul că Sfânta Scriptură are un caracter dominant în viața Bisericii rămâne o realitate incontestabilă, atât ca parte a unei experiențe continue a sfințirii și îndumnezeirii, cât și ca parte a unei concluzii teologice care poziționează relația Hristos – Cuvântul – Scriptura în centrul vieții creștine liturgice, practice, dogmatice, istorice etc.

Prezentarea de față a avut ca scop încercarea de a sensibiliza actul teologic ortodox contemporan, inclusiv exegeza biblică ortodoxă contemporană, bazată pe exegeza patristică, plecând de la modul în care Sfinții Părinți au înțeles în mod unitar mijloacele Descoperirii dumnezeiești și de la modul în care ei înșiși au teologhit unitar, ca lucrare a Duhului Sfânt. În ceea ce îi privește pe Sfinții Părinți, lucrurile nu sunt chiar atât de separate, pe cât le înțelegem sau încercăm să le transmitem noi astăzi. Sfinții Părinți ai Bisericii dau mărturie despre un mod de a face teologie care este copleșitor de unitar. Evident, Sfinții Părinți ne-au transmis texte care au un anumit caracter dominant, menționând aici, spre exemplu, textele de exegeză biblică. Dar aceste texte integrează în exegeza propriu-zisă și elemente dogmatice, istorice, filologice, practice, sociale, fundamentând și aplicând astfel legătura dintre viața Bisericii și realitatea sau duhul Scripturilor. Exegezele patristice ale Scripturii sunt dezvoltări în egală măsură istorice, dogmatice, morale, apologetice etc. (evident, nu într-o formă sistematică, ci mult mai cursivă). Prin aceasta putem înțelege faptul că în scriitura lor primează, de fapt, *unitatea inepuizabilă a modului ortodox de a teologhisi*, ca lucrare a Duhului Sfânt în istorie, având în centru textul Scripturii, dar fiind motivat și inspirat în permanență de aceeași lucrare descoperitoare a Duhului Sfânt (*In 14, 26*). Pentru a înțelege și, eventual, imita acest mod ortodox patristic de a teologhisi, este necesar să integrăm în metodologia noastră de cercetare și o înțelegere unitară a raportului dintre Sfânta Scriptură și literatura patristică.

Am considerat faptul că discuția despre caracterul profetic al textelor creștine purtătoare de autoritate în Tradiția Bisericii poate reprezenta o cale de a înțelege continuitatea acestei unități patristice a teologiei în istoria Bisericii, plecând tocmai de la *caracterul unitar al relației dintre Sfânta Scrip-*

tură și literatura patristică. Exegeza patristică legată de realitatea profetică a celor două tipuri de corpusuri reprezintă un martor pentru caracterul unitar al acestora. Integrând caracterul unitar al teologiei Bisericii, atât în exegeza biblică, cât și în cea patristică, vom fi mai câștigați și mai aproape de înțelegerea corectă și completă a textelor normative ale Bisericii. Dacă despre Dumnezeuiștile Scripturi se poate afirma că sunt hristocentrice, despre literatura patristică se poate spune – în lumina mărturiilor enumerate aici, evident, fără nicio pretenție de exhaustivitate – faptul că este pnevmatocentrică. Nu ne propunem să facem, în fapt, o separare între cele două atribute, dar o înțelegere profundă, poate mai puțin istoricistă și mai integratoare a atributului pnevmatocentrist și revelator al literaturii patristice, ne-ar ajuta să recuperăm *unitatea Teologiei Sfinților Părinți* și să o integrăm, «atât cât este cu putință omului»⁴⁴, în teologia contemporană. În acest sens, înțelegerea și asumarea caracterului profetic al literaturii patristice ar putea reprezenta un prim pas.

Summary: Considerations regarding the Prophetic Character of the Patristic Literature, Witness of the Unitary Relationship between the Biblical and Patristic Literature

The author achieves within this study a review of several patristic texts, which he presents from the perspective of the relationship between the *Holy Scripture* and the patristic literature. The purpose of the endeavour consists in observing to what extent certain ideas proposed to the Romanian theological environment, especially those by Fr. I. Romanidis, referring to the unity between Prophets, Apostles and Holy Fathers, can be confirmed from the point of view of the patristic testimonies regarding the theme of the relationship between the *Holy Scripture* and the Holy Tradition of the Church. The author focuses both on establishing if there is a primacy of the *Holy Scripture* in the Eastern theology and on observing what are the limits and meanings of this primacy. He also postulates the idea that a strong and exclusive primacy of the *Holy Scripture* in the Church would, in fact, represent a form of indirect influence from the Protestant theology which is based on the principle *sola Scriptura*. In order to confirm a unitary relationship between the two types of texts, biblical and patristic, the author proposes as a linking element the prophetic character of the patristic literature. Thus, the author tries to identify and fundament, starting from a few patristic texts chosen for this purpose, the prophetic character of the patristic literature, in agreement with the dogmatic teaching of the Church, expressed in various old or new dogmatic syntheses, which present the relationship between the *Holy Scripture* and the Holy Tradition from an ecclesiological perspective. To this respect, it is indicated that the Holy Fathers referred permanently to

⁴⁴ Ca o aplicare a expresiei patristice «ὡς ἐφικτόν», vezi: ΔΙΟΝΥΣΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, „Περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας”, în: *Corpus Dionysiacum*, II, PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter, coll. Patristische Texte und Studien 36, De Gruyter Berlin, 1991, p. 17.

the *Holy Scripture* as the Scripture of the Church, and to the Tradition as the Tradition of the Church. In the first part of the study the author highlights several texts centered on the depiction of the «stages» or «earthquakes» (as developments taken from *Mt 27, 51* and *Heb 12, 27*), which, in the understanding of St Gregory the Theologian expressed in the *Fifth Theological Oration*, describe the modalities of prophetic revelation of the spiritual realities in the history of salvation. In general, three stages corresponding to the three stages of divine Revelation are described: 1) the Law, 2) the Gospel and 3) the eternal, eschatological Kingdom of God. The revelation of God occurs gradually, from one stage to another, with the understanding that the present state of the Church corresponds to a reality that will end with the complete revelation of the eschaton. The same spiritual evolution, with a greater stress on the prophetic work characteristic to each stage, can be found in the prologue to the *Hagiorite Tome* by St Gregory Palamas. Just as the prophets received the revelation of a truth about the Holy Trinity in the time of the Old Testament, so does the Church receive in the time of the New Testament charismatic discoveries concerning the truths and mysteries of the eternal life after the Final Judgement, respectively from the eschatological state that the Church offers as a prophetic foretaste. In the second part of the study, the author proposes a synthetic presentation of the patristic exegesis of the fragment of *1 Cor 13, 8-13*, which has as a main theme the idea that the prophecies in the Church will disappear. The exegesis of St John Chrysostom on the end and continuation of the Pauline hymn of love shows that the biblical text speaks not of a dissolution of the charismas, which also includes that of the prophecy, but to a completion of the charismas, a passing from partial to complete, regarding the work of these charismas in the eschaton. Love is the only reality that will never fall, since God is Love, and thus He is communicated within the Church not as an incomplete part, but as an experience of completion. Instead, the charismas are incomplete works that will be fulfilled in the eschaton. Chrysostom's exegesis emphasizes here the fact that the part will be dissolved by the whole. The conclusions of the patristic exegesis of this Pauline fragment show that it does not refer to the charismas certified historically within the Church until the 2nd century, whose disappearance St John Chrysostom had described in his exegesis, but it refers to the present and eschatological dimension of the work of prophecy within the life of the Church. The Church has a prophetic character, linked intimately to the sanctifying attribute that the whole Tradition confesses with respect to the Church. In the last part of the study, the author presents a few opinions included in the syntheses available in the Romanian theological milieu (Fr. D. Stăniloae, Fr. A. Louth, Fr. M. Pomazanski, Fr. G. Florovsky, Fr. I. Romanidis), which speak about the issue of the relationship between the *Holy Scripture* and the Patristic literature. Starting from the two main criteria of the authority of both types of texts, respectively 1) the work of the Holy Spirit and 2) the canonical or the ecclesial perception, the author seeks to demonstrate, by turning to older patristic testimonies (St Basil the Great, St John Damascene, St Symeon the New Theologian, Paul Evergetinos), as well as more recent ones (St John of Volokolamsk), the fact that the patristic literature meets the two criteria of authority within the Church: the work of the Holy Spirit and the ecclesial perception, although the writings of certain authors contain several personal opinions or theologoumena. Some of the testimonies presented within the study focus on the idea that the texts of the Fathers are as inspired as the biblical text. To complete these testimonies, the author presents a few attributes mentioned by the Tradition in relation to the Holy Fathers of the Church and their texts. Besides the attribute

θεόφοροι («bearers of God»), which is in fact very common in the liturgical tradition and practice, it is also attested the attribute with biblical origin (2 Tim 3, 16) θεόπνευστοι (Fathers «inspired by God»), mentioned by various patristic authors of the first millennium (St Maximus the Confessor, St John Damascene, St Theodore the Studite, St Symeon the New Theologian), as well as in some of the documents of Ecumenical Councils (Constantinople, 681) and local councils (Lateran, 649), but also in various texts of authors of the second millennium (St Callistus I, patriarch of Constantinople John Evgenikos). The author also brings into discussion the direct approach of Fr. I. Romanidis, who states that the *Scripture* is not the word of God, but a word about the word of God. Apart from the radical character of these statements, the author proposes their harmonization, focused on a method of biblical and patristic research that doesn't ignore the concrete reality of the consecration and deification proven, expressed and determined by the patristic tradition. The conclusions of this study concern, on the one hand the proposal of a method of unitary approach in the contemporary theology of the biblical and patristic fields (but not exclusively), similar to the theological unity that the Holy Fathers practiced without exception and, on the other hand, they refer to prompting the contemporary theological environment towards a common understanding of the biblical and patristic realities, starting from the pneumatocentric spiritual experience of the Tradition, which is expressed, at least by the patristic literature, in a very profound and direct manner as a continuation of the spiritual experience reflected within the biblical text.

Pr. Alexandru MOLDOVAN

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea „1 Dec. 1918”, Alba-Iulia

SCRIPTURILE VECHIULUI TESTAMENT – DIFICULTĂȚI ȘI CONTRADICȚII

Keywords: *typological interpretation, difficulties, contradictions, biblical accounts, morality.*

Abstract

Among the Old Testament themes that have aroused the interest and fuelled the debates of the biblicists, but also of the general readership one can mention the morality of biblical figures, the harshness of God in some biblical accounts and the lacunary theology as concerns man's life after death. Some biblical accounts do not seem to contain, at least apparently, any right judgment on the facts they present: deceit, cowardice, infamy and iniquity seem to parade unhindered in front of our eyes, and the hagiographers do not appear disturbed by this or by what we might believe or understand from their accounts. The Church Fathers were interested in this aspect of biblical accounts and they sought solutions. For instance, they said that the epochs and the customs of biblical accounts were different and that such accounts should be interpreted in a figurative way. The suggested solution is an elegant and spiritual one, but it does not please the modern reader of the *Bible*. If such accounts belong to the past, then what is the point of presenting them to today's readers? And if we cannot put them forth as normative for faith for the morality of modern and postmodern times, couldn't this be another reason to repudiate them? Actually, the typological, allegorical or symbolic reading and interpretation, so cherished by the Holy Fathers, involve many difficulties. If Old Testament shadows alluded to higher realities, which have not been completely revealed in the New Testament, wouldn't it be easier to follow or observe these and forget the shadow or the prefiguration? The present study seeks viable solutions for these issues and attempts to offer modern readers of the *Scripture* a pertinent theological answer.

Preliminarii

Între temele veterotestamentare care au stârnit interes și dezbateri fără sfârșit printre teologii bibliști, dar și printre credincioșii simpli, se numără: 1) moralitatea marilor figuri biblice, 2) duritatea manifestată de Dumnezeu în unele istorisiri biblice și 3) teologia lacunară în ceea ce privește viața omului dincolo de moarte. Unele istorisiri biblice nu par să cuprindă, cel puțin în aparență, nicio judecată dreaptă asupra faptelor pe care ni le prezintă: *minciuna, lașitatea, josnicia, mârșăvia și ticăloșia*; acestea par să defileze nes-

tingherite prin fața ochilor noștri, iar aghiografii nu par să fie deranjați de acest lucru sau de ceea ce am putea crede sau înțelege noi din relatările lor¹.

Cartea Facerii ne oferă unele exemple capabile să-l scandalizeze pe cititorul modern al Sfintei Scripturi, la fel ca și pe cel de odinioară. Patriarhul Avraam, de pildă, își prezintă de două ori soția drept «soră»², iar fiul său, Isaac, va proceda la fel în cazul Rebecăi³. Acești patriarhi recurg la minciună și nu sunt prea curajoși, întrucât își expun soțiile⁴ – care oricum nu aveau un statut privilegiat – insultelor și exceselor venite din partea străinilor, profitând de această situație pentru a se îmbogăți cu nerușinare. Patriarhul Iacob / Israel îl înșală de două ori pe fratele său, Esau, în două episoade biblice bine cunoscute⁵. Înainte de a se împăca și de a reveni la sentimente mai bune față de frații săi, Iosif le provoacă neplăceri, tratându-i într-un mod care lasă de dorit în ochii unui cititor modern al Sfintei Scripturi⁶. Unde este sentimentul fraternității și al iertării? Va veni și acest moment, însă deocamdată trebuie să plătească, într-un fel, faptele pe care le-au săvârșit. Este inutil să continuăm cu acest șir de episoade biblice și să vorbim despre unele personaje din *Cartea Judecătorilor*, despre Samson, de pildă, sau despre Ieftae, sau despre unele personaje din *Cărțile Regilor*, cum ar fi regii David și Solomon. Aceste exemple sunt mai mult decât suficiente pentru a ilustra această dificultate.

Părinții Bisericii au fost interesați de acest aspect al relatărilor biblice și au căutat soluții. Au spus, de pildă, că epocile și obiceiurile în care sunt încadrate istorisirile biblice erau diferite și că asemenea istorisiri ar trebui interpretate în sens figurat⁷. Aceste soluții sunt elegante, dar ele nu-l mai satisfac pe cititorul modern. Dacă aceste istorisiri aparțin trecutului, atunci ce rost mai are să le propunem spre lectură cititorilor de astăzi? Și dacă nu le putem propune ca „normative pentru credință” și pentru morala timpurilor moderne și postmoderne, nu cumva acesta ar putea fi un motiv în plus pentru a renunța la ele? Lectura și interpretarea tipologică, alegorică sau simbo-

¹ Jean-Luis SKA, *Antico Testamento. Introduzione*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2015, p. 83.

² Vezi: *Fc* 12, 10-20 (v. 13) și 20, 1-18 (v. 2).

³ Vezi: *Fc* 26, 6-11 (v. 6).

⁴ Istoria mentalităților consemnează vremea când viața soțului conta mai mult decât reputația soției. Se pare că egiptenii ignorau obiceiul unor nobili mesopotamieni de a-și proclama pe una din soții drept «soră», titlu cu poziții privilegiate. Oricum, accentul acestui episod cade nu pe slăbiciunea celor doi, ci pe iconomia divină care-i salvează pe beneficiarii făgăduinței lui Dumnezeu, indiferent de calitatea omului lui Dumnezeu sau a circumstanțelor în care acesta s-a aflat la un moment dat. Vezi: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de ȚBartolomeu Valeriu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 34.

⁵ Vezi: *Fc* 25, 24-34 (episodul cu fiertura de linte și vinderea dreptului de întâi-născut) și *Fc* 27, 1-28, 9 (episodul cu binecuvântarea „furată”).

⁶ Vezi: *Fc* 42-45 (mai cu seamă 42, 7; 16-17; 19; 24b; 44, 17).

⁷ S. AGOSTINO d'Ippona, *La dottrina cristiana*, I, III, sez. II, introd., trad. e note di Luigi Alici, coll. *Lecture cristiane del primo millennio* 7, Edizioni Paoline, Milano, 1989, pp. 230, 258.

lică, atât de îndrăgite de Sfinții Părinți, comportă multe dificultăți. Dacă figura veterotestamentară face trimitere la o realitate mai înaltă care ne va fi oferită în Noul Testament, nu ar fi mai simplu să urmăm sau să ne conformăm acesteia și să punem deoparte sau să dăm uitării figura imperfectă sau prefigurarea? Iată unul dintre motivele pentru care Vechiul Testament nu are reverberații negative printre credincioșii noștri⁸.

O seamă de texte biblice din *Cartea Deuteronomului*, din *Cartea Iosua* și din *Prima Carte a Regilor* vorbesc despre un obicei sau despre o lege potrivit căreia cetățile vrăjmașilor cucerite de către evrei trebuiau să fie supuse distrugerii complete, fără nicio milă sau remușcare, locuitorii lor trebuiau uciși (bărbați, femei, copii și chiar animale) și toate obiectele prețioase trebuiau să fie consacrate Domnului⁹. Problema se complică, deoarece Dumnezeu Însuși îi cere lui Israel să procedeze în acest fel¹⁰. Nu este posibil să vedem în acest gest numai un simplu obicei al unei epoci sau al unei societăți primitive sau, pur și simplu, o lege barbară pe timp de război. Problema ridicată de textul biblic este de natură teologică. În textul ebraic, expresia din *Dt* 7, 2 se traduce cu: «să-i dai anatemei!». „A da (sau a supune) anatemei” un popor era expresia folosită pentru prăzile de război (oameni, bunuri și animale) care-I erau oferite în întregime Domnului, ca semn de recunoștință, fără ca învingătorul să aibă dreptul de a se înfrupta sau de a se folosi de ele. Totuși, pentru ca acesta să nu fie cumva ispitit s-o facă, atunci erau în întregime distruse: robii sau prizonierii de război erau uciși, iar bunurile erau arse. De aici, expresia „a da anatemei” a devenit echivalentă cu expresiile „a nimici”, „a stârpi”, „a da pierzării”; a anatemiza pe cineva echivalează cu „a-l condamna la piere”¹¹.

Au fost propuse unele soluții, dar toate par să fie insuficiente și neconvingătoare. Oare este suficient să-i spunem cititorului modern al Sfintei Scripturi că această lege nu este realistă și că foarte rar a fost pusă în aplicare? Și atunci, de ce este menționată în istorisirile biblice? Un singur exemplu ar fi suficient pentru a crea o problemă de conștiință unui creștin care nu poate să nu se gândească, citind aceste istorisiri, la cuvintele și la învățătura lui Iisus despre iubirea vrăjmașilor (*Mt* 5, 43-48 și textul paralel din *Lc* 6, 27-28; 32-36). Dacă Noul Testament a corectat acea „lege îngustă” care exprima în acele timpuri suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, asta nu înseamnă că acele texte dau mărturie unor obiceiuri învechite și depășite? Și-atunci, de ce mai fac parte din canonul biblic?

⁸ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 84.

⁹ Atunci când legea anatemei nu era respectată cu strictețe, cel care o încălca era aspru pedepsit (vezi episodul cu Acan din *Ios* 7 sau greșeala regelui Saul din *I Rg* 15, 16-23).

¹⁰ Vezi: *Dt* 7, 1-2; 20, 17-18; *Ios* 7, 15; *I Rg* 15, 2-3.

¹¹ Vezi: *Biblia sau Sfânta Scriptură*, p. 209, n. b.

O altă „dificultate” sesizată de cititorii Vechiului Testament este aceea că paginile lui ne-ar oferi o teologie lacunară în ceea ce privește sensul vieții și realitățile aflate dincolo de granițele trăirii în trup, ale viețuirii biologice. Această problemă este cât se poate de evidentă în cazul unei cărți care reprezintă o capodoperă a poeziei ebraice: *Cartea Iov*. Drama acestui om drept, potrivit majorității exegeților și comentatorilor biblici, s-ar diminua considerabil dacă acest om sau autorul cărții ar fi cunoscut învățătura Mântuitorului Hristos despre învierea morților, exprimată clar și fără echivoc în Noul Testament¹².

Dacă noi, «cei din legea harului», avem soluția la aceste întrebări tulburătoare, de ce ar mai fi nevoie să mai citim aceste texte din Vechiul Testament? *Cartea Iov* nu are altă utilitate decât aceea de a servi drept „contrast” pentru Noul Testament? Reacția noastră, în acest caz, ar putea face foarte ușor obiectul reproșului amar pe care Iov îl adresează prietenilor săi cărora le cere compasiune și nu explicații sterile: «Căci voi sunteți niște născocitori ai minciunii, sunteți cu toții niște doctori neputincioși! Ce bine ar fi fost dacă ați fi tăcut! Câtă înțelepciune ar fi fost din partea voastră!» (*Iov* 13, 4-5) (vezi și *Iov* 6, 21-29; 16, 2-5).

Atitudinile contradictorii ale eroilor biblici

Istorisirile biblice, atât cele din Vechiul Testament cât și cele din Noul Testament, sunt adesea contradictorii. Unele pericope biblice conțin idei care se contrazic între ele sau care se exclud reciproc, fiind incompatibile unele cu altele. Pe lângă dificultățile obiective pe care le-am pomenit, mai există unele, mult mai subtile, care derivă din comportamentul și atitudinea, adesea contradictorii, ale personajelor biblice. Există un contrast evident și impresionant între dificultățile care apar atunci când lecturăm Vechiul Testament, aflându-ne înaintea unei capodopere literare și teologice a Sfintei Scripturi, și când ne aflăm înaintea aceluiași probleme pomenite mai sus, dar pe care le găsim în afara literaturii biblice¹³.

Nimeni nu se scandalizează, spre exemplu, ascultând celebrele oratorii ale lui G.F. Händel, care tratează și ele, dar într-un alt mod, aceleași subiecte

¹² Un comentariu scris în *Introducerea la Cartea Iov* din *Biblia de la Ierusalim* explică astfel: „Omul trebuie să persevereze în săvârșirea binelui în pofida tuturor încercărilor care-i apar în cale. În acest stadiu al Revelației divine, autorul cărții nu putea trece la o învățătură mai înaltă. Pentru a proiecta lumină și sens asupra tainei suferinței umane, el trebuia să aștepte să aibă certitudinea unei retribuții într-o viață viitoare și să cunoască valoarea și sensul suferinței oamenilor unită suferinței lui Hristos. La întrebările tulburătoare puse de Iov va răspunde Sfântul Apostol Pavel în două texte bine cunoscute: «Într-adevăr, eu socotesc că suferințele din vremea de acum nu au nicio însemnătate față de mărirea care ni se va descoperi» (*Rm* 8, 18) și «Acum mă bucur de suferințele mele pentru voi, și în trupul meu împlinesc lipsurile necazurilor lui Hristos pentru trupul Său, adică Biserica» (*Col* 1, 24)” (*La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2002, p. 1039).

¹³ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 86.

controversate¹⁴. Compozitorul german de la curtea regală britanică a ales pentru compozițiile sale muzicale personaje mai puțin edificatoare (sau exemplare) precum Samson, istorisiri cu conținut teologic dificil cum ar fi cele despre Iosua Navi, despre Saul (primul rege al lui Israel) sau despre Iuda Macabeul, o figură ambivalentă cum a fost regele Solomon și o istorisire – cea care-l are ca protagonist pe Ieftae – foarte dramatică, care tulbură înțelegerea teologului și a credinciosului modern. Punctul de vedere al artistului sau al iubitorului artei reușește să ne prezinte o interpretare mai puțin dificilă a acelorași pagini biblice.

Contemporanii noștri, care găsesc greu de acceptat conținutul unor cărți biblice cum ar fi *Cartea Iosua* și *Cartea Judecătorilor*, pot să asiste nepăsători și indiferenți la scenele violente descrise în compozițiile literare ale lui Homer sau ale lui Virgiliu. Poate că omul credincios sau creștinul care citește Sfânta Scriptură nu caută în paginile ei satisfacții de ordin estetic, ci hrană pentru credința sa. Mai mult decât atât, Scriptura este cuvântul lui Dumnezeu. Cu toate acestea, artistul poate găsi o cale mai puțin anevoioasă pentru a aborda textele biblice și, astfel, devine legitimă întrebarea dacă nu cumva omul credincios – dar și biblistul sau interpretul textelor sfinte – nu ar putea învăța ceva la școala acestuia? Un teolog precum H.U. von Balthasar a vorbit despre o *dimensiune estetică* a teologiei¹⁵.

Istoria lui Ieftae, care trebuie să-și sacrifice fiica în virtutea unei promisiuni pripite (*Jd* 11), constituie „o piatră de poticnire” pentru mulți dintre cititorii Sfintei Scripturi, chiar dacă aceiași cititori vor citi cu aceeași emoție intensă drama Ifigeniei, fiica lui Agamemnon în Aulida¹⁶, așa cum a fost tratată în epoci diferite de Euripide (cca. 405 î.Hr.), de Racine sau de Goethe, în care subiectul sau drama este aceeași: un tată trebuie să-și sacrifice fiica unei divinități¹⁷. Samson nu este un personaj foarte strălucitor din punct de vedere moral, iar aventurile sale au făcut din el un erou picaresc¹⁸ mai mult decât

¹⁴ Georg Friedrich Händel a compus mai multe oratorii având ca subiect teme biblice: *Saul* (1739), *Samson* (1742), *Mesia* (1742), *Iuda Macabeul* (1746), *Iosua* (1747), *Solomon* (1747) și *Ieftae* (1751). În timp ce lucra la compoziția acestui oratoriu, G.F. Händel și-a pierdut vederea, murind la Londra pe 17 apr. 1759.

¹⁵ Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, Jaca Book, Milano, 1971-1977, p. 44.

¹⁶ Ifigenia (în mitologia greacă), fiica lui Agamemnon și a Clitemnestrei. Tatăl ei a vrut s-o sacrifice zeilor pentru a obține un vânt prielnic la plecarea corăbiilor grecești spre Troia. Ifigenia a fost salvată de zeița Artemis, care a înlocuit-o cu o căprioară și a dus-o în Taurida (Crimeea), unde a făcut-o slujitoare cultului său. Vezi aceste informații la: <<https://dexonline.ro/definitie/ifigenia>>, 05.04.2017.

¹⁷ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 87.

¹⁸ „Picaresc, -ă (din sp. picaresco < picaro = aventurier) adj. Literatură p. = gen de literatură în proză (nuvelă sau roman), de esență realistă, cultivat inițial în Spania (în sec. XVI-XVII), care prin intermediul personajului-tip «picaro», investighează, cu accente satirice, cele mai diverse medii sociale, moravuri ș.a., reliefând amănuntul pitoresc și ineditul aventurii, într-un limbaj

un model de virtute. În tradiția romano-catolică, din tot ceea ce Scriptura ne oferă în legătură cu acest personaj, celebrarea liturgică a păstrat doar istorisirea despre vestirea nașterii sale din *Jd* 13, 2-25, adică singurul loc în care Samson nu este personaj principal. Artiștii s-au inspirat adesea din acele pagini biblice. L-am pomenit mai devreme pe G.F. Händel (în muzică), dar au fost atâția alții din domeniul artei, al literaturii sau al cinematografului, care au avut aceeași sursă a inspirației¹⁹.

Slăbiciunile personajelor biblice

Oare istorisirile biblice care ne prezintă marile personalități ale trecutului lui Israel au ca scop primordial să-i propună cititorului o galerie de modele de virtute? Există, așa cum am văzut, serioase motive pentru a ne îndoii de acest lucru. Este adevărat că problemele de natură etică sau morală nu sunt în prim-plan, dar nici nu sunt îndepărtate din textul biblic. Oare de ce? Deoarece acestea sunt, în primul rând, „memorii” care păstrează amintirile înaintașilor, ale strămoșilor și ale eroilor din trecut. Au supraviețuit în tradiție datorită legăturii particulare (speciale) care le leagă de originile și de momentele importante ale istoriei poporului lor. Că acești eroi sau aceste personaje biblice au sau nu defecte are mai puțină importanță decât faptul că ei sunt „strămoși” sau că au avut un rol important, esențial chiar, în formarea și creșterea acestui popor. Aceste figuri biblice țin de „identitatea” poporului biblic, iar cititorii, cei cărora li se adresează textele biblice, sunt și ei „descendenții” sau „moștenitorii” acelor eroi (bărbați și femei). Faptul că Avraam, Isaac și Iacob / Israel au avut slăbiciuni și defecte, nu-i împiedică să fie „strămoși” sau „părinții” lui Israel, potrivit trupului și potrivit credinței. Marele Moise, fondatorul prin excelență al poporului biblic, a fost „ireproșabil” (fără de prihană) sau nu?²⁰ Samson este în mod limpede pe cât de violent, pe atât de vulnerabil (reușește să ucidă o mie de filistenii cu o falcă de

plin de elemente argotice, familiare, etc. Prototipul genului a fost *Viața cavalerului Guzmán de Alfarache* de M. Aléman; genul acesta a apărut și în alte literaturi europene până la mijlocul sec. al XVIII-lea. Elemente p. se regăsesc și mai târziu la mari scriitori, precum Gogol (*Suflete moarte*), M. Twain (*Huckleberry Finn*) și Th. Mann (*Confesiunile lui Felix Krull*)” (<<https://dexonline.ro/definitie/picaresc>>, 05.04.2017).

¹⁹ John Milton, *Samson Agonistes* (1671), în literatură; *Samson și Dalila* (1877), opera lui Camille Saint-Saëns, în muzică și, de ce nu, *Scrisoarea a V-a* a lui Mihai Eminescu.

²⁰ Lui Moise i se reproșează faptul că a ucis un egiptean pentru a lua partea unui conațional (*Iș* 2, 12-22). Însă, în ceea ce privește motivul pentru care Dumnezeu i-a spus: «Acesta este pământul (sau țara) pentru care M-am jurat lui Avraam, lui Isaac și lui Iacob, zicând: – Seminției tale o voi da – Iată, te-am învrednicit să-l vezi cu ochii, dar în el nu vei intra» (*Dt* 34, 4), acesta rămâne neclar, iar textele biblice ne oferă explicații care nu prea concordă între ele. Vezi: *Dt* 1, 37; 3, 23-27; 4, 21-22; 32, 49-52; *Ps* 105, 32-33. «Apoi L-au mâniat pe Domnul la Apa Certării și Moise a îndurat necaz de dragul lor, că ei îi amăseră duhul, iar el a rostit judecăți cu buzele sale» (J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 88).

măgar, însă nu este în stare să reziste farmecelor unei femei ca Dalila), dar el rămâne, totuși, un erou al lui Israel într-o epocă dificilă a istoriei acestuia.

La aceasta se adaugă un al doilea motiv. Acele figuri ale trecutului lui Israel reflectă băjbăiala, șovăielile și ezitățile, căderile și retrezirile unei credințe aflate în chinurile facerii, apoi în creștere treptată prin încercările și provocările istoriei și în cele mai diferite circumstanțe. Vechiul Testament nu cunoaște „campioni ireproșabili” sau „desăvârșiți” ai virtuții. Subliniem: „ai virtuții”, iar nu ai credinței. Și prin acest fapt, Vechiul Testament este cât se poate de „uman” sau, am putea spune, „întrupat”. Eroii prezentați în Scripturile vechi nu aparțin unei clase privilegiate, nici din punct de vedere social, nici din punct de vedere moral. Ei fac parte din popor și trăiesc dramele cele mai intense și cele mai serioase ale existenței umane. Un bărbat și o femeie se regăsesc în jurul unui pom – numit «al cunoștinței binelui și răului» – și în compania unui șarpe care vorbește; doi frați Îi aduc Domnului o jertfă, iar răspunsul Domnului la această jertfă devine motiv de ceartă, de invidie, de scandal și, în cele din urmă, de omor calificat și tocmai în aceste împrejurări se decide destinul ulterior al umanității (Fc 2-4)²¹.

La începutul istoriei lui Israel, cititorul modern al Bibliei întâlnește aspecte și probleme legate de turme, de împărțirea locurilor de pășunat, a fântânilor, de căsătorii și de moșteniri, de soții rivale care se invidiază, de frați care se ceartă pentru dreptul de întâi-născut încă din pântecul mamei lor, apoi se despart unul de celălalt pentru a se împăca în cele din urmă, după lungi peripeții. Acest aspect al istorisirilor biblice are trei consecințe majore asupra interpretării lor. În primul rând, materia sau stilul – am putea spune *genul literar al istorisirilor* – ne împiedică să interpunem un ecran între „strămoși” și ultimul membru al poporului ales. Toți descendenții unui popor se pot recunoaște în strămoșii lor, deoarece existența lor reprezintă oglinda a ceea ce constituie esențialul vieții fiecăruia. În al doilea rând, itinerariul marilor figuri ale lui Israel este agitat. Cu prețul multor ezitări și devieri, căderi și ridicări, erori și rătăcirii, figurile biblice L-au căutat pe Dumnezeu, pe parcursul existenței lor. Cititorul atent al Sfintei Scripturi și, mai cu seamă, cel avizat, precum comentatorul și exegetul, pot ajunge la concluzia că experiența lui Dumnezeu este inseparabilă de o „căutare duhovnicească” cu toate vicisitudinile ei²².

În sfârșit, un exemplu – cel al istoriei lui Ieftae – ne va permite să subliniem acest aspect și ne va propune o lectură, dar mai ales o interpretare, care să țină cont de adevăratele intenții ale aghiografului. Adesea, cititorul Sfintei Scripturi caută în paginile ei „modele de imitat sau de urmat”, considerând Scriptura un fel de „Vieți ale sfinților” sau de „Legenda aurea”, în

²¹ André WENIN, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano, 2005.

²² J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 89.

timp ce istorisirile biblice îi oferă ceva mai mult: *experiențe concrete, pe care să le retrăiască*. Cu alte cuvinte, *Biblia* vrea să-l implice în acțiune pe cititorul ei, vrea să-l facă părtaș la experiența eroilor ei.

Drama lui Ieftae nu-l poate lăsa indiferent pe cititorul Scripturii și tocmai asta dorește sau urmărește aghiograful prin textul din *Jd* 11. Acest text nu vrea să edifice credința – să îndemne spre bine, am zice noi cei de astăzi –, ci vrea să emoționeze, să miște, să zguduie sau să zgâlțâie superficialitatea noastră. Cititorul nu este chemat să judece, nici să aprobe sau să dezaprobe gestul lui Ieftae. Istorisirea biblică îl invită, mai degrabă, să intre în chinuitoarea experiență a unui tată și a fiicei sale, să retrăiască împreună cu el teribilul moment în care biruința tatălui se transformă într-o tragedie, iar cântecul de triumf al tinerei fete se transformă în bocet, vaiet și lamentație, adică într-o cântare funebă. Cum ar putea acest lucru să nutrească experiența credinței? Într-o formă mai precisă: *dimensiunea religioasă a istorisirii este inseparabilă de modul de a retrăi episodul*. Această dimensiune nu constă într-o „idee”, ci în calitatea (intensitatea) participării la drama care se desfășoară sub ochii cititorului²³.

Cu toate acestea, ar fi greșit să vrem să schimbăm ideile pentru sentimente subiective. Este vorba, mai degrabă, de recompunerea unei experiențe, de necesarul de a deveni conștienți de forțele care se confruntă și de necesarul de a urmări în timpul lecturii etapele parcursului său. Sensul istorisirii biblice nu constituie, așadar, un „lucru” pe care ar fi suficient să-l culegem din zbor în cadrul textului, ci el este legat de un act care cere din partea cititorului „un exercițiu de asimilare” pentru a intra în lumea istorisirii și pentru a se orienta potrivit punctelor de referință proprii unui asemenea univers. În acest fel, cititorul se va îmbogăți în contact cu textul biblic, fără a căuta în el ceea ce știa deja. În limbajul paulin, sensul unei istorisiri biblice apare atunci când interpretul sau comentatorul biblic își exercită propria capacitate hermeneutică de a «se face tuturor toate» (*I Co* 9, 22). În acest mod, credinciosul – și cititorul Scripturii – va descoperi adevărul unei celebre fraze ale lui Terențiu: «Homo sum, humani nihil a me alienum puto (Om sunt; nimic uman nu-mi este străin)».

Cruzimea unor episoade biblice

O seamă de texte biblice din *Cartea Deuteronomului*, din *Cartea Iosua* și din *Prima Carte a Regilor* vorbesc despre un obicei sau despre „legea anatemii”, o lege potrivit căreia cetățile cucerite ale vrăjmașilor lui Israel trebuiau să fie supuse distrugerii complete, fără nicio milă sau remușcare; iar locuitorii lor trebuiau trecuți prin ascuțișul sabiei: bărbați, femei, copii și chiar animale,

²³ André WENIN, *Perchè tanta violenza? Quando la Bibbia provoca e disarmia*, Edizioni Paoline, Milano, 2011, p. 36.

iar obiectele prețioase trebuiau să fie consacrate Domnului. Se pare că Domnul Dumnezeu Însuși îi cere poporului Său să procedeze în acest mod²⁴.

Am spus deja că problema ridicată de aceste texte biblice este de natură teologică. Textul biblic însuși oferă explicația „pericolului contaminării”, al contaminării cu idolatria, pericol care trebuia evitat cu orice preț²⁵. Problema ridicată este mai mult de natură formală: dificultatea acestor texte se reduce considerabil sau chiar dispare cu totul dacă ținem cont de faptul că istorisirile relatate în *Cartea Iosua* sunt foarte apropiate de lumea idealizată a legendelor antice. Data scrierii *Cărții Iosua* nu poate fi fixată cu certitudine, însă exegeții și comentatorii biblici concordă în a accepta ca dată a scrierii ei perioada exilului babilonic sau perioada postexilică. În perioada exilului babilonic Israel și-a pierdut propriul teritoriu și a simțit nevoia „exorcizării” prezentului cu ajutorul trecutului glorios, cu speranța nemărturisită că Dumnezeu său va repeta intervențiile minunate din trecut. Acesta este motivul pentru care în *Cartea Iosua* avem o descriere idealizată a cuceririi Canaanului²⁶.

Sunt multe indicii în textul cărții care dovedesc faptul că autorul ei a dorit să idealizeze trecutul poporului său. De pildă, Iosua Navi se numără printre puținele personaje biblice care sunt ireproșabile; Dumnezeu nu i-a refuzat niciodată lui Iosua ajutorul Său. În *Cartea Iosua* întâlnim singurul caz din întreaga istorie sfântă a lui Israel în care Dumnezeu Însuși „S-a supus” unui om, oprind soarele pe cer, permițându-i eroului Său o victorie totală sau deplină asupra Amoreilor (*Ios* 10, 12-15). Iosua Navi a fost înfrânt o singură dată de locuitorii cetății Ai, dar a reușit să se reabiliteze îndată (*Ios* 7, 2-5). Timpul lui Iosua Navi a fost unul dintre puținele din istoria lui Israel în care poporul l-a arătat Domnului o fidelitate care n-a cunoscut scădere sau infidelitate (*Ios* 24, 31; *Jud* 2, 7). *Cartea Iosua* ne prezintă, așadar, o adevărată „perioadă de aur” a istoriei lui Israel, iar noi trebuie să o citim ținând cont de acest detaliu²⁷. Dincolo de acestea, ea cuprinde și afirmații care merg în sens opus. În primul rând, Domnul Dumnezeu îi conferă lui Iosua Navi biruința asupra tuturor vrăjmașilor. Uneori, se pare că simpla prezență a lui Iosua este suficientă pentru a-i pune pe fugă pe vrăjmașii lui Israel (*Ios* 1, 5-9). Deși Domnul îl asigură pe Iosua de victorie, acest fapt nu exclude efortul, înțelepciunea, stratagema, atacul surpriză și folosirea tuturor mijloacelor pentru a învinge²⁸. Există, în mod cert, o tensiune în toate aceste texte din *Cartea Iosua* în care, pe de o parte avem asigurarea că Domnul

²⁴ Norbert LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza. Studi sul Pentateuco*, Morcelliana, Brescia, 1985, p. 48.

²⁵ Pietro BOVATI et al., *Il Dio violento nella Bibbia*, coll. Sussidi biblici 116, Reggio Emilia, San Lorenzo, 2012, p. 31.

²⁶ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 90.

²⁷ Gianfranco RAVASI, *La Bibbia: risposte alle domande più provocatorie*, Edizioni Paoline, Milano, 2000, p. 44.

²⁸ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 91.

vine în ajutorul omului, însă faptul acesta nu exclude, ci, dimpotrivă, implică și efortul omului.

În al doilea rând, biruințele și victoriile lui Iosua nu sunt „totale”. Textul biblic al cărții ne spune că «pământul Canaanului a fost cucerit», însă același text adaugă faptul că Iosua nu a cucerit întregul pământ, pomenind teritorii care trebuie încă cucerite, iar textul din *Jd* 1 ne prezintă și el aceeași viziune mai puțin triumfalistă. În al treilea rând, deși „legea anatemei” trebuia respectată în modul cel mai riguros posibil, există în cuprinsul acestei cărți și „abateri de la regulă”! Prima încălcare a legii anatemei a fost aspru pedepsită prin uciderea cu pietre a lui Acan (*Ios* 7, 1-26). Însă, câteva versete mai târziu, Domnul admite un „amendament” al ei, permițând lui Israel să-și însușească ceva din rămășițele și din animalele cetății Ai (*Ios* 8, 2). Mai departe, textul din *Ios* 11, 13-14 vorbește despre alte abateri de la această lege, fără să ofere justificări respectivului gest. Chiar în timpul cuceririi Ierihonului, Iosua Navi a cruțat viața femeii Rahab și a familiei ei, pentru că această femeie l-a mărturisit pe Iahve. Așa cum se poate vedea, rigiditatea legii anatemei nu exclude, pe alocuri, posibilitatea unor amendamente, potrivit circumstanțelor care se ivesc²⁹.

În al patrulea rând, textul biblic ne spune că Iosua s-a supus întru totul Legii pe care Moise i-a încredințat-o (*Ios* 11, 15). Cititorul biblic va fi surprins atunci când va citi că Iosua a căzut la înțelegere și a făcut un legământ cu gabaoniții (*Ios* 9), lucru care era interzis cu desăvârșire de Legea mozaică (*Dt* 7, 1-7). Textul biblic ne spune că aceștia l-au mințit pe Iosua că vin de departe și au obținut, prin înșelăciune, un acord de pace din partea sa. Totuși, Iosua decide să-i folosească ca tăietori de lemne și ca purtători de apă (*Ios* 9, 21), lucru în perfect acord cu ceea ce se spune în *Dt* 20, 11, unde aflăm că cetățile «îndepărtate», care vor face pace cu Israel, îi vor plăti acestuia tribut³⁰. Toate aceste exemple ne arată că există, fără îndoială, o tensiune între descrierea idealizată a cuceririi Canaanului și realitatea concretă a faptelor care s-au petrecut atunci, tensiune pe care autorul cărții sau redactorii ei tardivi nu s-au gândit să o dezamorseze. Astfel, cititorul modern al cărții este obligat să parcurgă același traseu ca și protagoniștii ei, pentru a-i înțelege sensul. El trebuie să retrăiască tensiunea permanentă între făgăduința Domnului, care nu poate să nu se împlinească, și incapacitatea omului de a rămâne fidel în totalitate acestei făgăduințe. Pământul Canaanului i-a fost făgăduit și dăruit de Dumnezeu poporului biblic, el nefiind cucerit în întregime de Israel. A fost, deci, un dar de la Dumnezeu, dar și un efort al lui Israel de a-l cuceri. Cititorul atent al Scripturii va sesiza în textul biblic această tensiune și va înțelege că încrederea în Dumnezeu și în împlinirea cuvintelor Sale nu exclud recursul la inteligență și la efort din partea omului.

²⁹ P. BOVATI et al., *Il Dio violento nella Bibbia...*, p. 31.

³⁰ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 92.

«Împărăția lui Dumnezeu se ia prin asalt – a spus Mântuitorul Hristos – iar cei care dau asaltul o cuceresc» (*Mt* 11, 12). Pe de o parte, cititorul *Scripturii* va vedea intransigența unei legi care nu cunoaște sau nu admite excepții și nu admite încălcări ale ei, iar pe de altă parte el va insista la unele corecturi necesare atunci când este vorba de aplicarea ei. Acest drum sau acest itinerar nu a fost trasat înainte, ci este parcurs în fiecare epocă și de fiecare generație de oameni, așa cum s-a întâmplat cu Iosua și cu poporul său. Ultimul mesaj al cărții este dat de faptul că acțiunea aceasta nu este numai posibilă, ci și o acțiune reușită. În sens duhovnicesc, Iosua Navi Îl preînchipuie sau Îl prefigurează pe Mântuitorul Iisus Hristos, iar cucerirea Pământului Făgăduinței sau a Canaanului reprezintă, în același limbaj duhovnicesc, dobândirea Împărăției lui Dumnezeu³¹.

Teologia lacunară în ceea ce privește viața omului după moarte

O altă „dificultate” sesizată de comentatorii și exegeții Vechiului Testament a fost aceea că multe dintre paginile lui ne-ar oferi o teologie lacunară în ceea ce privește sensul vieții și realitățile aflate dincolo de granițele vieții în trup. Această problemă pare evidentă în cazul unei cărți care, așa cum am spus, reprezintă o capodoperă a poeziei ebraice: *Cartea Iov*. Potrivit majorității exegeților și comentatorilor biblici, drama acestui om drept s-ar diminua considerabil dacă el sau autorul cărții ar fi cunoscut învățătura Mântuitorului Hristos despre învierea morților, exprimată clar și fără echivoc în Noul Testament. Întrebările pe care și le-au pus, au fost următoarele: Credința în înviere schimbă cumva viziunea sau înțelegerea noastră despre *Cartea Iov*? Oare înțelepciunea, pe care personajul principal al cărții o dovedește, nu are alt scop decât acela de a ne permite nouă, celor de astăzi, să măsurăm mai bine distanța care separă Vechiul Testament de Noul Testament?

Este imposibil, în câteva rânduri, să abordăm toate problemele pe care le ridică această capodoperă a poeziei ebraice, însă câteva idei îi pot indica cititorului modern al cărții unele lămuriri care să-l împace cu teologia prezentată de autorul ei. Punctul nostru de plecare va fi un verset din concluzia dramei. După ce i-a răspuns dreptului Iov și după ce a primit din partea acestuia un răspuns timid, Domnul i se adresează unuia dintre cei trei prieteni ai lui Iov veniți să-l consoleze pe acesta – este vorba de Elifaz din Teman! – cu aceste cuvinte: «Tu și cei doi prieteni ai tăi ați greșit, fiindcă în ochii Mei n-ați grăit nimic din adevărurile pe care le-a vorbit robul Meu, Iov» (*Iov* 42, 7). Iov a putut să-și exprime durerea și necazul, iar cuvintele sale au frizat blestemul și, cu toate acestea, Domnul îi dă lui dreptate și nu prietenilor săi, care au încercat din răspuțeri să justifice modul de lucru al lui Dumnezeu. Iov, la rândul său, le-a reproșat, în repetate rânduri, prietenilor săi, veniți să-l mân-

³¹ G. RAVASI, *La Bibbia...*, p. 61.

gâie, că nu erau în stare să-i împărtășească durerea și nici să-i înțeleagă suferința (dacă aceasta poate cumva să fie înțeleasă). Cei trei prieteni și-au dat silința să-l convingă pe Iov că el nu reprezintă „un caz izolat” sau „un caz aparte” și că nu poate face excepție de la regulă, în acest caz de la doctrina retribuției divine: Domnul îl recompensează pe cel drept și îl pedepsește exemplar pe cel păcătos. Dacă acum suferi, înseamnă că ești pedepsit sau bătut de Dumnezeu, iar dacă ești bătut de Dumnezeu, înseamnă că ai păcătuit. Pocăiește-te și Dumnezeu te va reabilita!

Iov îndrăznește să opună experiența sa acestei teorii abstracte, care aduce mai mult a idee preconcepută, care, la o cercetare atentă și amănunțită, nu poate sta în picioare. De fapt, Iov cere un singur lucru: să fie ascultat, de prietenii săi și de Dumnezeu. Domnul i-a răspuns lui Iov până la urmă, i-a aprobat atitudinea și a condamnat ferm atitudinea celor trei, care s-au gândit că ar putea fi avocații Celui de Sus³². Aici intervine dificultatea de care s-a lovit cititorul modern al Sfintei Scripturi. Cum va putea pricepe el discursul lui Iov și adevărurile pe care el le exprimă despre Dumnezeu? Cartea este elaborată de autorul ei sub formă de dialog, iar prezentarea dramei îi deschide cititorului multiple posibilități:

- el poate fi de partea prietenilor lui Iov și poate apăra cauza divină, condamnându-l pe Iov;
- el ar putea fi de partea lui Iov și să ajungă să condamne lucrarea divină;
- ar putea rămâne neutru și să tragă de timp până la sosirea răspunsului divin;
- ar putea rămâne spectator neutru și să judece experiența lui Iov din exterior, ca un arbitru;
- ar putea, de asemenea, să se facă părtaș la intensitatea dramei dar numai ca un estet, fără să-și pună nicio problemă de fond sau de conștiință³³.

Exegeții și comentarii biblici și-au pus următoarele întrebări: Oare nu cumva textul însuși ne indică o cale de urmat? Nu cumva textul ne invită să facem o alegere? Oare nu ne invită să intrăm în „focul dezbaterii” într-un fel sau altul? Pentru primii cititori ai cărții, problema ridicată de autorul ei era crucială, iar ei nu puteau să nu reacționeze. Simplificând puțin lucrurile, am putea defini conflictul lui Iov astfel: cartea ne prezintă confruntarea dintre o doctrină tradițională, elaborată în întregime în favoarea lui Dumnezeu, și un caz individual (izolat), care o pune sub semnul întrebării. Cartea aceasta ne prezintă conflictul lui Iov împotriva unui sistem de gândire bine înrădăcinat în pământul lui Israel. Cititorul cărții este invitat să intre pas cu pas în această dialectică, să-și însușească punctele de vedere exprimate în cuprinsul ei, să parcurgă experiența lui Iov și a prietenilor lui pentru a vedea, în

³² G. RAVASI, *La Bibbia...*, p. 77.

³³ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 95.

cele din urmă, că este imposibil ca părerile și ideile lor să se întâlnească. Iov îl invită pe cititorul său să caute el însuși o cale către Judecătorul suprem al istoriei, să recompună în propria sa dimensiune umană, emoțională și spirituală disperarea celui care și-a rănit mâinile bătând în zadar la poarta tăcerii. Nu este vorba de a fi de partea lui Iov sau de a-l consola în locul prietenilor săi, ci de a putea „reconstrui” și „experimenta” drama lui în toată intensitatea și componentele ei, furnizate fiind de Iov însuși și de prietenii săi, dar și cele care provin din tăcerea lui Dumnezeu³⁴.

După ultimul „asalt” al lui Elihu (*Iov* 32-37), când, în sfârșit, Dumnezeu îi răspunde lui Iov, cititorul modern al Scripturii poate recompune toată arhitectura dramei și poate integra în ea această nouă dimensiune care-l va ajuta să pătrundă și mai adânc taina acestei capodopere a Vechiului Testament. La sfârșitul cărții, cititorul ei va rămâne în fața unui singur paradox. Răspunsul Domnului (cuprins în cap. 38-41), relativizează ideea retribuției divine și insistă pe caracterul de nepătruns al lucrării divine. Epilogul în proză (*Iov* 42, 7-17) ne spune că Dumnezeu recompensează răbdarea lui Iov, umplându-l de bunuri potrivit normei sau ideii criticate (cea a retribuției divine). Această muncă de descifrare a mesajului cărții se desfășoară pe întreg parcursul lecturii ei. Sensul ascuns al cărții lui Iov poate fi descoperit numai progresiv, în cadrul unui proces de ascultare, de corectare, de căutare nesigură, de revizuire, căutând pe un câmp de luptă, și nu pe mapamond, toate forțele chemate în cauză și urmărind desfășurarea dramei până la capăt. „Bătălia” sau „lupta” rămâne pentru multă vreme incertă și nu vedem necesară căutarea unui învingător. Punctul fundamental este acela că opera aceasta veterotestamentară îl stimulează pe cititorul ei să trăiască, să reconstruiască „lupta” pentru a înțelege sensul cărții, sens care nu constă într-o idee abstractă despre Dumnezeu sau despre suferință, ci, mai degrabă, într-o „acțiune”, într-o participare activă la această confruntare³⁵.

Dacă cititorul acestei cărți crede în învierea morților poate, oare, să se implice direct în drama ei? În niciun caz, Noul Testament nu arată caducă înțelepciunea exprimată în *Cartea Iov*. Din contră, Noul Testament confirmă faptul că aceasta este calea care-l conduce pe om la taina lui Hristos mort și înviat³⁶. Evangheliștii Matei și Marcu conferă figurii dreptului care suferă o profunzime nouă, iar Mântuitorul Hristos reia toate invocările predecesorilor Săi pe calea suferinței, până la cea mai tulburătoare și mai sfâșietoare dintre ele: «Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?» (*Mt* 27, 46; *Mc* 15, 34; *Ps* 21, 1). Iisus nu numai că susține cauza tuturor dreptilor Vechiului Testament, dar Se și așază între ei pentru a face biruitoare cauza lor.

³⁴ Giuseppe BARBAGLIO, *Dio violente? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella Editrice, Assisi, 1991, p. 221.

³⁵ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, p. 96.

³⁶ G. RAVASI, *La Bibbia...*, p. 79.

Învierea lui Hristos nu trebuie interpretată ca și cum Iisus ar fi scăpat de soarta celor nevinovați și acuzați pe nedrept. El a pățit în trupul Său până la moartea cea mai de ocară și a păstrat urmele Pătimirilor pe Trupul Său. Învierea Sa se manifestă „în” și „dincolo de moarte”, nu „în afara” acesteia: «Nu trebuia, oare, să pătimească acestea Hristos și așa să intre în slava Sa?» (Lc 24, 26).

Învierea este făgăduită dreptilor care suferă și păcătoșilor întorși la Domnul prin pocăință și celor care, asemenea lui Iov, refuză sau resping orice consolare ieftină – cum este cea a unei recompense viitoare – și își doresc cu dinadinsul să-L descopere pe Dumnezeu în suferința lor³⁷. Pentru a descoperi acest adevăr, cititorul cărții va trebui să ia în serios drama lui Iov și câmpul de forțe opuse care se manifestă în paginile ei. Acum, nu este ade-vărată pe de-a-ntregul afirmația pe care exegeții și comentatorii biblici au făcut-o despre *Cartea Iov*, cum că ea ne-ar prezenta o teologie lacunară în ceea ce privește viața omului după moarte. Personajul principal al cărții face, la un moment dat, această afirmație: «Eu știu că Răscumpărătorul meu este viu și că Dumnezeu va ridica din pulbere această piele a mea care se destramă» (Iov 19, 25-26)³⁸.

În literatura universală întâlnim nenumărate cazuri și mărturii ale nefericirii omului cauzate de boală și nu sunt deloc puține vocile care își strigă durerea în paginile ei. Însă, niciuna dintre aceste voci nu este atât de emoționantă, atât de sfâșietoare, atât de puternică și de radicală precum este vocea lui Iov. Pentru majoritatea vocilor care provin din literatura lumii, a suferi reprezintă un destin implacabil, neîndurător sau inexorabil. Suferința reprezintă o consecință a neascultării omului de Dumnezeu și a căderii în păcat, iar a suferi reprezintă o stare inseparabilă de verbul „a trăi”; suferința ține de condiția noastră ontologică, ține de realitatea vieții în acest trup biologic, stare împotriva căreia nu are niciun rost sau niciun sens să ne răzvrătim, ci numai să o asumăm și să îi rezistăm³⁹.

Un romancier român de origine evreiască, M. Blecher, care avea o sensibilitate maladivă datorată, foarte probabil, bolii incurabile de care suferea, afirmă în paginile operei sale *Inimi cicatrizate*, că: „Nu e nicio ispravă să suferi. De mii de ani oamenii se complac în suferință, se compătimesc și se plâng unii pe alții pentru suferința lor. Aș vrea să le pot distruge această iluzie. Să nu mai creadă că dacă suferă e cine știe ce de capul lor”. Conceput astfel, scandalul răului se acutizează și sfârșește în resemnare sau chiar în disperare.

³⁷ J.-L. SKA, *Antico Testamento...*, pp. 96-97.

³⁸ André WENIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia (Epifania della parola)*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2004, p. 164.

³⁹ Sergio QUINZIO, „Personaggi giobbici in Joseph Roth e Isaac B. Singer” în: Benedetto CALATI et al., *Le provocazioni di Giobbe. Una figura biblica nell'orizzonte letterario*, coll. Punti critici 1, Marietti, Genova, 1992, p. 91.

În loc de concluzii

Istoriisirile din Vechiul Testament nu răspund niciodată și în mod deplin satisfăcător întrebărilor noastre existențiale (despre care unii cred că nici n-ar trebui să fie puse), dar ele ne oferă „puncte de plecare” în căutarea unor răspunsuri valide, viabile, acceptabile, rezonabile și cumpătate. Istoriisirile cuprinse în literatura biblică nu ne oferă „produsul finit”, dar ne pun la dispoziție instrumentele necesare pentru a ne forja în actul lecturării o experiență a credinței mereu nouă.

Summary: The Old Testament Scriptures – issues and controversies

The books of the Old Testament present various situations that are troubling for both scholars and the general readership. These situations refer to the morality of important biblical characters, God's commandment that Israel should massacre entire citadels or life after death. Hagiographers create a genuine image of certain events or biblical personages, regardless of their moral and ethical flaws. Certainly, some of these can scandalize and confuse readers. However, the author does not seem to be concerned with the impact of the text among readers. For example, Abraham and Isaac present their wives as „sisters”; Jacob deceives his brother, Esau, Joseph before revealing his true identity to his brothers, first terrifies them for selling their younger brother. The examples go on: Samson, David or Solomon. Trying to explain these troubling situations, the Fathers of the Church suggested that these events and situations took place in another epoch thus should be interpreted figuratively. The symbolic and allegoric interpretation also meets difficulties in dealing with the above situations. Thus, certain questions arise: If these events belong to the past, are they relevant for the present readers? If this events are not fundamental for faith and for the ethics of the modern and postmodern epoch, isn't this yet another reason for giving up on them? Such a text can raise questions in a believer's conscience that lives by the commandment of love for enemies, commandment given by Jesus Himself. Another troubling situation in the Old Testament is the commandment that Israel should curse the conquered gentiles and his direct enemies with no exception. One of the issues that the Old Testament reader is faced with is that it does not provide the reader with a fulfilling theology, which gives purpose to life and makes light in what the eternal life is concerned. This issue is expressed thoroughly in the *Book of Job* where the main character, Job has a dramatic and tragic life. Nowadays every Christian knows that we will never live Job's drama because we live by the teachings of Jesus, and we know the teaching about the resurrection of the dead. Therefore, do we need to read the *Book of Job* any longer? Such a text can raise numerous questions in the mind of a simple believer, whose heart is filled with the commandment of love towards enemies, commandment that our Lord Jesus Christ gave. Moreover, there are numerous biblical stories that are often contradictory, creating confusion among readers. The modern reader can scarcely accept books like *Joshua* and *Judges* as books that have any spiritual relevance. The same event read in the *Holy Bible* and then lectured in a lay book will be perceived differently, with major differences. Perhaps the author's or the artist's viewpoint might present or represent a biblical event in a less difficult fashion for

the reader or believer to comprehend. For example, the history of Jephthah who is designated to sacrifice his own daughter due to a pledge and the story of Agamemnon who also sacrifices his daughter, Iphigenia. The drama and the story are the same, a father that is constrained to sacrifice his daughter to the deity. What differs is the way to present and depict the story. The reason Old Testament has such books and that those books are relevant is the fact that they present historical truths. The *Holy Bible* offers us sometimes memorable instances of characters that had a major importance in Israel's culture and history both with positive and negative aspects. It is possible that the author or artist's point of view presents a biblical event in a more difficult way for the public to comprehend. The history of Jephthah who is constrained to sacrifice his daughter due to an engagement he made and the story of Agamemnon who also sacrifices his daughter, Iphigenia. The drama and the story are almost the same, a father who needs to sacrifice his daughter to God. What differ are the presentation and the context of the events, which are of great importance. The biblical characters regardless their downfalls, always have been on a quest to find God in their lifetime. *Deuteronomy*, *Joshua*, *1 Kings* speak about a law that urges the massacre of the citadels, leaving nothing behind and also prohibits claiming any prey, excepting the most precious gifts and items that should be consecrated to God. According to the Hebrew biblical text the commandment from *Deut* 7, 2 raises theological issues. Anathema means that prey, people, animals and goods should be offered to God as a sign of gratitude. However, in order to prevent idolatry, the prey was to be anathematized. That is why to anathematize became equivalent with destroy and decay, in other words, all the citadels and cities conquered by Jews had to receive the same treatment, respectively, they had to be destroyed with abominable cruelty, without any sign of mercy. The *Book of Joshua* shows that its author idealized Israel's past leaders and rulers in order for God to show His mercy and bring prosperity to Israel in his time. Thus, Joshua's ruling days were among the most prosperous Israel ever lived, and he was one of the most faithful rulers of Israel. However, the law regarding anathema wasn't always respected, sometimes the rulers of Israel spared prey or even people. These examples show us the everlasting tension between the ideal and the reality. One should consider this tension in order to understand the relation between God's promise and man's instability and liability. Thus, the reader often acknowledges the intransigency of law and also corrections in its real practice. This road is to be travelled by every human generation. Another issue of the Old Testament narrative stories is its lack of concern regarding themes like the purpose of life or the existential dimension of man's life, of the life that goes beyond the earthly existence, the biological and physical condition. The *Book of Job* is a positive exception in this regard because it develops a great existential theology that concerns the human being in a profound respect. Regarding Job's dramatic life, many scholars consider that he wouldn't have lived his tragedy if he had known the Christian teaching about resurrection. Job expresses his pain and misery, while his friends try to explain God's ways, repaying the righteous and punishing the sinner; if one suffers during his lifetime, it is a sign of sinfulness and a result of the punitive action of God, leaving no way to escape it except penitence and repentance. God grants Job with righteousness, he who opposes this idea and finds strong arguments to support his opinion. God did not consider Job's friends righteous for they did not try to share his terrible and terrifying condition, and they did not comfort Job in any way, instead they tried to find explanations for his condition. The text compels the reader to side with Job or with his friends, to condemn the divine agency or to blame Job for the state

he ended up in. However, the reader should choose the middle way, to be neutral and wait for God's final judgment regarding Job and the dispute between him and his friends. The reader or the believer can participate in this event in an existential way by assuming the characters' opinions, re-living the condition of Job and of his friends. Thus, the reader can conclude that Job and his friends do not share the same existential condition or conscience, thus having no common ground. The end of the book reaffirms the abstruse character of the divine agency. In the New Testament, Jesus Christ assumes the sufferings of Job and of all the Old Testament righteous. He suffers indescribable pains and passions but His resurrection triumphs over death and tomb. In the lay literature, suffering means a ruthless destiny. Suffering is the consequence of disobedience and is inseparable from the life of man, who has to assume and resist it. The biblical text might not provide the contemporary reader with the most satisfying answer to the existential dilemmas, but it does offer examples and exhortations to leading a life of strong faith and strengthen oneself through the imminent sufferings of life.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Pr. Ion Sorin BORA

Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea din Craiova

CE SPUN SFINȚII PĂRINȚI DESPRE «FRAȚII» ȘI «SURORILE» DOMNULUI (CF. *MT* 13, 55)?

Keywords: *brothers, sisters, Jesus Christ, Virgin Mary, family.*

Abstract

The present paper aims to provide the reader with the ability to investigate deeper the issue concerning the brothers and sister of the Lord, according to the Church Fathers' point of view. It involves a complex endeavour supported by various sources and interpretations. This phrase designates at first groups of famous or important people such as the twelve Apostles, the seventy apostles, the disciples of John and the seven deacons. In this regard, the starting point of the present study is the apparition of the brothers and sisters of Jesus in His life and public activity. Then, the study shows their reluctance via Jesus' public activity and mission. The last part of this study presents a short summary of the main historical and apocryphal sources, as well as the heretical writings concerning this subject, concluding with the Orthodox point of view or apology. Therefore, the complexity of this study can be used as a paradigm for all those who share the same interest that raises questions even today. This study is important and relevant because of the lack of writings and studies in the Romanian theological literature regarding this topic and, also because it uses an ample bibliography.

Introducere

Oamenii care L-au cunoscut pe Mântuitorul s-au situat într-una din cele două categorii: cea a credincioșilor sau cea a necredincioșilor. Pe «frații și surorile Domnului» îi regăsim în ambele tabere: mai întâi între cei necredincioși, ca motiv de necredință pentru cei din patria lui Iisus, împreună cu cărturarii și fariseii, la începutul activității Mântuitorului, dar apoi și ca martori ai Învierii și numărați împreună cu Apostolii Domnului, îndată după Învierea Lui. Grupul «fraților» și al «surorilor» Domnului este definit prin două caracteristici majore: Maica Domnului îi însoțește pe aceștia constant, de la început până la Cincizecime și, cea de-a doua caracteristică, numele «fraților» completează lista apostolilor și a persoanelor cu cea mai mare autoritate în Biserică. Dacă împotriva dochetiștilor, care negau adevărul nașterii reale a lui Iisus din Maria, existența «fraților» și a «surorilor» Domnului constituia un argument de prim ordin, pentru cei care au negat pururea-fecioria Maicii Domnului din cauza «fraților» și a «surorilor» Mântuitorului acest lucru a însemnat deschiderea ereziilor hristologice.

Autorii patristici au elucidat problema «fraților» și a «surorilor» Domnului din perspectivă apologetică, arătând că Maica Domnului nu este mama biologică a acestora. Au expus, totodată, tradițiile despre gradul de înrudire a acestora cu Mântuitorul, fără să ocolească abordarea filologică a termenului «ebr.– ah» în Biblia Hebraică. Pe lângă toate acestea, sunt abordate: relația dintre membrii acestei *familii*, autoritatea supremă, ascultarea față de această autoritate și recunoașterea reciprocă între Iisus și ceilalți „membri”. Există trei aspecte pe care literatura patristică le sesizează în privința acestor rude, numite generic «frații și surorile Domnului»: 1) Iisus este un evreu autentic, având rude cărora le răspunde, în funcție de care este recunoscut, legitimat sau judecat; 2) protestele împotriva preacinstirii Maicii Domnului care și-au găsit susținere în aceste versete; 3) atitudinea celor care enunță această judecată, sub formă interogativă.

Când apar «frații» și «surorile» Domnului în viața lui Iisus?

Prima apariție a «fraților» Domnului însoțiți de «mama Sa» la sinoptici este în afara cercului larg de ascultători ai Mântuitorului sau chiar în afara clădirii în care Iisus vorbea. Ei caută să-i vorbească Mântuitorului, ba chiar «au trimis la El ca să-L cheme» (Mc 3, 31). Nu aflăm niciun cuvânt rostit de aceștia, ci doar mărturia sinopticilor că ei chiar au venit în proximitatea locului în care vorbea Iisus, dar și răspunsul Său intransigent, prin care ni se transmite că împlinirea voinței lui Dumnezeu Tatăl este condiția și dovada înrudirii spirituale cu Iisus. Aducerea acestor personaje un pic mai devreme în locul în care era Iisus, într-o încercare de identificare a rudelor Mântuitorului cu cei ce căutau să-L prindă, bănuindu-L de posedare de demon și de ieșire din minți, este un exercițiu la care ne invită Fer. Ieronim. El înțelegea textul de la Mc 3, 22, și anume că rudele lui Iisus voiau să-L lege ca pe un ieșit din minți (cf *In* 8, 48)¹, când au aflat de alegerea Celor Doisprezece.

Pentru aceasta «οἱ παρ' αὐτοῦ» din Mc 3, 21, se traduce cu «ai Săi» – ca «familia lui Iisus» –, deși în Antichitate expresia se referea la asociați, ambasadori, adepți, cineva din casă și foarte rar la prieteni sau apropiați². Aceștia puteau fi tocmai «cărțurarii, care veneau din Ierusalim» (Mc 3, 22) sau chiar aceste rude ale Domnului, care, cel puțin până la o vreme, au fost și ucenici ai Săi³. Marcu spune că afară stăteau «mama», «frații» și «surorile»

¹ Thomas C. ODEN, Christopher A. HALL (eds.), *Mark*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture 2, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998, p. 43.

² John PAINTER, *Just James. The Brother of Jesus in History and Tradition*, University of South Carolina Press, Columbia, 2004, p. 22.

³ O ultimă referință mateiană la «frații Domnului» poate fi considerată porunca dată de Mântuitorul femeilor mironosițe, după ce s-au încredințat de Înviere, în drumul pe care îl făceau către Cei Unsprezece: «Duceți-vă și vestiți fraților Mei, ca să meargă în Galileea, și acolo Mă vor vedea» (Mt 28, 10). De fapt, Mântuitorul Se arată lui Iacov după Înviere, lucru omis de relatări-

Sale, în timp ce Matei și Luca omit «surorile» în acest moment. Motivul venirii acestora este prezentat diferit: «căutând să-Ți vorbească» (*Mt* 12, 47), «sunt afară. Te caută» (*Mc* 3, 32) sau «stau afară și voiesc să Te vadă» (*Lc* 8, 20)⁴. Nu știm precis de ce doar Marcu amintește de «surorile» Mântuitorului și nici dacă această familie extinsă a Mântuitorului L-a văzut, L-a auzit sau a vorbit cu El. Sinopticii trec cu vederea reacția acestor rude la cuvintele Mântuitorului, lăsându-le nebăgate în seamă, cel puțin până la o vreme.

Cea de-a patra Evanghelie îi deconspiră pe «frații» și pe «surorile» Domnului chiar de la începutul activității publice a Mântuitorului, făcând corp comun cu Maica Domnului, numită «mama Sa». Cel puțin aparent, Maica Domnului se comportă autoritar față de Iisus, cerându-i să facă prima Sa minune la nunta din Cana Galileii. Continuarea descrierii lasă loc presupunerii faptului că la această nuntă au luat parte, împreună cu Maica Domnului, «frații» Domnului precum și ucenicii Săi: «După aceasta S-a coborât în Capernaum, El și mama Sa și frații și ucenicii Săi, și acolo n-a rămas decât puține zile» (*In* 2, 12)⁵. Este foarte greu de identificat acest grup de oameni înainte de momentul Cana Galileii, singura posibilitate ar fi să intuim că prezența lor ar putea fi justificată de mențiunea rudelor Maicii Domnului, numite adesea impropriu «surori» sau mame ale unora din «frați». De la Elisabeta, «rudenia» Maicii Domnului (*Lc* 1, 36), până la «sora mamei Lui» (*In* 19, 25), există o listă mare de rude, printre care își fac loc și «frații» și «surorile» Domnului.

Toate aceste rude îl au ca strămoș comun pe regele David, al cărui nume apare inevitabil în orice discuție despre Mesia. Așadar, pe arborele genealogic, rudele cele mai importante ale Mântuitorului urcă până la David și coboară până la bătrânul Iosif și Maica Domnului. Nașterea Sfântului Ioan Botezătorul din Elisabeta, rudenia Maicii Domnului, a fost primită cu multă bucurie de către rudele ei, nu pentru că s-a născut un viitor preot în familia profețască a lui Abia, ci pentru că s-a născut un băiat în casa lui David, speranța mântuirii lor: «Binecuvântat este Domnul Dumnezeu al lui Israel, că a cercetat și a făcut răscumpărare poporului Său, și ne-a ridicat putere de mântuire în casa lui David, slujitorul Său, precum a grăit prin gura sfinților Săi proroci din veac» (*Lc* 1, 68-70).

le evanghelice. Vezi: Craig A. EVANS (ed.), *The Historical Jesus. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. III, Jesus' Mission, Death, and Resurrection*, Routledge, London, 2004, p. 315.

⁴ «ucenicii i-au zis lui Iisus: Frații și mama ta stau afară, El le spune: cei care fac voia Tatălui Meu, aceia sunt frații și mama mea» („Evanghelia lui Pseudo-Toma”, 99, în: Cristian BĂDILIȚĂ, *Evangheliile apocrife*, Adevărul Holding, București, 2012, p. 145).

⁵ Sfântul Teofilact explică această vizită scurtă a Mântuitorului în Capernaum, împreună cu Maria, cu frații și ucenicii Săi, ca fiind un act necesar și responsabil pentru Maica Domnului: «Se pogoară Domnul în Capernaum pentru nicio trebuință, fără numai ca să așeze pe Mama Lui acolo, ca să n-o poarte după Sine pretutindenea» (SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, trad. de Pr. Ioan Popa, Pelerinul Român, Oradea, 1998, p. 65).

Rudele Elisabetei, din seminția lui David, sunt reținute de Sfântul Luca în descrierea sa, dar rudele bătrânului Iosif și ale Mariei, ambele din seminția lui David, sunt înlocuite de păstori și de magi, la nașterea Domnului. De la Nazaret la Ein Karem⁶, Fecioara Maria a venit să întregască numărul rudelor Elisabetei din casa lui David, lucru ce nu se întâmplă la Betleem, orașul lui David, în zilele în care toți urmașii lui David erau convocați pentru ultimul recensământ din timpul lui Irod cel Mare⁷. Existența rudelor Mântuitorului, după trup, este pusă încă de la început în legătură cu faptul că Iisus este Fiul lui Dumnezeu. «De ce era să Mă căutați? Oare nu știți că în cele ale Tatălui Meu trebuie să fiu?» (*Lc 2, 49*). Iosif, numit „tatăl lui Iisus”, din perspectivă legalistă, împreună cu Fecioara Maria, L-au căutat «cale de o zi», printre «rude» și printre cunoscuți. Doar cei doi L-au căutat, fără niciun frate și fără nicio soră.

Frații Lui nu credeau în El

Cuvântarea despre «pâinea care s-a coborât din cer» din sinagoga din Capernaum i-a determinat pe iudei să revizuiască originea sa omenească: «Au nu este Acesta Iisus, fiul lui Iosif, și nu știm noi pe tatăl Său și pe mama Sa? Cum spune El acum: M-am coborât din cer?» (*In 6, 42*). Ba chiar și ucenicii Săi murmurau împotriva Lui, neînțelegând ce înseamnă că trebuie să mănânce trupul Său (*In 6, 61 și 64*). Rudele Mântuitorului după trup au existat desigur, însă întâlnirile cu acestea nu sunt atât de importante în iconomia autorilor celor patru Evanghelii. Despre Sf. Ioan Botezătorul, de exemplu, știm că a fost o rudenie apropiată, dată fiind apropierea dintre Elisabeta și Maria. Dar Iisus nu S-a întâlnit cu Ioan până la Botezul din Iordan, iar ucenicii săi, cu puțină vreme înainte să fie executat, vin la Iisus ca din partea lui Ioan cu întrebarea: «Tu ești Cel ce vine, sau să așteptăm pe altul?» (*Mt 11, 3; Lc 7, 19*). Putem presupune că Sf. Ioan Botezătorul și-ar fi dorit ca ucenicii săi să se convingă că Iisus este Mesia și, lăsându-l pe el, așa cum făcuseră deja cei mai vechi ucenici ai Domnului, să-L urmeze pe Iisus. Cu toate acestea, sinopticii prezintă evenimentul ca și cum Ioan s-ar fi îndoit efectiv: «fericit este acela care nu se va sminti întru Mine» (*Lc 7, 23*).

⁶ Situată la 10 km de Ierusalim, Ein Karem este localizarea cetății din «ținutul muntos», unde locuia preotul Zaharia și soția sa, Elisabeta (*Lc 1, 39*).

⁷ Termenul «πρώτη» înseamnă atât „întâi”, cât și „înainte de”. Astfel se poate înțelege rolul lui Quirinius, a cărui autoritate înainte de anul 6 d.Hr. nu poate fi justificată în Iudeea. «Această înscriere s-a făcut întâi pe când Quirinius ocârmuia Siria» (*Lc 2, 2*), ar trebui înțeleasă ca „Această înscriere s-a făcut înainte de cea pe când Quirinius ocârmuia Siria”. Este adevărat că atmosfera în care se naște Sf. Ioan Botezătorul diferă mult de cea în care se naște Mântuitorul. Pe de-o parte, locul nu era prielnic vizitelor și dezbaterilor asupra acestei nașteri, pe de altă parte, numărul celor uciși de Irod crescuse considerabil spre sfârșitul domniei sale, pericolul ca acesta să-și dezlănțuie furia asupra celor ce așteptau să se nască Mesia din urmașii lui David fiind de netăgăduit.

Pe de altă parte, persecuția iudaică împotriva «fraților» și «surorilor» Domnului trebuia dublată de o apărare a acestora, prin afirmarea unei opoziții pe care au făcut-o Mântuitorului și prin supunere oarbă față de Lege. Cei veniți din Ierusalim i-au convins și pe «frați» și pe «surori», în frunte cu «mama Sa», să vină la Iisus ca la un ieșit din minți ca să-L prindă, făcând astfel uitat eșecul iudeilor de a-L lapida. În același context, «frații» necredincioși urcă la Sărbătoarea corturilor, dar Îl invită „cu generozitate”⁸ pe Iisus într-o capcană: când iudeii căutau să-L omoare (*In* 7, 1), Hristos să urce la Ierusalim, ca ucenicii să vadă lucrurile pe care El le făcea (*In* 7, 3). Altfel spus, Îl invită la moarte sigură, ei situându-se de partea trădării, ca și Iuda Iscarioteanul puțin mai târziu.

Forța cuvântului *frate* este mult mai mare. În *In* 7, 1-10 observăm îndemnul acestora adresat lui Iisus de a merge în Ierusalim, ca și alții să vadă faptele Lui. Iisus nu le confirmă dorința Sa de a urca la sărbătoare tocmai pentru că «nici frații Săi nu credeau în El». Forța retorică a expresiei este dată de cuvântul *frate* care, dacă ar fi fost înlocuit de „verișor” ar fi structurat următoarea expresie: «pentru că nici verișorii lui nu credeau în el»⁹. Deci este vădit faptul că «prin frați se indică tot neamul iudeilor, Hristos ocolește să țină praznicul împreună cu ei»¹⁰. «Cu multă prudență, Prorocul, numind pe frați, adaugă în chip folositor *casa tatălui Tău*, ca nu cumva să se înțeleagă că sunt și ei din fericita Fecioară, ci numai din tatăl Iosif»¹¹.

Iisus în patria Sa

«Frații și surorile Domnului» este o expresie larg-cunoscută, desemnând un grup de oameni într-o formulare asemănătoare cu numele unor grupuri celebre precum: *femeile mironosițe*, *Cei Doisprezece*, *Cei Șaptezeci*, *ucenicii lui Ioan*, *Cei Șapte Diaconi* ș.a. Aceștia sunt amintiți mai ales de partea celor care se îndoiesc de Iisus, în cuprinsul Evangheliilor, dar, după Înviere, poziția lor este de cealaltă parte, a celor care L-au văzut pe Hristos Înviat, fiind numărați cu Apostolii și cu ucenicii Domnului. Doar patru nume de «frați» cunoaștem, fiind, cel mai probabil,

⁸ Sf. Ioan Gură de Aur observă dorința acestora de a șterge din mintea oamenilor această origine joasă pe care o aveau. Hristos îi refuză pentru că «voia să le vindece patima mândriei și a slavei deșarte» (SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, XLIV, 1, în: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri III*, trad., introd., indice și note de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 520).

⁹ John P. MEIER, „The Brothers and Sisters of Jesus In Ecumenical Perspective”, în: *The Catholic Biblical Quarterly*, 54 (1992) 1, p. 14.

¹⁰ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan”, în: SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri IV*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 41, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 317.

¹¹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan”, p. 314.

singurele existente: Iacov, Simeon, Iosie și Iuda. Ei sunt singurii «frați» ai Domnului, deși, Iisus insistă să fie fratele tuturor celor ce rostesc rugăciunea Domnească (*Mt* 6, 9), a celor care fac voia Tatălui Său (*Mt* 12, 50; *Mc* 3, 35). Fer. Augustin arată că Fecioara Maria a săvârșit voința lui Dumnezeu Tatăl, spunând: «Este mai bine pentru Maria să fie un discipol al lui Iisus, decât mama lui Hristos»¹².

Patria lui Iisus, probabil Nazaretul, este locul în care predica lui Iisus este urmată de o întrebare capcană, la care răspunsul nu lasă locul unei mărturisiri cât de firave a adevărului¹³. «De unde are El înțelepciunea aceasta și puterile? Au nu este Acesta fiul teslarului? Au nu se numește mama Lui Maria și frații (verii) Lui: Iacov și Iosif și Simon și Iuda? Și surorile (verișoarele) Lui, au nu sunt toate la noi? Deci, de unde are El toate acestea? Și se sminteau întru El» (*Mt* 13, 54-57). Sfântul Marcu prezintă acest eveniment, în care identitatea «fraților» este cunoscută, ca motivație primă pentru necredința celor din patria lui Iisus:

«Și a ieșit de acolo și a venit în patria Sa, iar ucenicii Lui au mers după El. Și, fiind sâmbătă, a început să învețe în sinagogă. Și mulți, auzindu-L, erau uimiți și ziceau: De unde are El acestea? Și ce este înțelepciunea care I s-a dat Lui? Și cum se fac minuni ca acestea prin mâinile Lui? Au nu este Acesta teslarul, fiul Mariei și fratele lui Iacov și al lui Iosi și al lui Iuda și al lui Simon? Și nu sunt, oare, surorile Lui aici la noi? Și se sminteau întru El» (*Mc* 6, 1-3).

La Sfântul Matei, numele bătrânului Iosif este înlocuit prin meseria sa de tâmplar, referința la tatăl adoptiv nenumit fiind completată prin cea despre mama Sa. O mamă și patru frați, tratați separat de tatăl legal al lui Iisus, sunt toate subiecte ale verbului „se numește”. „Matei pare că vrea să separe tatăl legal, dar nu biologic, al lui Iisus, de mama lui Iisus reală și biologică”¹⁴. Totodată, Matei continuă această diviziune întreținută de el între Iosif și Maria și atunci când alege să așeze frații Domnului împreună cu mama sa biologică și nu cu tatăl său legal¹⁵. În patria Sa, identitatea Mântuitorului se realizează fără nume, doar prin intermediul rudelor celor mai apropiate. Toate rudele sale sunt enumerate și puse în legătură cu Iisus Hristos, al Cărui nume nu este pronunțat aici de conaționalii Săi¹⁶. Bătrânul Iosif nu este po-

¹² Manlio SIMONETTI (ed.), *Matthew 1-13*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture la, InterVarsity Press, Downers Grove, 2001, p. 261.

¹³ O astfel de întrebare, cu ambele variante de răspuns incorecte, este și: «Ce Ți se pare? Se cuvine să dăm dajdie Cezarului sau nu?» (*Mt* 22, 17). Iisus cunoaște vicșugul lor, și îi întreabă cu tristețe: «De ce mă ispititi, fățarnicilor?» (*Mt* 22, 8).

¹⁴ J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 13.

¹⁵ J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 13.

¹⁶ Adesea, iudeii foloseau *erasio nominis* sau *damnatio memoriae* ca mijloc de luptă împotriva celor care deveniseră indezirabili (Athanasie NEGOIȚĂ, *Manuscrisele eseniene de la Marea Moartă*, Ed. Științifică, București, 1993, p. 233). Sinedriul va lua o decizie și mai dură, în ceea

menit nici el, cel care, chiar dacă murise, nu era lipsit de importanță pentru legitimarea Mântuitorului, fiind tatăl adoptiv al Său¹⁷. Este adevărat că rolul mamei în identificarea cuiva este important, pentru clarificarea unor situații mai speciale, pentru a separa copiii aceluiși bărbat cu femei diferite¹⁸. Dar în fiecare situație, numele tatălui este foarte clar, iar detaliile sunt secundare¹⁹.

În acest punct al activității Mântuitorului, «frații» și «surorile» Domnului, constituie o prezență evidentă și discretă, bine ancorați în comunitatea iudaică și apreciați mai mult decât Iisus sau decât bătrânul Iosif²⁰. Este evident tonul batjocoritor al celor din «patria Sa», care «Îl batjocoreau din pricina originii de jos a presupusului Lui tată, deși nazarinenii aveau în trecutul lor o mulțime de exemple de acestea, când din părinți neînsemnați, au ieșit copii vestiți... O astfel de învățătură nu se datora sânguinței omenești, ci harului dumnezeiesc; dar ei Îl disprețuiau tocmai pentru pricinile pentru care ar fi trebuit să-l admire»²¹. De aceea, atitudinea celor ce întrebă este disprețuitoare față de rudele Domnului: «întrebau plini de dispreț pentru tot ce părea a fi cea mai apropiată rudenie a Lui: „au nu se numește mama Lui Maria...”»²². Origen sesizează contextul și insistă asupra originii necunoscute a lui Iisus, cea divină.

ce privește numele lui Iisus, în timpul vindecării orbului din naștere: «iudeii puseseră acum la cale că, dacă cineva va mărturisii că El este Hristos, să fie dat afară din sinagogă» (*In* 9, 22).

¹⁷ Poate tocmai această asumare a paternității legale asupra Mântuitorului determinase, pentru o vreme, ruperea legăturii cu rudele și cu ceilalți urmași ai lui David. Înlocuirea numelui său cu îndeletnicirea de tâmplar (*Mt* 13, 55) sau chiar ștergerea lui din discuțiile despre originea lui Iisus (*Mc* 6, 3), se pot înscrie în aceeași discuție despre asumarea paternității legale asupra Mântuitorului.

¹⁸ Richard BAUCKHAM, „The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphonian Response to John P. Meier”, în: *The Catholic Biblical Quarterly*, 56 (1994) 4, p. 699.

¹⁹ Richard Bauckham explică felul în care este legitimat Iisus printr-o disociere a felului în care El era cunoscut în patria Sa și în afara patriei Sale: „Este surprinzător că altă posibilă explicație nu a fost propusă: aceea că, în Nazaret, Iisus trebuia să fi fost cunoscut ca «fiul Mariei», deoarece aceasta Îl distinge de copiii lui Iosif cu prima sa soție. ...Este ușor de presupus că, întrucât în afara Nazaretului Iisus ar fi fost identificat ca «fiul lui Iosif», în Nazaret, unde familia era cunoscută, copiii lui Iosif cu două soții trebuiau să fie cunoscuți după mamele lor» (R. BAUCKHAM, „The Brothers and Sisters of Jesus...”, p. 699). A fi de acord cu această părere, presupune acceptarea fără rezerve a liniei tradiționale acreditată de Epifanie, dar mai ales înlocuirea unei certitudini (bătrânul Iosif ca tată adoptiv al Mântuitorului) cu o incertitudine (numele Mariei, care avea „o soră” cu același nume și care avea copii). Tot la fel și afirmația că „Iisus trebuia numit exact «fiul Mariei», deoarece Iacov, Iosie, Iuda și Simon nu erau fiii Mariei” este lovită de nulitate, în contextul în care se știe că mama lui Iosie și a lui Iacov poartă numele Maria (*Mc* 15, 40).

²⁰ Aprecierea iudeilor față de Iacov, primul și cel mai important dintre «frați», va rămâne multă vreme neștirbită, până aproape de momentul martiriului său din anul 63.

²¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Matei”, XLVIII, 1 (trad. D. Fecioru, p. 553).

²² ORIGEN, „Exegeze la Noul Testament”, XVII, în: ORIGEN, *Scrieri alese II*, trad. și studiu introd. de Pr. Teodor Bogodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 7, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 42.

Ei «nu știau că se născuse dintr-o fecioară și n-ar fi crezut acest lucru chiar dacă li s-ar fi spus, ci bănuiau că este fiul lui Iosif teslarul»²³.

Cealaltă Marie

Iacov și Iosie sunt, încă o dată, numiți înainte de Înviere, dar fără o activitate directă, ci doar ca accesoriu identitar pentru «cealaltă Marie», «sora» Maicii Domnului. În *Mc* 15, 40 sunt trei femei la Răstignire: Maria Magdalena, Maria, mama lui Iacov și Salomeea. Maria, mama lui Iacov și a lui Iosie este uneori identificată cu sora mamei lui Iisus, având doi fii cu aceleași nume cu doi dintre «frații» Domnului. Maria, soția lui Cleopa, era mama lui Iacov cel Mic și a lui Iosie. Iuda și Simon au fost menționați în *Mt* 13, 55 și în *Mc* 6, 3 ca «frați» ai lui Iisus iar în *Lc* 6, 16 și în *FA* 1, 13, Iacov și Iuda sunt incluși în rândul apostolilor. Maria lui Cleopa sau a lui Cleopas este o apozitie la „sora mamei sale”. După uzul vorbirii, Maria lui Cleopa («Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ») înseamnă Maria, fiica lui Cleopa, caz în care Cleopa este cunoscut doar ca tatăl Mariei, menționat în *In* 19, 25.

O altă posibilă relație între această Marie și Cleopa poate fi de tipul soț-soție, caz în care Maria este numită soția lui Cleopa²⁴. În *In* 19, 25-27, sub Crucea Mântuitorului se află mama lui Iisus, sora mamei sale, Maria (soția) lui Cleopa și Maria Magdalena, împreună cu ucenicul iubit. În toate descrierile, absența «fraților» sub crucea Domnului este evidentă, ca și rudenia dintre ei și femeile care au venit aici²⁵. Ori, se vede clar că «frații Domnului» sunt rude și cu «surorile Domnului» și, evident, cu „sora Mariei”. Fecioara Maria nu avea o soră biologică, vitregă sau adoptată, pentru că dacă ar fi așa, Iacov și Iosie ar fi, de fapt, *verișori* ai lui Iisus, concluzie la care ajunge sursa tradiției la care aderă Fer. Ieronim, așa cum vom vedea. Însă ceilalți nu mai pot fi incluși în același calapod al rudeniei cu Iisus, decât dacă ar avea și ei ca mamă o «soră» a Maicii Domnului. Pe de altă parte, Hegesip insistă să-l includă pe Cleopa (Clopa) între rudeniile Domnului, denumindu-l unchi al lui Iisus și tată al lui Simeon și al lui Iuda²⁶.

Mărturii istorice

Situația «fraților și surorilor» Domnului înainte de Înviere nu este deloc clară, atât sub aspectul rudeniei de sânge (sau doar de alianță?) cu Iisus,

²³ ORIGEN, „Exegeze la Noul Testament”, XVII (trad. T. Bodogae, p. 42).

²⁴ Thomas Kelly CHEYNE, John Sutherland BLACK (eds.), *Encyclopaedia Biblica. A Critical Dictionary of the Literary, Political and Religious History, the Archaeology and Natural History*, vol. 2, The Macmillan, New York, 1991, p. 2319.

²⁵ J. PAINTER, *Just James...*, p. 22.

²⁶ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, IV, 22, 4, în: EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrieri I*, trad. de Pr. Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 171.

cât mai ales al azeziunii la învățătura propovăduită de Iisus ucenicilor Săi. Dincolo de încercările de a-L opri pe Iisus să vorbească sau de a-L forța să Se afirme înainte de vreme, aceștia au manifestat deschidere față de învățătura Domnului pe care au primit-o și au mărturisit-o. Apostolul Pavel îl prezintă pe Iacov ca pe un martor de mare importanță al Învierii Domnului (*I Co* 15, 7)²⁷, dar și ca pe unul dintre cei mai importanți Apostoli, cu care s-a întâlnit în Ierusalim, la trei ani după convertire: «după trei ani, m-am suit la Ierusalim, ca să-l cunosc pe Chefa și am rămas la el cincisprezece zile. Iar pe altul din apostoli n-am văzut decât numai pe Iacov, fratele Domnului» (*Ga* 1, 17-18). Între Înviere și Înălțare, Apostolii «stăruiau în rugăciune împreună cu femeile și cu Maria, mama lui Iisus și cu frații Lui» (*FA* 1, 14).

Sinodul Apostolic din anul 49 este prezidat de același Iacov (*FA* 15, 13), care împreună cu Petru și cu Ioan erau recunoscuți ca «stâlpi» ai Bisericii (*Ga* 2, 9). Un fapt istoric recunoscut de către toți este martiriul Sfântului Iacov, cel mai vizibil din grupul «fraților și surorilor Domnului». Iosif Flaviu a consemnat că Arhiepiscopul Ananus a comis această crimă față de Iacov, «fratele lui Iisus, denumit Hristos», convocând sinodul pe motiv că nu păzește legile; legi care au hotărât lapidarea sa²⁸. După moartea Sfântului Iacov, «apostolii și ucenicii Domnului, care mai rămăseseră încă în viață, s-au strâns laolaltă de pretutindeni, după cum se spune, în jurul rudelor după trup (n.ns.) ale Domnului – au ținut sfat cu toții și s-au întreat: cine anume ar fi vrednic să fie urmaș al lui Iacov?»²⁹, iar «toți într-un singur gând au găsit că Simeon, fiul lui Cleopa, despre care se face amintire în cartea Evangheliei, este vrednic să urce pe scaunul episcopal al acestei Biserici, ca unul care era, cum se spune, văr al Mântuitorului. Într-adevăr Hegesip istorisește că Cleopa era frate cu Iosif»³⁰.

După martiriul lui Iacov a fost vorba de niște nepoți ai lui Iuda³¹, apoi persecuția lui Vespasian, care, după ocuparea Ierusalimului, a poruncit să fie căutați toți cei ce se trag din seminția lui David, «ca nu cumva să mai rămână în viață vreunul din această seminție regală»³², urmat de Domițian care a identificat doi urmași ai lui Iuda³³. «Cei socotiți frați ai lui Hristos se vedeau ca nefiind cu adevărat frați ai Lui, nici măcar în sensul că ar fi fost fii ai

²⁷ „În Biserica veche «frații» lui Iisus au fost un grup bine recunoscut (cf. *I Co* 9, 5) și s-au bucurat mult timp de o poziție specială în Biserică, în calitate de rude ale Fondatorului ei” (C. EVANS [ed.], *The Historical Jesus...*, p. 315).

²⁸ JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichități iudaice*, XX, 9, 1, trad. de Ioan Acsan, Hasefer, București, 2001, p. 566.

²⁹ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, III, 11 (trad. T. Bodogae, p. 116).

³⁰ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, III, 11 (trad. T. Bodogae, p. 116).

³¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, III, 20, 1 (trad. T. Bodogae, p. 119).

³² EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, III, 12, 1 (trad. T. Bodogae, p. 116).

³³ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, III, 20, 1 (trad. T. Bodogae, p. 119). Nu avem nicio dovadă în sprijinul părerii că Iuda este, de fapt, fiul lui Iacov, așa cum insinuează T.K. CHEYNE, *Enciclopedia Biblica...*, p. 2318.

lui Iosif». Din textul de mai jos ar rezulta faptul că Sfântul Chiril înclină să creadă că ei erau fii ai lui Iosif, dar nu ai Fecioarei; deci fii ai lui dintr-o căsătorie anterioară. Dar Sfântul Chiril nu spune aceasta ca pe o părere a lui, ci pe o interpretare posibilă a expresiei prorocului Ieremia «casa tatălui Tău»:

«Și Proorocii se exprimă uneori vag. Dacă ar fi fost fii ai lui Iosif, cum s-ar fi dus Iosif numai cu Pruncul nou-născut și cu Maica Lui în Egipt pentru un timp mai îndelungat, sau cum ar rezulta că s-a dus numai cu El și cu Maica Lui în Ierusalim, la vârsta de doisprezece ani? Dacă ar fi totuși adevărată părerea că „frații” lui Iisus nu au fost fiii lui Iosif, necredința lor în Iisus s-ar explica prin faptul că Iosif n-a îndrăznit să le vorbească de taina nașterii Lui, înainte ca ei să vadă faptele Lui minunate, ca să nu se smintească»³⁴.

În aceste condiții, „când Iosif numește pe Iacov «fratele lui Iisus», nu avem motive să credem că aceasta înseamnă altceva decât frate»³⁵, decât dacă acceptăm că, în cazul «fraților și surorilor Domnului», cuvântul are o altă rezonanță pentru toți iudeii, creștini și necreștini deopotrivă.

Scrieri apocrife

Apocrifele conțin unele adevăruri, consemnate de autorii acestora, de regulă eretici, a căror scriere se face mult mai târziu decât se insinuează în cuprinsul cărții. Astfel, informațiile din apocrife au nevoie de cel puțin o confirmare, prin identificarea unei informații biblice sau patristice, sau chiar prin intermediul rațiunii. Hotărârea ca Maria să fie încredințată lui Iosif nu aparținea nici Mariei, nici lui Iosif, ci marelui preot Abiatar, care, într-un cadru cultural, află voința lui Dumnezeu. Printr-un sistem de verificare a voinței lui Dumnezeu, cu nuiiele din care va ieși un porumbel, aceștia află că Iosif este alesul. De aceea i se poruncește: «Primește-o la tine, căci tu ai fost singurul ales de Dumnezeu din tot tribul lui Iuda!» Convins că nu poate să împlinească această sarcină încredințată din voință divină, de a păstra în casa sa pe Maria, după ce arhieriei au hotărât să iasă din Sfânta Sfintelor, Iosif a cerut ajutor pentru el și pentru Maria: «dați-i și câteva dintre prietenele ei fecioare, ca să-și petreacă timpul împreună»³⁶. Astfel i-au fost date și Rebeca, Sefora, Suzana, Abigea și Zahel³⁷.

Viața lui Iosif, o scriere de sec. IV-V, reprezintă sursa informațiilor despre Iosif: el era un drept, avea 89 de ani când a luat-o la sine pe Maria și a trăit până la 111 ani. Înainte de aceasta, Iosif a avut o altă familie, o soție cu patru

³⁴ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...”, p. 314, n. 832 (Pr. D. Stăniloae).

³⁵ J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 20.

³⁶ „Pseudo Matei”, VIII, 4, în: C. BĂDILĂ, *Evangheliile apocrife*, p. 199.

³⁷ „Pseudo Matei”, VIII, 5, în: C. BĂDILĂ, *Evangheliile apocrife*, p. 199.

băieți și două fete: Iuda, Ioset, Iacov și Simeon, Lisia și Lidia³⁸. «Altă dată, Iosif l-a trimis pe fiul său, Iacov, să strângă lemne și să le aducă acasă. Împreună cu Iacob a mers și copilul Iisus. Și iată că în timp ce strângea surcelele grămadă, o viperă îl mușcă pe Iacob de mână»³⁹. Apocrifele păstrează cele patru nume evanghelice de frați, cu o mică corectură, Ioset în loc de Iosie, dar și prin două personaje feminine introduse în lista «surorilor» Domnului.

Abordări eretice

Literatura patristică a cunoscut sintagma «frații și surorile Domnului» ca o *marcă literală sau gramaticală*, autorii patristici explicând apologetic situația Fecioarei Maria, care este introdusă *postum* în problema familiei mari a lui Iisus. Nu poate nimeni să conteste că împotriva dochetiștilor, afirmarea existenței fraților Domnului confirma o legătură trupească, palpabilă, între evenimentele evanghelice și realitatea vieții terestre a Domnului. Ereziiile de tip dohetic, Marcion și Manes, considerau că prin cuvintele ce însoțesc identificarea ucenicilor cu adevăratele sale rude, «iată mama mea și frații Mei» (Mt 12, 49), își reneagă originile sale pământești «în felul în care s-ar putea crede că Eel s-a născut dintr-o fantomă»⁴⁰. Această abordare l-a determinat pe Tertulian să se folosească de expresia «frații și surorile Domnului» într-un mod regretabil, considerându-i pe aceștia frați biologici ai lui Iisus și, deopotrivă, copiii naturali ai Mariei și ai lui Iosif⁴¹.

Credința că frații și surorile Domnului au fost născuți din aceeași mamă ca și Iisus apare la Tertulian (†220)⁴². Dar în această vreme Tertulian a îmbrățișat erezia lui Montanus, motiv pentru care Fer. Ieronim spunea că «despre Tertulian nu-l nevoie să spun nimic mai mult decât că el n-a fost un fiu al Bisericii»⁴³. Direcția lui Tertulian a fost continuată și de alți eretici, foarte cunoscuți în sec. al IV-lea fiind Helvidius și Iovinian. Ambii considerau că «frații și surorile Domnului» erau fiii lui Iosif și ai Mariei⁴⁴. Teodor de Mopsuestia deja afirmase într-una din predicile sale că Maica Domnului ar trebui numită născătoare de om, această afirmație urmând să deschidă calea

³⁸ „Viața lui Iosif tâmplarul”, II, 3, în: C. BĂDILIȚĂ, *Evangheliile apocrife*, p. 103.

³⁹ „Evanghelia lui Pseudo-Toma”, 16, 1, în: C. BĂDILIȚĂ, *Evangheliile apocrife*, p. 141.

⁴⁰ FER. IERONIM, „Evanghelia după Matei”, trad. de Pr. Nicolae Neaga, în: *Altarul Banatului*, 43 (1993) 5-6, p. 105.

⁴¹ Tertulian considera sintagma „mama și frații Domnului” un argument solid împotriva dochetiștilor. Vezi: *Adversus Marcionem* 4,19; *De carne Christi* 7; *De monogamia* 8,1-2; *De verginibus velandis* 6, 6.

⁴² TERTULLIANUS, *De resurrectione carnis liber*, în: *PL* 2, 835; TERTULLIANUS, *Liber de monogamia*, în: *PL* 2, 945; TERTULLIANUS, *Liber de pudicitia*, în: *PL* 2, 989.

⁴³ HIERONYMUS, *Adversus Helvidium*, în: *PL* 23, 211.

⁴⁴ Într-o astfel de abordare, „Mt 13,55 creează impresia naturală că Matei înțelege 1, 25a în sensul că Iosif și Maria au avut copii după nașterea lui Iisus” (J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 11).

ereziilor hristologice și mariologice. Totodată, nu lasă neobservat momentul în care «mama și frații» lui Iisus Îl caută, fără să primească răspuns, găsind aici că Iisus dădea mai mare valoare ucenicilor Săi decât mamei și fraților⁴⁵, lucru evident greșit, dacă înțelegem exact ce înseamnă această sintagmă. Răspunsul ortodox trebuia să apară repede și ferm. Sf. Ioan Gură de Aur scrie că «Domnul n-a grăit așa ca să facă de răs pe Mama Lui sau să Se lepede de Aceea care L-a născut. Dacă i-ar fi fost rușine de Ea, nici n-ar fi trecut prin pântecel ei, ci ca să arate că nici Mama Lui n-are niciun folos de pe urma acestei nașteri dacă nu face tot ce trebuie»⁴⁶.

Apologia credinței apostolice

Pionierul luptei împotriva ereziilor care o vizau pe Maica Domnului, Sf. Irineu al Lyonului, mărturisește despre Fecioara Maria că ea «a fost sieși și întregului neam omenesc pricina mântuirii»⁴⁷ și «avocata» sau «apărătoarea» Evei⁴⁸. «Cine a îndrăznit vreodată să pronunțe numele Mariei și nu i-a alăturat cu hotărâre, dacă a fost întrebat, titlul de Fecioară?»⁴⁹. Origen, a preluat o informație regăsită de el în scrierile apocrife: *Evangelia lui Petru și Protoevangelia lui Iacov*, conform cărora bătrânul Iosif era văduv în momentul în care Fecioara Maria i-a fost dată spre logodnă. Astfel, Origen afirmă răspicat că frații Domnului «ar fi fiii lui Iosif născuți cu prima lui soție»⁵⁰. Cel care se pronunță efectiv în problema «fraților și surorilor Domnului» este Sfântul Epifanie (†403). El explică înrudirea dintre Iisus și «frații și surorile Sale» pe baza unei tradiții din două cărți apocrife, conform căreia bătrânul Iosif, înainte să fie logodit cu Maria, a avut o căsnicie din care au rezultat Iacov, Iosie, Simon și Iuda, precum și cel puțin două fete. Rămăși fără mama naturală, acești copii au crescut în casa lui Iosif, Maica Domnului fiind și mama lor (vitregă). În sprijinul acestei tradiții s-ar putea folosi mențiunea din *Mc* 15, 40 despre Maria, «mama lui Iacov cel Mic și a lui Iosie».

O altă tradiție întâlnim pentru prima dată la Hegesip (†180), tradiție care susține că «frații Domnului» erau verișorii lui Iisus⁵¹. Sf. Ioan Gură de Aur (†407), Fer. Ieronim și Fer. Augustin (†430) cred că erau veri pe linie maternă, ca fii ai lui Cleopa și ai Mariei. Maria, Mama lui Iacov cel Mic și al lui Iosie (*Mc* 15, 40) nu poate fi identificată cu Maria, mama lui Iisus⁵². Fer.

⁴⁵ M. SIMONETTI (ed.), *Matthew 1-13...*, p. 262.

⁴⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Matei”, XLIV, 1 (trad. D. Fecioru, p. 519).

⁴⁷ SF. IRINEU AL LYONULUI, *Împotriva ereziilor*, III, 22.

⁴⁸ SF. IRINEU AL LYONULUI, *Împotriva ereziilor*, V, 19.

⁴⁹ SF. IRINEU AL LYONULUI, *Împotriva ereziilor*, V, 19.

⁵⁰ ORIGEN, „Exegeze la Noul Testament...”, XVII (trad. T. Bodogae, p. 42).

⁵¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească...”, 2, 23, 5-6 (trad. T. Bodogae, p. 92).

⁵² J. Meier amintește că Marcu vorbește clar despre Maica Domnului; cu alte prilejuri este amintită cu această calitate de «mama lui Iisus» (*Mc* 3, 31) iar Iisus, ca fiu al ei (*Mc* 6, 3). Vezi: J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 16.

Ieronim, sugerează că «frații lui Iisus» sunt, de fapt, verișorii Săi, iar Maria, ca și Iosif, au trăit viață virginală⁵³. Astfel Maria, mama «fraților Domnului», a fost verișoara Maicii Domnului, sau cumnata ei, „dreptul Iosif fiind fratele ei sau al lui Cleopa”⁵⁴. Același scriitor creștin impune o variantă textuală care apare între paranteze în mai toate traducerile, anume *verișori*, ca o corectură pentru «frații și surorile Domnului».

Principalul argument în sprijinul acestei tradiții este dat de către Fer. Ieronim prin elucidarea traducerii cuvântului «ebr. – ah». Astfel, de vreme ce «ἀδελφός» traduce în *Septuaginta* acest cuvânt, chiar și când avem de-a face cu altfel de rude decât frații, ar trebui înțeles, și în Noul Testament, ca posibilă referire la verișori în textele evanghelice, pentru că ebraicul « ebr. – ah» nu înseamnă numai *frați de sânge*, ci și *verișori* sau *nepoți* (*Fc* 29, 12; 24, 48). Este vorba de Lot, nepotul lui Avraam, care, în vremea în care se despărțiseră de ceva vreme din cauza lipsei locurilor de pășunat, deci nu mai împărțeau același spațiu habitual, este numit *frate* într-un context conflictual, ca remediu și mobil al rezolvării conflictului respectiv. Fer. Augustin realizează o demonstrație magistrală asupra faptului că limbajul iudaic folosea termenii „frații și surorile Domnului” în sens de rudenie⁵⁵. Sfântul Ambrozie (†397) a scris și el împotriva ereticilor care împărtășeau credința lui Iovinianus, după ce Fer. Ieronim scrisese deja o lucrare împotriva ereticului.

Chiar dacă este foarte ademenitoare, această perspectivă filologică are numeroase carențe. În primul rând, numărul real al pasajelor Vechiului Testament în care «ah» înseamnă indiscutabil *verișor* este foarte mic, poate doar unul singur, la *1 Par* 23, 21-22⁵⁶. Din cele 343 de ocurențe ale cuvântului «ἀδελφός», 263 sunt folosite în sens figurat și doar 75 se referă la relații între membrii familiei (14 din acestea, la frații lui Iisus)⁵⁷. Autorii cărților Noului Testament nu s-au confruntat cu această lipsă de cuvinte care determină atâta vădirea de precizie, precum ebraicul « ebr. – ah». De altfel, aceștia folosesc și ἀνεψιός atunci când se impune⁵⁸. Apostolul Pavel, de exemplu, folosește de mai multe ori sintagma «frații Domnului», fie special pentru Iacov, «fratele Domnului» și «apostol» (*Ga* 1, 19), fie pentru toți «frații Domnu-

⁵³ J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 16.

⁵⁴ Pr. Vasile MIHOC, *Șapte cuvântări despre Maica Domnului*, Christiana, București, 1996, p. 30.

⁵⁵ AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Quaestionum Septemdecim In Evangelium Secundum Mattheum*, I, 17, 1-5, în: *PL* 35, 1374.

⁵⁶ J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 17.

⁵⁷ R. BAUCKHAM, „The Brothers and Sisters of Jesus...”, p. 691.

⁵⁸ În Noul Testament, cuvântul *frate* este întâlnit de mai multe ori în sens impropriu sau metaforic, decât în sens propriu. Astfel, în sens propriu, cunoaștem că Iacov este fratele lui Ioan și împreună sunt fiii lui Zevedeu. De asemenea, Simon este fratele lui Andrei și, probabil, amândoi fii ai lui Iona. În sens impropriu, ucenicii Mântuitorului sunt numiți frații Săi (*Mt* 28, 10). În sensul de rudenie, Maria lui Cleopa este soră a Maicii Domnului (*In* 19, 25).

lui», care, ca și ceilalți apostoli, ca și Chefa, erau însoțiți de câte «o femeie soră» (1 Co 9, 4). Cu toate acestea, rudenția dintre Barnaba și Ioan Marcu este clar definită prin expresia «Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρναβᾶ» (Col 4, 10). Deci Pavel avea cuvântul «ἀνεψιός» pe care ar fi putut să-l folosească pentru «frații Domnului», dacă se impunea⁵⁹.

Această teorie a confuziei *frate-verișor* omite realitatea existenței creștinilor buni cunoscători ai limbii aramaice și ai celei grecești deopotrivă (FA 6). „Acești creștini evrei din Ierusalim, care fără îndoială îl cunoșteau personal pe Iacov și pe alți «frați ai Domnului», numiți «hoi adelphoi tou kyriou» («frații Domnului») și nu «hoi anepsioi tou kyriou» («verișorii Domnului») chiar de la început»⁶⁰. Același lucru se poate spune și despre Iosif Flaviu, care ar fi trebuit să recunoască diferența dintre *frate* și *verișor* și să evite formula «Iacov, fratele lui Iisus»⁶¹. În Apus, până în Evul Mediu, frații și surorile Domnului au fost înțeleși după modelul afirmat cu multă autoritate de Fer. Ieronim. Dimpotrivă, în Răsărit, poziția dominantă o are *Protoevangelia lui Iacov*, conform căreia frații și surorile erau de fapt fiii lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară⁶². Considerăm că intervenția lui Iuliu Africanul este mult mai sigură pentru elucidarea gradului de rudenie dintre Iisus și «frații și surorile Sale». Iuliu Africanul explică diferențele dintre cele două genealogii ale Mântuitorului prin intermediul efectelor produse de căsătoria de levirat în rândul copiilor care se nasc din familiile iudaice.

Iuliu Africanul, la începutul sec. al III-lea, explică păruta contradicție între cele două genealogii ale Mântuitorului, păstrate la Evangheliștii Matei și Luca, pe baza diferenței dintre efectele produse de căsătoria de levirat pe teren legal și natural. «În Israel numărarea numelor neamurilor se socotea fie după fire, fie după lege; după fire, prin filiații trupești; după lege, atunci când cineva avea copii sub numele fratelui mort care rămăsese fără moștenitori»⁶³. Iuliu Africanul dă un astfel de exemplu de adevăr spus din cele două perspective, sau

«în ce fel poate fi socotit tată și unul și celălalt: Iacov care coboară din Solomon și Eli, care vine din Natan; să arătăm că cei doi bărbați (Iacov și Eli) erau frați și că înaintea lor, părinții lor, Natan și Melchi, cu toate că

⁵⁹ În Evangheliile, «ἀδελφός» este folosit cu sensul de frate sau frate vitreg sau în sensul figurat, de frați spirituali ai Mântuitorului. Astfel, în Mc 1, 29-30 Iacov este *fratele* lui Ioan, iar tatăl lor, Zevedeu. Nimeni nu a insinuat că Ioan și Iacov ar fi verișori și că Zevedeu ar fi de fapt unchiul lor. Vezi: J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 19.

⁶⁰ J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 18.

⁶¹ I. FLAVIU, *Antichități iudaice*, 20, 9, 1. Iosif Flaviu folosește în această lucrare termenul verișor (ὁ ἀνεψιός) de 12 ori, aducând clarificări în cazurile preluate din Septuaginta (1, 19, 4).

⁶² J. MEIER, „The Brothers and Sisters...”, p. 6.

⁶³ IULIU AFRICANUL, *Impotriiva lui Aristide*, fragment păstrat în: EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, I, 7, 5 (trad. T. Bodogae, p. 48).

proveneau din descendenți diferiți, amândoi deveni buncii lui Iosif. Așadar, Natan și Melchi, căsătorindu-se succesiv cu aceeași femeie, au avut copii care erau frați după mamă, întrucât legea nu oprea ca o femeie care ar fi fost respinsă de soțul ei ori căreia i-ar fi murit soțul să se căsătorească cu un alt bărbat. Din această femeie (Esta, căci așa ne spune tradiția că se numea ea), Natan, primul care cobora din Solomon, naștea pe Iacov, dar întrucât Natan a murit, văduva lui s-a căsătorit cu Melchi, care se trăgea din Natan, și împreună au avut un fiu numit Eli»⁶⁴.

Pe baza acestui raționament se ajunge și la Iosif și Cleopa, fiii lui Cleopa ajungând în casa lui Iosif prin intermediul acestei instituții de protecție socială: *căsătoria de levirat*. Nu s-a analizat, totuși, probabilitatea ca, în urma decesului Dreptului Iosif, familia acestuia să fie preluată cu totul de fratele său Cleopa, caz în care Iisus ar avea două mame, una biologică, și căreia îi aducem o cinste deosebită, și una care poate fi acuzată de mândrie, mama «fraților și surorilor Sale», care încearcă să aibă un ascendent asupra lui Iisus.

Urmașii lui David

Înrudirea Mântuitorului cu «frații», «surorile» chiar și cu «mama Sa» reprezintă un mister, așa cum aflăm din relatările biblice despre întruparea Sa, la Bună-Vestirea îngerului, din voința lui Dumnezeu Tatăl și din acordul liber al Fecioarei. De fapt, fără o întrupare reală a Mântuitorului, nici nu s-ar putea vorbi despre vreo înrudire a Sa cu oamenii, nici după trup, nici din bunăvoință. Pentru firea Sa umană Noul Testament ne dă două indicii de referință: El este Fiul Mariei, cea logodită cu Iosif din Nazaretul Galileii, dar este și Fiul lui David, denumire comună pentru Mesia. Efortul monitorizării membrilor seminției lui David aparținea fariseilor și acestui grup de oameni, toți aflați într-o febrilă așteptare a venirii lui Mesia, Fiul lui David, după cum scriseseră prorocii.

Se poate crede că existența fariseilor este determinată de această seminție davidică, din care așteptau Urmașul celebru, pe Mesia, Fiul lui David, și să restabilească ordinea existentă încă de la întemeierea regatului și continuată la ieșirea evreilor din Babilon. Atunci Zorobabel, din seminția lui David, este adevăratul conducător al evreilor și ctitor principal al templului. Ordinea politică a fost stricată odată cu revendicarea puterii politice de aristocrația religioasă iudaică, fariseii afirmând apartenența la familia davidică⁶⁵. Cu toate acestea, numărul urmașilor lui David scade:

⁶⁴ IULIU AFRICANUL, *Împotriva lui Aristide*, fragment păstrat în: EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, I, 7, 6-8 (trad. T. Bodogae, pp. 48-49).

⁶⁵ Termenul „înțelepți” nu a fost acordat în Talmud fariseilor, ci numai saducheilor (Solomon ZEITLIN, „The Pharisees: A Historical Study”, în: *The Jewish Quarterly Review*, 52 [1961] 2, p. 111).

- Din cauze naturale, mai mulți bărbați din seminția lui David muriseră, fără urmași. Dintre aceștia, Iuliu Africanul vorbește de două astfel de cazuri, în care intervine căsătoria de levirat pentru continuarea seminției⁶⁶.
- Persecuțiile vizau această seminție, orice conducător nelegitim căutând să-și anihileze adversarii politici încă din fașă. Irod cel Mare, după timpul pe care-l aflase de la magi, a ucis toți pruncii din seminția lui David, aduși (sau născuți) în Betleem, odată cu recensământul din finalul domniei lui Irod⁶⁷, și, fără îndoială, numeroși membri ai familiilor lor, cum este și cazul lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul, ucis între templu și altar (*Lc* 11, 51).
- În aceste condiții femeile din seminția lui David au și ele o mare importanță, în cazul în care sunt căsătorite cu bărbați din altă seminție, fiii lor, care nu puteau intra pe firul genealogic ulterior, erau totuși cercetați, ca nu cumva Mesia să se fi născut în această situație marginală și să fie necunoscut de ei tocmai la capătul ramurii genealogice.

Nu știm câți urmași ai lui David erau în vremea Mântuitorului, dar știm că existența lor intra în discuțiile despre Unsul Domnului, la eretici⁶⁸, dar și în dezbaterile dintre principalele partide religioase din veacul apostolic. «Între cei tăiați împrejur, printre fiii lui Israel, existau păreri diferite când era vorba de seminția lui Iuda și de Hristos, și anume: la esenieni, la galileeni, la imerobaptiști, la masbotei, la samarineni, la saduchei și la farisei»⁶⁹. Știm doar că Domițian nu a găsit decât doi din acești urmași ai lui David din vremea sa, atunci când edictul său îi viza pe toți urmașii lui David⁷⁰. Motivul pentru care cei doi oameni părâți de eretici la Domițian erau înrudiți cu Mântuitorul nu este că strămoșul lor era «Iuda, fratele Mântuitorului după trup», ci acela că «ei se trag din neamul lui David și deci sunt înrudiți chiar și cu Hristos însuși»⁷¹.

Așadar, adevăratul motiv pentru care «frații și surorile Domnului» erau rudele Mântuitorului după trup rezidă în apartenența la familia davidică. Cel mai reprezentativ exeget din perspectivă filologică, Fer. Ieronim (†420), a scris mai multe tratate, determinat de ereticul Helvidius, care considera că *frații Domnului* erau fiii lui Iosif și ai Mariei: *Contra Helvidium de perpetua virginitate Mariae*, iar apoi a scris *Împotriva lui Iovinianus*.

⁶⁶ Iuliu AFRICANUL, *Împotriva lui Aristide*, fragment păstrat în EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, I, 7, 5 (trad. T. Bodogae, p. 48).

⁶⁷ În vreme ce pruncul a fost dus de Iosif în Egipt, «când Irod a văzut că a fost amăgit de magi, s-a mâniat foarte și, trimițând, a ucis pe toți pruncii care erau în Betleem și în toate hotarele lui, de doi ani și mai jos, după timpul pe care îl aflase de la magi» (*Mt* 2, 16).

⁶⁸ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, IV, 22, 6 (trad. T. Bodogae, p. 171).

⁶⁹ Hegesip în EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, IV, 22, 7 (trad. T. Bodogae, p. 171).

⁷⁰ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, III, 19, 1 (trad. T. Bodogae, p. 119).

⁷¹ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria bisericească”, III, 19, 1 (trad. T. Bodogae, p. 119).

Concluzii

Păntecele Fecioarei este o taină a creștinătății, necunoscută îngerilor și din veac ascunsă. Deși ea L-a născut doar pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, și a rămas Fecioară, ea este maica noastră a tuturor. «Frații Domnului» sunt amintiți într-un context nu deplin cunoscut nouă, deoarece uimirea lor despre învățătura și puterea lui Iisus devine sminteală și motiv de împușinare a minunilor în acest spațiu: «nu este proroc disprețuit decât în patria sa, în neamul său, între frați». Sfinții Părinți ne spun cine sunt acești frați ai Domnului, mai exact ce legătură de rudenie este între Iisus și ei, pe baza tradițiilor cunoscute. În același timp, Sfinții Părinți nu ne spun cine sunt cu adevărat «frații Domnului», păstrând problema foarte aproape și fără o rezolvare unanimă, pentru că nu aduc argumente în sprijinul acestor teorii acceptate. «Frații» și «surorile», împreună cu Maica Domnului, sunt primii care se pliază pe calapodul celor ce împlinesc voința lor. Părinții Bisericii observă o problemă a fraților și a surorilor, adesea numită trufie sau dorința ridicării în ochii celorlalți pe baza rudeniei cu Iisus. Pentru noi, cei care am fost ridicați la această demnitate de frați, credința trebuie împletită cu smerenie. Nu întâmplător «frații» sunt ai Domnului și nu ai lui Iisus, în Noul Testament și în cărțile creștinilor.

E
O
L
O
G
I
C
E

Summary: What do the Fathers of Church say about «the brothers and the sisters» of the Lord (Mat 13, 55)?

This paper focuses on the issue of the brothers of Jesus in the synoptic gospels who, according to the author, stand apart from Jesus' audience and even outside the place where Jesus was preaching. These „brothers” seek to talk with Jesus and even send someone to call for Him. Moreover, there is no evidence of any words these brothers spoke outside the synoptic gospels' information that they got closer to the place where Jesus spoke. Also the synoptic gospels note Jesus' intransigent answer by which we learn that fulfilling the will of God makes one spiritually related to Jesus. The genealogy of Jesus points out that the Jesus' most important relatives go from King David to Righteous Joseph and the Virgin Mary. Jesus' relatives are not isolated from the reality that Jesus is the Son of God. Joseph is called the father of Jesus in a legal sense, alongside Virgin Mary who searched for Him one day long among relatives and kin. It was them who searched for him, and no other brother or sister. Jesus' relatives surely existed but His encounter with them is not relevant in the economy of the four gospels. St John the Baptist was a close relative because of the close relation between Mary and Elisabeth. However, the author points out that the Judaic persecution against the brothers and sisters of Jesus was complemented by their opposition manifest in their blind submission to the Law. The pilgrims in Jerusalem tried to persuade both the brothers and sisters of Jesus to call Him insane and try to set him a trap so that everyone would forget the Jews' attempt to lapidate Him. In the same context, the unbelieving brothers come to the Feast of Tabernacles in a new attempt to draw Jesus into a trap. When Jews sought to kill Him, Jesus entered Jerusalem so that His disciples would see the works He was about to do. In

other words, they invited Him to a certain death, as Judas did a little later. This paper continues by showing that the power and impact of the word brothers are greater than they seem. For example, in *Jn* 7, 1-10 we find that the disciples tried to persuade Jesus to go to Jerusalem so that many other people would find the truth about Him and his miracles. Jesus refuses to declare his will to go to the feast precisely because His brothers rejected Him. The rhetorical impact of this expression comes from the word „brother”. If this word would have been replaced by „cousins”, the phrase would then be „for His cousins also did not believe in Him”. So, it is obvious that Jesus avoids feasting with them because the „brothers” represent the entire Jewish people. The brothers of Jesus is an expression that designates a group of people, that can be likened to the names of famous groups like the Seventeen Apostles, John’s disciples, the seven deacons. They are mostly recalled by those who doubted and rejected Jesus before His resurrection. After the Lord’s resurrection, they are recalled alongside the disciples of Jesus. There are only four names that lead us to the conclusion that there must have been only four „brothers” of Jesus: Jacob, Simon, Joshua and Judas. These are the only brothers of Jesus. However Jesus says that he is the brother of everyone who utters the Lord’s Prayer and of those who fulfil the will of His Father. The Holy Apostle Matthew replaces Joseph’s name with his occupation, a carpenter. In his homeland Jesus’ identity is known without reference to His name, which is not pronounced by His countrymen. The Righteous Joseph is also overlooked; in spite of the fact he was Jesus’ adoptive father. At this point of his public activity, His brothers and sisters are quiet but visible presences, in spite of their lack of involvement in the Lord’s service. Then, the author proves the fact that Virgin Mary did not have a biologic or adoptive sister otherwise Jacob and Joshua would have been Jesus’ cousins as Jerome states. Thus, the others cannot be included in the same kinship with Jesus, unless their mother was Virgin Mary’s sister. On the other side, Hegesippus insists to include Cleopas among Lord’s relatives, calling him the uncle of Jesus, father of Simon and Judas. Before the Lord’s Resurrection, as the author stresses, that the Lord’s brothers and sisters issue is ambiguous both concerning the spiritual and legal relatives. Beyond their attempts to prevent Jesus or force Him to declare his true identity before the time was right, they adhered to the teachings of Jesus, received His words and embraced Him with all their heart. Thus, the hypothesis that Joseph names Jacob as brother of Jesus is reliable. We have no arguments to believe that the word „brother” has other meaning unless we accept that, in the case of Jesus, this word has a different meaning and resonance for the entire Jewish people, Christians and non-Christians alike. Also, the author presents evidence from the apocryphal writings and from the heretical writings, stating then the apology of Orthodoxy. The kinship of Jesus and his brothers is a mystery as the biblical account of the Annunciation shows. In fact, without a real incarnation of our Lord Jesus Christ, there wouldn’t have been any kinship between Him and mankind. The New Testament provides some arguments that support His human nature: He is regarded as the son of Mary, the fiancée of Joseph from the Nazareth of Galilee, and he is also the Son of David, a well-known title for the Messiah. The Pharisees were greatly concerned with watching and observing the members of the Davidic dynasty and genealogy, given their messianic hopes of the chosen One who would arise from the house of David, as the prophets had foretold. Therefore, the real reason the brothers and sisters of Jesus were his kin resides in the allegiance to the Davidic family. The Virgin’s womb is a sacred mystery of Christianity, unknown even to angels and eternally hidden. Even though she was the one who gave birth to Jesus, the Son of God, she remained virgin

and pure, being the mother of the entire Christian people. The brothers of Jesus are sometimes confusing for many Christians because their astonishment can be a hindrance for other believers: there is nowhere a rejected prophet, except among his kin and countrymen. The Fathers of the Church tell us who the brothers of Jesus are. More precisely, they show their kinship, using the common traditions and sources widely known. At the same time, they do not offer a definitive answer or solution to this issue. The brothers and sisters of Jesus, alongside Mary, the mother of Lord, are the first ones that fulfil and obey the will of the Father in heavens. The Church Fathers leave this issue unsolved, a mystery that is not to be unravelled by the human mind. Moreover they consider that the bodily kinship with Jesus only raises sinful thoughts of pride in the minds of those who call themselves brothers or sisters of Jesus. In what we are concerned, faith must be sustained by humility, as we too are the brothers and sisters of Jesus, if we obey His commandments and fulfil the will of God as much as we can. It is not surprising that the Lord's brothers are rarely named brothers of Jesus in the New Testament and in the other apocryphal writings. If the latter title would have been more frequently used, it is certain that the spiritual meaning of this title would have been undermined and overshadowed by the earthly and bodily meaning of it. In conclusion, this study shows that even though there was a historical and bodily kinship between our Lord Jesus Christ and his brothers or sisters, the spiritual meaning of the title *the Lord's brothers* is more important and has a great impact on Christian spirituality nowadays.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Diac. Alexandru MIHĂILĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – Universitatea din București

LECȚIUNI BIBLICE LA SĂRBĂTORILE SFINȚILOR ÎN PAREMIAR

Keywords: *Prophetogium / Prophetologion, lectionary, Orthodox worship, liturgics, biblical interpretation.*

Abstract

The present study aims to articulate the Orthodox biblical hermeneutics by analysing the biblical readings used in Orthodox worship. Studying liturgical books and especially the lectionaries helps us significantly to understand how liturgics refer to the biblical text and reshape it in order to accommodate it with the Christian doctrine. The present paper addresses the biblical readings dedicated to feasts of saints found in *Prophetologium*, a liturgical book no longer extant, dating from the 8th-9th centuries and issued during the liturgical reform in Constantinople around Stoudios Monastery, but whose biblical readings were later included in the *Menaia*, *Triodion* and *Pentecostarion*. Firstly, the text of the Prophetologion will be discussed, its relationship with the *Septuagint* versions and the ancient Greek manuscripts. Then the author will focus on the readings of the Marian feasts and their exegesis as it is suggested by the selections of the readings. The readings of the biblical saints (mentioned in the Holy Scripture), of the ecclesiastic saints and the holy Ecumenical Councils shall complete the study.

Introducere

În mediul bibliștilor ortodocși români se simte tot mai acută nevoia conturării unei *hermeneutici proprii*, care să depășească tiparele hermeneuticilor preluate mai mult sau mai puțin prelucrat din Apus¹. Într-un articol anterior, încercam să explic de ce Biserica Ortodoxă nu are încă suficient conturată o hermeneutică biblică proprie și găseam răspunsul în *lipsa unui contact nemijlocit cu Sfânta Scriptură* ca volum aparte². În materialul de față, îmi îndrept atenția către răspunsurile pe care le poate oferi cultul ortodox la întrebarea dacă o hermeneutică biblică poate fi consistent definită. Sfânta Scriptură se reflectă în textul liturgic și prin *lecțiunile biblice* folosite.

¹ Unui asemenea demers i se subscrie lucrarea Pr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului*, Ed. Bizantină, București, 2002.

² Alexandru MIHĂILĂ, „Contactul cu Biblia ca premisă pentru hermeneutica biblică ortodoxă”, în: Alexandru IONIȚĂ (ed.), *Interpretarea biblică între Biserică și Universitate*, coll. Studia Oecumenica 10, Ed. Andreiana / Presa Universitară Clujeană, Sibiu / Cluj-Napoca, 2016, pp. 149-177.

În acest caz, textul biblic este citat ca atare în mod expres. Mai dificil de cercetat sunt cazurile când textul biblic este prelucrat în cântările bisericești. În lipsa unei metode foarte clare de cercetare, analizele pot să difere substanțial. De aceea, socotesc că un teren mai sigur îl oferă cercetarea, ca o primă abordare, a citatelor explicite din textul biblic în cult. Pentru aceasta trebuie analizate așa-numitele lecționare, *Apostolul* sau *Praxapostolul*, *Evangelia-rul* și, o carte mai puțin cunoscută, *Paremiarul* sau *Prophetologion*-ul. Mă voi concentra pe cea din urmă, al cărei text slujește în special ca sursă pentru paremiile de la Vecernie. Într-un alt material³, am tratat principiile hermeneutice desprinse din lecțiunile biblice folosite la sărbătoarea Paștelui. În propun în cele ce urmează să analizez paremiile folosite la sărbătorile sfinților.

Paremiarul – carte de cult

Paremiarul sau *Prophetologion*-ul a apărut în sec. al VIII-lea, pe fondul reformei cultice începute la Constantinopol în jurul Mănăstirii Studion. Manuscrisele *Paremiarului* datează între sec. IX-XVI, perioada de înflorire fiind reprezentată de sec. XI-XIII⁴. De la sfârșitul sec. al XVII-lea – începutul sec. al XVIII-lea, în ciuda unei încercări de reviriment, *Paremiarul* dispare, fiind absorbit în alte cărți de cult (*Mineie*, *Triod* și *Penticostar*). Este tipărit pentru prima dată la Veneția în 1545, apoi în 1595-1596 în ce s-a considerat multă vreme ca fiind *editio princeps*, sub numele de *Anagnostikon*, deci „lecționar”⁵. Între 1939 și 1981, s-a definitivat ediția critică a *Paremiarului*⁶.

Interesant este faptul că, tocmai când începea să dispară din spațiul elenofon, *Paremiarul* apărea în cel românesc. Prima traducere, în manuscris, datează din 1612-1613⁷ (nu din 1569, așa cum consideră Pr. V. Oltean, care a descoperit-o la biserica Sf. Nicolae din Brașov, dar a editat-o neglijent). Urmează prima ediție românească tipărită, *Paremiarul* Sf. Mitropolit Dosoftei

³ Alexandru MIHAILĂ, „Some Exegetical Aspects on the Old Testament Lections in the Orthodox Church”, în: Eugen MUNTEANU, Iosif CAMARĂ, Sabina-Nicoleta ROTENȘTEIN (eds.), *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie, Lucrările Simpozionului Internațional „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”, III, Iași, 30 mai – 1 iunie 2013*, Ed. Universității „A.I.I.” Cuza, Iași, 2014, pp. 303-312.

⁴ Sysse Gudrun ENGBERG, „The Greek Old Testament Lectionary as a Liturgical Book”, în: *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 54 (1987), pp. 40-41.

⁵ Sysse Gudrun ENGBERG, „An Unnoticed Printed Edition of the Old Testament Lectionary in Greek (Venice, 1545)”, în: *Epsilon. Modern Greek and Balkan Studies*, 1 (1987), pp. 57-67; „Greek Literacy and Liturgical Books: Manolis Glynzounis' Edition of the «Profetie», Venice 1595/96”, în: *Epsilon. Modern Greek and Balkan Studies*, 2 (1988), pp. 31-41.

⁶ Carsten HÖEG, Günther ZUNZ (eds.), *Prophetologium. Pars prima: Lectiones anni mobilis*, coll. Monumenta Musicae Byzantinae, Lectionaria I, Munksgaard, Haunia, 1939-1970; Gudrun ENGBERG, *Prophetologium. Pars altera: Lectiones anni immobilis*, coll. Monumenta Musicae Byzantinae, Lectionaria I, Munksgaard, Haunia, 1980-1981.

⁷ Eugen PAVEL, „Observații filologice și lingvistice asupra primelor *Parimiar* românești”, în: *Dacoromania*, serie nouă, 16 (2011) 2, pp. 143-148.

la Iași, în 1683, tradus din câte se pare din surse slavone⁸. Cercetătoarea S.G. Engberg⁹ argumentează că paremiile vechi-testamentare erau citite la Vecernia sau la privegherea de dinaintea marilor sărbători, ea respingând astfel teoria „celor trei lecțiuni”, potrivit căreia și Sfânta Liturghie ar fi avut inițial lecțiuni vechi-testamentare, pe lângă cele din *Apostol* și *Evangelhie*, păstrate până astăzi. Totuși R. Taft¹⁰ apără în continuare această teorie. Oricum ar fi în realitate, aceasta nu influențează într-un fel cercetarea de față, axată pe problematica hermeneutică.

Tabloul general al sărbătorilor sfinților

Numărul curent al sărbătorii este dat de editori în ediția critică a *Propheetologion*-ului, urmând seria lecțiunilor, așa cum este atestată în manuscrise. Mai multe lecțiuni la aceeași sărbătoare sunt notate cu literele alfabetului latin (de pildă: 63a, 63b etc. pentru lecțiunile de la *Bunavestire*). Pentru trimiteri la alte sărbători decât cele discutate (informațiile din paranteză), poate fi consultat tabelul sărbătorilor întocmit de S.G. Engberg (vezi n. 11).

Nr.	Sărbătoare	Paremi
63	Bunavestire (25 mart.)	a) <i>Fc</i> 28, 10-17 (= 49a, 72a) b) <i>Iz</i> 43, 27 – 44, 4 (= 49b, 57c, 72b) c) <i>Pr</i> 9, 1-11 (= 42c, 49c, 50c, 72c, cf. 16c) d) <i>Iș</i> 3, 1b-8a e) <i>Pr</i> 8, 22-30 (= 58b) f) <i>Fc</i> 18,1-10a (cf. 67a)
61	Întâmpinarea Domnului (2 febr.)	a) <i>Iș</i> 12, 51 + 13, 1,2a,3a,10a,11-12a,14-16a; 22, 28b; <i>Lv</i> 12, 2-4,6b,8; <i>Nm</i> 8, 16a,17b b) <i>Is</i> 19, 1,3a,4-5,12,16,19-21 c) <i>Is</i> 35, 1-2b,3-6,10; 12, 6 (cf. 2o)
49	Nașterea Maicii Domnului (8 sept.)	a) <i>Fc</i> 28, 10-17 (= 63a, 72a) b) <i>Iz</i> 43, 27 – 44, 4 (= 57c, 63b, 72b) c) <i>Pr</i> 9, 1-11 (= 42c, 50c, 63c, 72c, cf. 16c)
57	Intrarea în Biserică a Maicii Domnului (21 nov.)	a) <i>Iș</i> 40, 1-4a,5,9,11b,16,34-35 b) 3 <i>Rg</i> 8, 1,3-5a,6-7,9a,10-11 c) <i>Iz</i> 43, 27 – 44, 4a (= 49b, 63b, 72b)
72	Adormirea Maicii Domnului (15 aug.)	a) <i>Fc</i> 28, 10-17 (= 49a, 63a) b) <i>Iz</i> 43, 27 – 44, 4 (= 49b, 57c, 63b)

⁸ DOSOFTEI, *Parimiile preste an, Iași, 1683*, ediție critică, studiu introd., notă asupra ediției, note și glosar de Mădălina Ungureanu, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012.

⁹ Sysse Gudrun ENGBERG, „The Prophetologion and the Triple-Lection Theory – the Genesis of a Liturgical Book”, în: *Bolletino delle Badia Greca di Grottaferrata*, s. a III-a, 3 (2006), pp. 67-92.

¹⁰ Robert F. TAFT, „Were There Once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy? Apropos of an Article by Sysse Gudrun Engberg”, în: *Bolletino delle Badia Greca di Grottaferrata*, s. a III-a, 8 (2011), pp. 271-311.

- 55 Arhanghelul Mihail (8 nov.)
 c) *Pr* 9, 1-11 (= 42c, 49c, 50c, 63c, cf. 16c)
 a) *Ios* 5, 13-15 (cf. 41f)
 b) *Jd* 6, 2a,6b,11-15,17-22,24
 c) *Dn* 10, 1-21
 a^a) *Ios* 5, 10-15 (= 41f)
 b^a) *Is* 14, 7-20a
 c^a) *Za* 2, 17 – 3, 7; 4, 1-6
- 70 Sf. Proroc Ilie Tezvitianul
 (20 iul.)
 a) 3 *Rg* 17, 1-24 (cf. 41i)
 b) 3 *Rg* 18, 1,17-27,29-41,44,42,45; 19, 1,3-4a,5-10,15a,16b (cf. 2l, 71c)
 c) 3 *Rg* 19, 19-21; 4 *Rg* 2, 1,6-14 (cf. 2e)
- 67 Nașterea Sf. Ioan Botezătorul
 (24 iun.)
 a) *Fc* 17, 15-17,19; 18, 11a,12-14a; 21, 1-2,4-8 (cf. 63f)
 b) *Jd* 13, 2-5a,6a,7-8,13-14a,17-18,21a
 c) *Is* 40, 1-5b,9a; 41, 17b-18; 45, 8; 48, 20b-21a; 54, 1 (= 74a)
- 74 Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul
 (29 aug.)
 a) *Is* 40, 1-5b,9a; 41, 17b-18; 45, 8; 48, 20b-21a; 54, 1 (= 67c)
 b) *Mal* 3, 1-3a,5-7,12a,18,17,24,22-23
 c) *Sol* 4, 7,16a,17a,19b-20; 5, 1-7 (= 60c)
- 64 Sf.Ap. și Ev. Ioan (8 mai)
 a) 1 *In* 3, 21 – 4, 6a (= 52a)
 b) 1 *In* 4, 11-16 (= 52b)
 c) 1 *In* 4, 20 – 5, 5 (= 52c)
- 52 Mutarea [la cele veșnice a] Sf.Ap și Ev. Ioan (26 sept.)
 a) 1 *In* 3, 21 – 4, 6a (= 64a)
 b) 1 *In* 4, 11-16 (= 64b)
 c) 1 *In* 4, 20 – 5, 5 (= 64c)
- 68 Sf. Apostoli Petru și Pavel
 (29 iun.)
 a) 1 *Ptr* 1, 3-9
 b) 1 *Ptr* 1, 13-19
 c) 1 *Ptr* 2, 11-24
- 56 Sf. Ioan Gură de Aur (13 nov.)
 a) *Pr* 10 și 8 selecții (= 60a)
 b) *Pr* 10; 11; 15; 14; 22 selecții; *Sol* 6, 12-16; 7, 30; 8, 2-4,7-9,17-18,21; 9, 1-5,10-11,14 (= 58c, 59c)
 c) *Pr* 29, 2; *Sol* 4; 6; 7; 10; 1 selecții; 2, 1,10-17,19-22 (= 60b)
- 60 Aducerea moaștelor Sf. Ioan Gură de Aur (27 ian.)
 a) *Pr* 10 și 8 selecții (= 56a)
 b) *Pr* 29, 2; *Sol* 4; 6; 7; 10; 1 selecții; 2, 1,10-17,19-22 (= 56c)
 c) *Sol* 4, 7,16a,17a,19b-20; 5, 1-7 (= 74c)
- 58 Sf. Vasile cel Mare (împreună cu Tăierea Împrejur) (1 ian.)
 a) *Fc* 17, 1b-2,4b-7,8c,3a,9-12a,14 (cf. 27b)
 b) *Pr* 8, 22-30 (= 63e)
 b^a) *Ios* 5, 2-9
 c) *Pr* 10; 11; 15; 14; 22 selecții; *Sol* 6, 12-16; 7, 30; 8, 2-4,7-9,17-18,21; 9, 1-5,10-11,14 (= 56b, 59c)
- 59 Sf. Grigorie Teologul (25 ian.)
 a) *Ir* 1, 4-7a,9b,7b,8 (cf. 46a^a)
 b) *Sol* 4, 7-15 (= 48b, 48f)
 c) *Pr* 10; 11; 15; 14; 22 selecții; *Sol* 6, 12-16; 7, 30; 8, 2-4,7-9,17-18,21; 9, 1-5,10-11,14 (= 56b, 58c)

- 48 Sf. Simeon Stâlpcnicul (împreună cu Indictionul) (1 sept.)
 a) *Sol* 3, 1-9 (= 47b)
 b) *Sol* 4, 7-15 (= 48f, 59b)
 c) *Sol* 5, 15 – 6, 3a (= 47c)
 d) *Is* 61, 1-10a (= 41m)
 e) *Lv* 26, 3-12,14-17,19-20,22,33,23-24a
 f) *Sol* 4, 7-15 (= 48b, 59b)
- 54 Sf. Dimitrie [Izvorătorul de Mir] (împreună cu Cutremurul din anul 740) (26 oct.)
 a) *Is* 63, 15 – 64, 4a (cf. 46a, 62a, 41o)
 b) *Ir* 2, 2-12 (= 46ca)
 c) *Ir* 3, 22-24a,25; 4, 8; 5, 3,4b,22; 14, 7-9
- 47 Toți Sfinții (duminica după Cincizecime)
 a) *Is* 43, 9-14a
 b) *Sol* 3, 1-9 (= 48a)
 c) *Sol* 5, 15 – 6, 3a (= 48c)
- 44 Sinodul I Ecumenic (duminica înainte de Cincizecime)
 a) *Fc* 14, 14-20a (=69a)
 b) *Dt* 1, 8-11,15-17a (= 69b)
 b^a) *Dt* 10, 21-26,17
 c) *Dt* 10, 14-21 (= 69c)
- 69 Sinodul IV Ecumenic (16 iul.)
 a) *Fc* 14, 14-20a (= 44a)
 b) *Dt* 1, 8-11,15-17a (= 44b)
 c) *Dt* 10, 14-21 (= 44c)
- 53 Sinodul VII Ecumenic (11 oct.)
 a) *Iș* 25, 9-22
 b) *3 Rg* 6, 20-23
 c) *Iz* 40, 1-2; 41, 1,16-25a

Metoda de lucru

În analiza de față, m-am mărginit la cuprinsul inițial al *Paremiarului*, unde sunt mai puține sărbători cu paremii dedicate sfinților. Totuși, stadiul actual al dezvoltării cultului nu a adus un plus de creativitate, pentru că au fost folosite pentru sfinți noi paremii deja selectate din cuprinsul inițial. Am utilizat tabelele cu sărbători și cu paremii alcătuite de S.G. Engberg¹¹, pe care le-am comparat cu paremiile actuale din *Mineie* și *Penticostar*¹². Pentru identificarea textelor biblice ale paremiilor, un punct de plecare foarte potrivit l-a constituit studiul Pr. N. Dragomir¹³, cu corecturile aduse de mine într-o recentă *Introducere* în Vechiul Testament¹⁴. Atunci când am constatat deosebiri între alcătuirea inițială și cea actuală a paremiilor, am urmat-o pe cea dintâi.

¹¹ Sysse Gudrun ENGBERG, „Index of Feasts in the Prophetologium”, disponibil online la adresa: <https://www.academia.edu/30376524/Index_of_feasts_in_the_Prophetologium>, 4 apr. 2017; S.G. ENGBERG, „Index of Lections in the Prophetologium”, <https://www.academia.edu/30376509/Index_of_lections_in_the_Prophetologium>, 4 apr. 2017.

¹² Vezi textul electronic: <<http://glt.goarch.org/>>, 2 apr. 2017.

¹³ Neculai DRAGOMIR, „Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărțile de cult al Bisericii Ortodoxe”, în: *Studii Teologice*, 33 (1981) 3-4, pp. 207-268.

¹⁴ Alexandru MIHĂILA, „În multe rânduri și în multe chipuri”. *O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament*, Doxologia, Iași, 2017.

Textul biblic în Paremiar

Varianta de text biblic al Vechiului Testament utilizată de *Paremiar* poate lămuri anumite controverse iscate în ultimul timp în legătură cu ce variantă textuală ar trebui să urmeze Biserica Ortodoxă. S-a argumentat că singurul text oficial al Bisericii Ortodoxe ar trebui să fie *Septuaginta*, pentru că *Textul Ebraic Masoretic* ar prezenta anumite lecțiuni anti-creștine. *Biblia Sinodală* actuală (ediția 2015), urmașă a traducerii din 1936, folosește ca sursă pentru Vechiul Testament un text mixt, amestecând fără un criteriu clar *Textul Masoretic* și *Septuaginta*. Nu trebuie trecută cu vederea nici dependența, evidentă în anumite locuri cel puțin, de o traducere franțuzească protestantă în vogă la acea vreme, a pastorului și profesorului elvețian L. Segond¹⁵. Așadar, s-ar putea spune că actualmente Biserica Ortodoxă Română are un *text biblic mixt*, recunoscând implicit deopotrivă autoritatea *Textului Ebraic Masoretic* și a *Septuagintei*.

Apărătorii ideii că doar *Septuaginta* ar trebui să reprezinte textul oficial pentru Vechiul Testament consideră mixarea adusă de *Biblia Sinodală* din 1936 drept un derapaj care ar trebui corectat prin reîntoarcerea la *Septuaginta*. Este propusă în special *Biblia din 1914*, ca model al reflectării *Septuagintei* în tradiția biblică ortodoxă de la noi. Totuși, așa cum am arătat într-un articol trecut¹⁶, *Biblia de la 1914*, descendentă pe filiera *Bibliei de la Blaj* (1795) din *Biblia de la București* (1688), prezintă numeroase elemente din afara tradiției *Septuagintei*. *Biblia de la București* traducea textul grecesc editat de hughenotii (deci calvinii) francezi, la Frankfurt, în 1597, dar acesta prelua unele lecțiuni din *Poliglota complutensiană* (ediția princeps a *Septuagintei*, editată de catolici la Alcalá, în Spania) în care textul grec al *Septuagintei* era pus marginal față de textul latin, iar când *Vulgata* avea, împreună cu textul ebraic, un text mai bogat, care lipsea în *Septuaginta*, editorii făceau retroversiune din latină în greacă, „îmbogățind” astfel textul grec.

Ce variantă vechi-testamentară prezintă însă *Paremiarul*, singurul lecționar vetero-testamentar din Biserica Ortodoxă? Pentru a oferi un asemenea răspuns, am analizat paremia a treia de la sărbătoarea închinată Sf. Arhangel Mihail (8 nov.), din cartea prorocului *Daniel* (10, 1-21). Pentru textul *Paremiarului*, am folosit însă varianta actuală și nu pe cea din ediția critică.

¹⁵ Vezi Alexandru MIHAILĂ, „Chapter and Verse Division in the Romanian Bibles: Influences, Changes, Question”, în: Eugen MUNTEANU et al. (eds.), *Receptarea Sfintei Scripturi: Între filologie, hermeneutică și traductologie*, ediția V, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași (în curs de publicare).

¹⁶ Alexandru MIHAILĂ, „Non-Septuagintal Influences on the Bucharest Bible of 1688”, în: *Text și discurs religios*, 6 (2014), pp. 15-26.

Septuaginta	Theodotion	Paremiar
<p>1) Ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ πρώτῳ Κύρου τοῦ βασιλέως Περσῶν πρόσταγμα ἐδείχθη τῷ Δανιηλ, ὅς ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα Βαλτασαρ, καὶ ἀληθὲς τὸ ὄραμα καὶ τὸ πρόσταγμα, καὶ τὸ πλῆθος τὸ ἰσχυρὸν διανοηθήσεται τὸ πρόσταγμα, καὶ διενοιήθην αὐτὸ ἐν ὀράματι.</p> <p>2) ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐγὼ Δανιηλ ἤμην πενθῶν τρεῖς ἑβδομάδας·</p> <p>3) ἄρτον ἐπιθυμιῶν οὐκ ἔφαγον, καὶ κρέας καὶ οἶνος οὐκ εἰσηλθεν εἰς τὸ στόμα μου, ἔλαιον οὐκ ἠλειψάμην ἕως τοῦ συντελεῖσθαι με τὰς τρεῖς ἑβδομάδας τῶν ἡμερῶν.</p> <p>4) καὶ ἐγένετο τῇ ἡμέρᾳ τῇ τετάρτῃ καὶ εἰκάδι τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου, καὶ ἐγὼ ἤμην ἐπὶ τοῦ χείλους τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου, ὅς ἐστι Τίγρις,</p> <p>5) καὶ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος εἷς ἐνδεδυμένος βύσσινα καὶ τὴν ὀσφὺν περιεζωσμένος βυσσίνῳ, καὶ ἐκ μέσου αὐτοῦ φῶς,</p> <p>6) καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ὡσεὶ θαρσις, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὄρασις ἀστραπῆς, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός, καὶ οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ οἱ πόδες ὡσεὶ χαλκὸς ἐξαστράπτων, καὶ φωνὴ λαλιᾶς αὐτοῦ ὡσεὶ φωνὴ θορύβου.</p> <p>7) καὶ εἶδον ἐγὼ Δανιηλ</p>	<p>1) Ἐν ἔτει τρίτῳ Κύρου βασιλέως Περσῶν λόγος ἀπεκαλύφθη τῷ Δανιηλ, οὗ τὸ ὄνομα ἐπεκλήθη Βαλτασαρ, καὶ ἀληθινὸς ὁ λόγος, καὶ δύναμις μεγάλη καὶ σύνεσις ἐδόθη αὐτῷ ἐν τῇ ὀπτασίᾳ.</p> <p>2) ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐγὼ Δανιηλ ἤμην πενθῶν τρεῖς ἑβδομάδας ἡμερῶν·</p> <p>3) ἄρτον ἐπιθυμιῶν οὐκ ἔφαγον, καὶ κρέας καὶ οἶνος οὐκ εἰσηλθεν εἰς τὸ στόμα μου, καὶ ἄλειμμα οὐκ ἠλειψάμην ἕως πληρώσεως τριῶν ἑβδομάδων ἡμερῶν.</p> <p>4) ἐν ἡμέρᾳ εἰκοστῇ καὶ τετάρτῃ τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου, καὶ ἐγὼ ἤμην ἐχόμενα τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου, αὐτὸς ἐστὶν Ἐδδεκελ,</p> <p>5) καὶ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ εἷς ἐνδεδυμένος βαδδίν, καὶ ἡ ὀσφὺς αὐτοῦ περιεζωσμένη ἐν χρυσίῳ Ὠφαζ,</p> <p>6) καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ὡσεὶ θαρσις, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὄρασις ἀστραπῆς, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός, καὶ οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ τὰ σκέλη ὡς ὄρασις χαλκοῦ στίλβοντος, καὶ ἡ φωνὴ τῶν λόγων αὐτοῦ ὡς φωνὴ ὄχλου.</p> <p>7) καὶ εἶδον ἐγὼ Δανιηλ</p>	<p>Ἐν ἔτει τρίτῳ Κύρου τοῦ βασιλέως Περσῶν, λόγος ἀπεκαλύφθη τῷ Δανιηλ, οὗ τὸ ὄνομα ἐπεκλήθη Βαλτάσαρ, καὶ ἀληθινὸς ὁ λόγος, καὶ δύναμις μεγάλη, καὶ σύνεσις ἐδόθη αὐτῷ ἐν ὀπτασίᾳ.</p> <p>Ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἐγὼ Δανιηλ ἤμην πενθῶν τρεῖς ἑβδομάδας ἡμερῶν. Καὶ ἄρτον ἐπιθυμιῶν οὐκ ἔφαγον καὶ κρέας καὶ οἶνος οὐκ εἰσηλθεν ἐν τῷ στόματί μου, καὶ ἄλειμμα οὐκ ἠλειψάμην, ἕως πληρώσεως τριῶν ἑβδομάδων ἡμερῶν. Καὶ ἐν ἡμέρᾳ εἰκοστῇ τετάρτῃ τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου, ἐν τῷ τρίτῳ ἔτει, ἐγὼ ἤμην ἐχόμενα τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου, οὗτός ἐστι Τίγρις.</p> <p>Καὶ ἦρα τοὺς ὀφθαλμούς μου, καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ εἷς, ἐνδεδυμένος βαδδίν, καὶ ἡ ὀσφὺς αὐτοῦ περιεζωσμένη χρυσίῳ Ὠφάζ·</p> <p>καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ ὡσεὶ Θαρσίς, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ ὄρασις ἀστραπῆς, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡσεὶ λαμπάδες πυρός, καὶ οἱ βραχίονες αὐτοῦ καὶ τὰ σκέλη, ὡς ὄρασις χαλκοῦ στίλβοντος, καὶ ἡ φωνὴ τῶν λόγων αὐτοῦ, ὡς φωνὴ ὄχλου.</p> <p>Καὶ εἶδον ἐγὼ Δανιηλ</p>

ἀνθιστήκει ἐναντίον μου εἴκοσι καὶ μίαν ἡμέραν, καὶ ἰδοὺ Μιχαὴλ εἰς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων ἤλθε βοθησαί μοι, καὶ αὐτὸν ἐκεῖ κατέλιπον μετὰ τοῦ στρατηγοῦ τοῦ βασιλέως Περσῶν.

14) καὶ εἰπέν μοι Ἥλθον ὑποδειξαί σοι τί ὑπαντήσεται τῷ λαῷ σου ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν, ἔτι γὰρ ὄρασις εἰς ἡμέρας.

15) καὶ ἐν τῷ αὐτὸν λαλήσαι μετ' ἐμοῦ τὰ προστάγματα ταῦτα ἔδωκα τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν καὶ ἐσιώπησα.

16) καὶ ἰδοὺ ὡς ὁμοίωσις χειρὸς ἀνθρώπου ἤψατό μου τῶν χειλέων· καὶ ἤνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησα καὶ εἶπα τῷ ἔσθηκότι ἀπέναντί μου Κύριε, καὶ ὡς ὄρασις ἐπεστράφη ἐπὶ τὸ πλευρόν μου ἐπ' ἐμέ, καὶ οὐκ ἦν ἐν ἐμοὶ ἰσχὺς·

17) καὶ πῶς δυνήσεται ὁ παῖς λαλήσαι μετὰ τοῦ κυρίου αὐτοῦ; καὶ ἐγὼ ἠσθένησα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ ἰσχὺς, καὶ πνεῦμα οὐ κατελείφθη ἐν ἐμοί.

18) καὶ προσέθηκε καὶ ἤψατό μου ὡς ὄρασις ἀνθρώπου καὶ κατίσχυσέ με

19) καὶ εἰπέ μοι Ἄνθρωπος ἐλεεινὸς εἶ, μὴ φοβοῦ, ὑγίαινε· ἀνδρίξου καὶ ἴσχυε. καὶ ἐν τῷ λαλήσαι αὐτὸν μετ' ἐμοῦ ἴσχυσα καὶ εἶπα Λαλησάτω ὁ κύριός μου, ὅτι ἐνίσχυσέ με.

εἰστήκει ἐξ ἐναντίας μου εἴκοσι καὶ μίαν ἡμέραν, καὶ ἰδοὺ Μιχαὴλ εἰς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων ἤλθεν βοθησαί μοι, καὶ αὐτὸν κατέλιπον ἐκεῖ μετὰ τοῦ ἀρχοντος βασιλείας Περσῶν

14) καὶ ἤλθον συνετίσαι σε ὅσα ἀπαντήσεται τῷ λαῷ σου ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ὅτι ἔτι ἡ ὄρασις εἰς ἡμέρας.

15) καὶ ἐν τῷ λαλήσαι αὐτὸν μετ' ἐμοῦ κατὰ τοὺς λόγους τούτους ἔδωκα τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατενύγην.

16) καὶ ἰδοὺ ὡς ὁμοίωσις υἱοῦ ἀνθρώπου ἤψατο τῶν χειλέων μου· καὶ ἤνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησα καὶ εἶπα πρὸς τὸν ἐστῶτα ἐναντίον ἐμοῦ Κύριε, ἐν τῇ ὀπτασίᾳ σου ἐστράφη τὰ ἐντός μου ἐν ἐμοί, καὶ οὐκ ἔσχον ἰσχύν·

17) καὶ πῶς δυνήσεται ὁ παῖς σου, κύριε, λαλήσαι μετὰ τοῦ κυρίου μου τούτου; καὶ ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ στήσεται ἐν ἐμοὶ ἰσχὺς, καὶ πνοὴ οὐχ ὑπελείφθη ἐν ἐμοί.

18) καὶ προσέθετο καὶ ἤψατό μου ὡς ὄρασις ἀνθρώπου καὶ ἐνίσχυσέν με

19) καὶ εἰπέν μοι Μὴ φοβοῦ, ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν, εἰρήνη σοι· ἀνδρίξου καὶ ἴσχυε. καὶ ἐν τῷ λαλήσαι αὐτὸν μετ' ἐμοῦ ἴσχυσα καὶ εἶπα Λαλείτω ὁ κύριός μου, ὅτι ἐνίσχυσάς με.

εἰστήκει ἐξ ἐναντίας μου εἴκοσι καὶ μίαν ἡμέραν, καὶ ἰδοὺ Μιχαὴλ, εἰς τῶν Ἀρχόντων τῶν πρώτων ἤλθε βοθησαί μοι, καὶ αὐτὸν κατέλιπον ἐκεῖ μετὰ τοῦ Ἀρχοντος βασιλείας Περσῶν.

Καὶ ἤλθον συνετίσαι σε ὅσα ἀπαντήσεται τῷ λαῷ τῶν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, ὅτι ἔτι ἡ ὄρασις εἰς ἡμέρας.

Καὶ ἐν τῷ λαλήσαι αὐτὸν μετ' ἐμοῦ κατὰ τοὺς λόγους τούτους, ἔδωκα τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ κατενύγην. Καὶ ἰδοὺ ὡς ὁμοίωσις υἱοῦ ἀνθρώπου ἤψατο τῶν χειλέων μου, καὶ ἤνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησα, καὶ εἶπα πρὸς τὸν ἐστῶτα ἐναντίον μου· Κύριε ἐν τῇ ὀπτασίᾳ σου ἐστράφη τὰ ἐντός μου ἐν ἐμοί, καὶ οὐκ ἔσχον ἰσχύν.

Καὶ πῶς δυνήσεται ὁ παῖς σου, Κύριε, λαλήσαι μετὰ τοῦ Κυρίου μου τούτου; καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ στήσεται ἐν ἐμοὶ ἰσχὺς, καὶ πνοὴ οὐχ ὑπελείφθη ἐν ἐμοί. Καὶ προσέθετο, καὶ ἤψατό μου ὡς ὄρασις ἀνθρώπου, καὶ ἐνίσχυσέ με καὶ εἰπέ μοι· Μὴ φοβοῦ ἀνὴρ ἐπιθυμιῶν, εἰρήνη σοι, ἀνδρίξου καὶ ἴσχυε. Καὶ ἐν τῷ λαλήσαι αὐτὸν μετ' ἐμοῦ, ἴσχυσα καὶ εἶπα. Λαλείτω ὁ Κύριός μου, ὅτι ἐνίσχυσάς με.

<p>20) και εἶπεν πρὸς με Γινώσκεις τί ἦλθον πρὸς σέ; και νῦν ἐπιστρέψω διαμάχεσθαι μετὰ τοῦ στρατηγοῦ βασιλέως τῶν Περσῶν* και ἐγὼ ἐξεπορευόμην, και ἰδοὺ στρατηγὸς Ἑλλήνων εἰσεπορεύετο.</p> <p>21) και μάλα ὑποδείξω σοι τὰ πρῶτα ἐν ἀπογραφῇ ἀληθείας, και οὐθεὶς ἦν ὁ βοηθῶν μετ' ἐμοῦ ὑπὲρ τούτων ἀλλ' ἦ Μιχαὴλ ὁ ἄγγελος*</p>	<p>20) και εἶπεν Εἰ οἶδας ἵνα τί ἦλθον πρὸς σέ; και νῦν ἐπιστρέψω τοῦ πολεμήσαι μετὰ ἄρχοντος Περσῶν* και ἐγὼ ἐξεπορευόμην, και ὁ ἄρχων τῶν Ἑλλήνων ἦρχετο.</p> <p>21) ἀλλ' ἦ ἀναγγελῶ σοι τὸ ἐντεταγμένον ἐν γραφῇ ἀληθείας, και οὐκ ἔστιν εἰς ἀνεχόμενος μετ' ἐμοῦ περὶ τούτων ἀλλ' ἦ Μιχαὴλ ὁ ἄρχων ὑμῶν*</p>	<p>Και εἶπεν· Εἰ οἶδας ὅτι ἦλθον πρὸς σέ; και νῦν ἐπιστρέψω τοῦ πολεμήσαι μετὰ τοῦ Ἄρχοντος Περσῶν, και ἐγὼ ἐξεπορευόμην, και ὁ Ἄρχων τῶν Ἑλλήνων ἦρχετο.</p> <p>Ἄλλ' ἦ ἀναγγελῶ σοι τὸ ἐντεταγμένον ἐν γραφῇ ἀληθείας και οὐκ ἔστιν εἰς ἀνεχόμενος μετ' ἐμοῦ περὶ τούτων, ἀλλ' ἦ Μιχαὴλ ὁ ἄρχων ὑμῶν.</p>
---	--	--

Așa cum se poate observa, textul din *Paremiar* coincide, cu unele mici excepții, cu *versiunea lui Theodotion* și nu cu cea din *Septuaginta*. Excepțiile nu privesc esența textului, ci unele mici amănunte. De pildă: 1) în unele cazuri versetele încep sindetic prin prezența lui «καί»; 2) «εἰς τὸ στόμα μου» (*Dn* 10, 3) din *Theodotion* devine în *Paremiar* «ἐν τῷ στόματί μου»; 3) numele fluviului nu este redat calchiat din ebraică «*Eddekel*» ca în *Theodotion*, ci pe baza identificării uzuale «*Τίγρις* (*Tigrul*)»; 4) «τὴν ὀπτασίαν» (*Dn* 10, 7) este omis etc. Toate aceste mici diferențe nu împiedică nicidecum observația că nu numai *Septuaginta* reprezintă textul folosit liturgic de către Biserica Ortodoxă, ci și versiunea lui *Theodotion*.

Întrebarea se poate pune și mai departe: ce variantă a *Septuagintei* este folosită în *Paremiar*? Pentru aceasta, pot fi urmărite cazurile când există deosebiri marcante între manuscrise, iar editorii ediției critice (Rahlfs-Hahnhart 2006) au optat pentru redarea în paralel. De aceea, am selectat o pemie din *Jd* 6, tot de la sârbătoarea Sf. Arhanghel Mihail (8 nov.), unde se întâlnește acest fenomen.

Septuaginta (Codicele Alexandrin)	Septuaginta (Codicele de la Vatican)	Paremiar
<p>2) και κατίσχυσεν χεῖρ Μαδιαμ ἐπὶ Ἰσραὴλ*</p> <p>6b) και ἐέκκραξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς κύριον.</p> <p>11) Και ἦλθεν ἄγγελος κυρίου και ἐκάθισεν ὑπὸ τὴν δρυῖν τὴν οὖσαν ἐν Ἐφραθα τὴν τοῦ Ἰωας πατρὸς Ἀβιεξρι, και Γεδεων ὁ υἱὸς αὐτοῦ</p>	<p>2) και ἰσχυσεν χεῖρ Μαδιαμ ἐπὶ Ἰσραὴλ*</p> <p>6b) και ἐβόησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς κύριον</p> <p>11) Και ἦλθεν ἄγγελος κυρίου και ἐκάθισεν ὑπὸ τὴν τερέμυθον τὴν ἐν Ἐφραθα τὴν Ἰωας πατρὸς τοῦ Εσδρι, και Γεδεων υἱὸς αὐτοῦ</p>	<p>Ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, και κατίσχυσε Μαδιαμ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ, και αὐτοὶ ἐβόησαν πρὸς τὸν Θεόν.</p> <p>Και ἰδοὺ Ἄγγελος Κυρίου παρεγένετο, και ἐκάθισεν ὑπὸ τὴν δρυῖν, τὴν οὖσαν ἐν Ἐφραθᾶ, τὴν τοῦ Ἰωᾶς και Γεδεῶν ὁ υἱὸς αὐτοῦ</p>

E
O
L
O
G
I
C
E

18) μη κινηθῆς ἐντεῦθεν ἕως τοῦ ἐλθεῖν με πρὸς σέ, καὶ οἶσω τὴν θυσίαν μου, καὶ θήσω ἐνώπιόν σου. καὶ εἶπεν Ἐγὼ εἰμι καθίσσμαι ἕως τοῦ ἐπιστρέψαι σε.

19) καὶ Γεδεων εἰσήλθεν καὶ ἐποίησεν ἔριφον αἰγῶν καὶ οἰρι ἀλεύρου ἄζυμα καὶ τὰ κρέα ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸ κανοῦν καὶ τὸν ζωμὸν ἐνέχευεν εἰς χύτραν καὶ ἐξήνεγκεν πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τὴν δρυῖν καὶ προσεκίνησεν.

20) καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος κυρίου Λαβὲ τὰ κρέα καὶ τοὺς ἄρτους τοὺς ἄζύμους καὶ θές πρὸς τὴν πέτραν ἐκείνην καὶ τὸν ζωμὸν ἔκχεε καὶ ἐποίησεν οὕτως.

21) καὶ ἐξέτεινεν ὁ ἄγγελος κυρίου τὸ ἄκρον τῆς ράβδου τῆς ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ ἦψατο τῶν κρεῶν καὶ τῶν ἀζύμων, καὶ ἀνέβη πῦρ ἐκ τῆς πέτρας καὶ κατέφαγεν τὰ κρέα καὶ τοὺς ἀζύμους· καὶ ὁ ἄγγελος κυρίου ἀπῆλθεν ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.

22) καὶ εἶδεν Γεδεων ὅτι ἄγγελος κυρίου ἐστίν, καὶ εἶπεν Γεδεων Ἄ ἄ, κύριε κύριε, ὅτι εἶδον τὸν ἄγγελον κυρίου πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

23) καὶ εἶπεν αὐτῷ κύριος Εἰρήνη σοι, μὴ φοβοῦ μὴ ἀποθάνης.

24) καὶ ἠκοδόμησεν ἐκεῖ Γεδεων θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸ Εἰρήνη κυρίου ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης

18) μη χωρισθῆς ἐντεῦθεν ἕως τοῦ ἐλθεῖν με πρὸς σέ, καὶ ἐξοίσω τὴν θυσίαν καὶ θήσω ἐνώπιόν σου. καὶ εἶπεν Ἐγὼ εἰμι καθίσμαι ἕως τοῦ ἐπιστρέψαι σε.

19) καὶ Γεδεων εἰσήλθεν καὶ ἐποίησεν ἔριφον αἰγῶν καὶ οἰρι ἀλεύρου ἄζυμα καὶ τὰ κρέα ἔθηκεν ἐν τῷ κοφίνῳ καὶ τὸν ζωμὸν ἔβαλεν ἐν τῇ χύτρᾳ καὶ ἐξήνεγκεν αὐτὰ πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τὴν τερέμινθον καὶ προσήγγισεν.

20) καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ Λαβὲ τὰ κρέα καὶ τὰ ἄζυμα καὶ θές πρὸς τὴν πέτραν ἐκείνην καὶ τὸν ζωμὸν ἔχόμενα ἔκχεε καὶ ἐποίησεν οὕτως.

21) καὶ ἐξέτεινεν ὁ ἄγγελος κυρίου τὸ ἄκρον τῆς ράβδου τῆς ἐν χειρὶ αὐτοῦ καὶ ἦψατο τῶν κρεῶν καὶ τῶν ἀζύμων, καὶ ἀνέβη πῦρ ἐκ τῆς πέτρας καὶ κατέφαγεν τὰ κρέα καὶ τοὺς ἀζύμους· καὶ ὁ ἄγγελος κυρίου ἐπορεύθη ἀπὸ ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.

22) καὶ εἶδεν Γεδεων ὅτι ἄγγελος κυρίου οὗτός ἐστιν, καὶ εἶπεν Γεδεων Ἄ ἄ, κύριέ μου κύριε, ὅτι εἶδον ἄγγελον κυρίου πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

23) καὶ εἶπεν αὐτῷ κύριος Εἰρήνη σοι, μὴ φοβοῦ, οὐ μὴ ἀποθάνης.

24) καὶ ἠκοδόμησεν ἐκεῖ Γεδεων θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ καὶ ἐπέκαλεσεν αὐτῷ Εἰρήνη κυρίου ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης

μη δὲ χωρισθῆς ἐντεῦθεν, ἕως τοῦ ἐλθεῖν με πρὸς σέ, καὶ οἶσω τὴν θυσίαν μου, καὶ θύσω ἐνώπιόν σου. Καὶ εἶπεν Ἐγὼ εἰμι, καθίσμαι ἕως τοῦ ἐπιστρέψαι σε.

Καὶ Γεδεὼν εἰσήλθε, καὶ ἐποίησεν ἔριφον αἰγῶν, καὶ οἰρι ἀλεύρου ἄζυμα καὶ τὰ κρέα ἔθηκεν ἐν τῷ κοφίνῳ, καὶ τὸν ζωμὸν ἔβαλεν ἐν τῇ χύτρᾳ, καὶ ἐξήνεγκεν αὐτὰ πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τὴν δρυῖν, καὶ προσήγγισε.

Καὶ εἶπε πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος Κυρίου. Λάβε τὰ κρέα καὶ τοὺς ἄρτους τοὺς ἀζύμους, καὶ θές πρὸς τὴν πέτραν ἐκείνην, καὶ τὸν ζωμὸν ἔχόμενα ἔκχεε, καὶ ἐποίησεν οὕτως.

Καὶ ἐξέτεινεν ὁ Ἄγγελος Κυρίου τὸ ἄκρον τῆς ράβδου τῆς ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ ἦψατο τῶν κρεῶν, καὶ τῶν ἀζύμων, καὶ ἀνέβη πῦρ ἐκ τῆς πέτρας, καὶ κατέφαγε τὰ κρέα καὶ τοὺς ἀζύμους, καὶ ὁ Ἄγγελος Κυρίου ἀπῆλθεν ἀπ' ὀφθαλμῶν αὐτοῦ.

Καὶ εἶδε Γεδεὼν, ὅτι Ἄγγελος Κυρίου ἐστί, καὶ εἶπε Γεδεὼν Ὁἶμαι Κύριε, Κύριε! ὅτι εἶδον τὸν Ἄγγελον Κυρίου πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

Καὶ εἶπεν αὐτῷ Κύριος. Εἰρήνη σοι, μὴ φοβοῦ, οὐ μὴ ἀποθάνης.

Καὶ ἠκοδόμησεν ἐκεῖ Γεδεὼν θυσιαστήριον τῷ κυρίῳ, καὶ ἐκάλεσεν αὐτὸ, Εἰρήνη Κυρίου, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

Studierea acestei paremii aduce informații foarte interesante. Textul *Septuagintei* prezintă unele deosebiri între manuscrisele vechi, ceea ce i-a făcut, așa cum spuneam, pe cercetătorii care s-au ocupat de ediția critică să prezinte separat versiunea din *Codicele Alexandrin* (A) și cea din *Codicele de la Vatican* (B). Textul biblic al *Paremiarului* coincide în mai multe cazuri (28, evidențiate prin fond gri) cu cel din *Codicele Alexandrin*, deși nici cazurile când coincide cu cel din *Codicele de la Vatican* nu sunt puține (18, evidențiate prin încadrarea într-o casetă). De asemenea, *Paremiarul* prezintă și variante proprii (evidențiate prin subliniere, ca de altfel toți termenii proprii pentru fiecare versiune). Așadar, textul biblic al *Paremiarului* nu urmează clar nicio tradiție veche textuală, ci este unul compozit, care prezintă însă asemănări mai mari cu *Codicele Alexandrin*. Împotriva celor care susțin astăzi că trebuie folosită *Septuaginta* în varianta alexandrină, *Paremiarul* oferă o imagine mult mai nuanțată, sugerând mai degrabă că Biserica nu a consacrat niciunul dintre manuscrisele vechi.

Referitor la textul de față, trebuie avut în vedere că ediția *Septuagintei* (Ἡ παλαιὰ διαθήκη) publicată în 1997 de editura oficială a Bisericii Ortodoxe Grecești, Apostoliki Diakonia, nu coincide cu textul din *Paremiar*, ci urmează *Codicele de la Vatican*, pe când prima ediție greacă publicată de Biserica Ortodoxă (*Biblia de la Moscova, din 1821*) urmează aici *Codicele Alexandrin*. Preluând textul din *Codicele Alexandrin, Biblia de la Moscova din 1821* dorea oarecum să reflecte tradiția biblică răsăriteană, care, așa cum am văzut din pericopa de la *Jd 6*, a utilizat în lectura publică din biserică un text mai apropiat de (dar nu identic cu) cel din *Codicele Alexandrin*. Ediția actuală a Bisericii Grecești pare să prefere principiul vechimii: textul din *Codicele de la Vatican* (sec. al IV-lea) este mai vechi decât cel din *Codicele Alexandrin* (sec. al V-lea); drept urmare, acesta este cel redat în ediție. Prin varianta sa compozită, fără valoare științifică, dar cu mare valoare din perspectivă eclezială, *Paremiarul* oferă o nouă perspectivă asupra textului biblic vechi-testamentar. Fiindu-i imposibil să rețină mai multe variante simultan, textul din *Paremiar* se prezintă ca un *text eclectic*, care are avantajul că oferă deschidere către mai multe variante, fără să o consacre pe niciuna dintre ele.

Un alt fenomen care merită investigat în *Paremiar* este reprezentat de paremiile de tip florilegiu, compuse din fragmente dispartate de text biblic. O asemenea pericopă se întâlnește la sărbătorile celor Trei Mari Ierarhi (a doua paremie la Sf. Ioan Hrisostom 13 nov., a treia paremie la Sf. Vasile cel Mare 1 ian. și la Sf. Grigorie Teologul 25 ian.), dar ulterior preluată și de alte sărbători: mutarea moaștelor Sf. Ioan Hrisostom (27 ian., inițial în *Paremiar* cu alte paremii) și alte sărbători ale unor patriarhi, precum Sf. Atanasie și Chiril ai Alexandriei (18 ian.) și Sf. Nifon patriarhul Constantinopolului (11 aug.). Pericopa în sine este foarte interesantă, pentru că, dincolo de selecții din capitolele amestecate ale aceleiași cărți, se întâlnesc fragmente din cărți diferite. Paremia conține în primul sfert pasaje diverse din cartea *Pildelor lui*

Solomon, dar apoi în celelalte trei sferturi pasaje din *Înțelepciunea lui Solomon*, părțile fiind unite între ele cu ceea ce ar putea fi un mic stih din *Ecclésiast*, carte din care *Paremiarul* nu mai extrage niciun alt pasaj. Este cel mai reprezentativ caz pentru creativitatea alcătuitoarelor *Paremiarului*, aceștia raportându-se foarte inovator față de textul biblic, pe care nu îl reproduc pur și simplu, ci îl modelează prin selectare și combinare, având ca rezultat o pericopă care se potrivește mult mai bine tematic cu sărbătoarea în cauză.

Prezint acest caz în tabelul de mai jos, marcând diferențele dintre cele două texte. Unele versete au fost prelucrate masiv, persistând chiar un semn de întrebare cu privire la proveniența lor (de pildă, *Pr* 13, 2).

Textul din Paremiar

Στόμα δικαίου ἀποστάζει σοφίαν,
 χεῖλη δὲ ἀνδρῶν ἐπίστανται χάριτας.
 Στόμα σοφῶν μελετᾷ σοφίαν,
 δικαιοσύνη δὲ ῥύεται αὐτοὺς ἐκ θανάτου.
 Τελευτήσαντος ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὄλλυται ἐλπίς·
 υἱὸς γὰρ δίκαιος γεννᾶται εἰς ζωὴν,
 καὶ ἐν ἀγαθοῖς αὐτοῦ καρπὸν δικαιοσύνης τρυγῆσει.
 Φῶς δικαίους διαπαντός,
 καὶ παρὰ Κυρίου εὐρήσουσι χάριν καὶ δόξαν.
 Γλῶσσα σοφῶν καλὰ ἐπίσταται,
 καὶ ἐν καρδίᾳ αὐτῶν ἀναπαύσεται σοφία.
 Ἀγαπᾷ Κύριος ὁσίας καρδίας, δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι ἐν ὁδῷ.
 Σοφία Κυρίου φωτιεῖ πρόσωπον συνετοῦ·
 φθάνει γὰρ τοὺς ἐπιθυμοῦντας αὐτήν, πρὸ τοῦ γνωσθῆναι,
 καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτήν.
 Ὁ ὀρθρίσας πρὸς αὐτήν οὐ κοπιᾶσει,
 καὶ ὁ ἀγρυπνήσας δι' αὐτήν, ταχέως ἀμέριμνος ἔσται.
 Ὅτι τοὺς ἀξιούς αὐτῆς αὐτὴ

Septuaginta (Rahlfs-Hanhart 2006)

στόμα δικαίου ἀποστάζει σοφίαν (*Pr* 10, 31a)
 χεῖλη ἀνδρῶν δικαίων ἀποστάζει χάριτας (*Pr* 10, 32a)
 στόμα δὲ ταπεινῶν μελετᾷ σοφίαν (*Pr* 11, 2b)
 δικαιοσύνη ἀνδρῶν ὀρθῶν ῥύεται αὐτούς (*Pr* 11, 6a)
 τελευτήσαντος ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὄλλυται ἐλπίς (*Pr* 11, 7a)
 υἱὸς δίκαιος γεννᾶται εἰς ζωὴν (*Pr* 11, 19a)
 ἀπὸ καρπῶν δικαιοσύνης φάγεται ἀγαθός (*Pr* 13, 2 ?)
 φῶς δικαίους διὰ παντός (*Pr* 13, 9)
 κρείσσων ὁ εὐρῶν χάριν παρὰ κυρίῳ (*Pr* 12, 2)
 γλῶσσα σοφῶν καλὰ ἐπίσταται (*Pr* 15, 2)
 ἐν καρδίᾳ ἀγαθῆ ἀνδρὸς σοφία (*Pr* 14, 33)
 ἀγαπᾷ κύριος ὁσίας καρδίας, δεκτοὶ δὲ αὐτῷ πάντες ἄμωμοι· (*Pr* 22, 11)
 σοφία ἀνθρώπου φωτιεῖ πρόσωπον αὐτοῦ (*Ecc* 8, 1)
 φθάνει τοὺς ἐπιθυμοῦντας προγνωσθῆναι. (*Sol* 6, 13b)
 καὶ εὐχερῶς θεωρεῖται ὑπὸ τῶν ἀγαπώντων αὐτήν (*Sol* 6, 12b)
 ὁ ὀρθρίσας πρὸς αὐτήν οὐ κοπιᾶσει· (*Sol* 6, 14a)
 καὶ ὁ ἀγρυπνήσας δι' αὐτήν ταχέως ἀμέριμνος ἔσται· (*Sol* 6, 15b)
 ὅτι τοὺς ἀξιούς αὐτῆς αὐτὴ

περιέρχεται ζητούσα, καὶ ἐν ταῖς τρίβοις φαντάζεται αὐτοῖς εὐμηνῶς.

Σοφίας οὐ κατισχύσει ποτὲ κακία.

Διὰ ταῦτα καὶ ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς καὶ ἐφίλησα ταύτην, καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου, καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἑμαυτῷ.

Ὅτι ὁ πάντων Δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν.

Μύστις γὰρ ἐστὶ τῆς τοῦ Θεοῦ ἐπιστήμης, καὶ αἰρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ.

Οἱ πόνοι αὐτῆς εἰσὶν ἀρεταί, σωφροσύνην δὲ καὶ φρόνησιν αὐτῆ διδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν ἐστὶν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.

Εἰ δὲ καὶ πολυπειρίαν ποθεῖ τις, οἶδε τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζειν, ἐπίσταται στροφὰς λόγων, καὶ λύσεις αἰνιγμάτων, σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει, καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων,

καὶ πᾶσι σύμβουλος ἐστὶν ἀγαθῆ.

Ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν αὐτῇ,

καὶ εὐκλεία ἐν κοινωνίᾳ λόγῳ αὐτῆς.

Διὰ τοῦτο ἐνέτυχον τῷ Κυρίῳ, καὶ ἐδεήθην αὐτοῦ, καὶ εἶπον ἐξ ὅλης μου τῆς καρδίας.

Θεὲ Πατέρων, καὶ Κύριε τοῦ ἐλέους, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου,

καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας τὸν ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων,

καὶ διέπη τὸν κόσμον ἐν οὐσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ,

δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν, καὶ μὴ με ἀποδοκιμάσης ἐκ παίδων σου,

ὅτι ἐγὼ δοῦλος σός, καὶ υἱὸς τῆς παιδίσκης σου.

Ἐξαπόστειλον αὐτήν ἐξ ἁγίου

περιέρχεται ζητούσα καὶ ἐν ταῖς τρίβοις φαντάζεται αὐτοῖς εὐμηνῶς (Sol 6, 16a)

σοφίας δὲ οὐ κατισχύει κακία. (Sol 7, 30)

καὶ ἐραστής ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς (Sol 8, 2b)

Ταύτην ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἑμαυτῷ (Sol 8, 2a)

καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν. (Sol 8, 3b)

μύστις γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἰρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ. (Sol 8, 4)

οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί· σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν ἐστὶν ἐν βίῳ ἀνθρώποις. (Sol 8, 7)

εἰ δὲ καὶ πολυπειρίαν ποθεῖ τις, οἶδεν τὰ ἀρχαῖα καὶ τὰ μέλλοντα εἰκάζει, ἐπίσταται στροφὰς λόγων καὶ λύσεις αἰνιγμάτων, σημεῖα καὶ τέρατα προγινώσκει καὶ ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων. (Sol 8, 8)

ἔστα μοι σύμβουλος ἀγαθῶν (Sol 8, 9)

ὅτι ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας (Sol 8, 17)

καὶ εὐκλεία ἐν κοινωνίᾳ λόγων αὐτῆς, (Sol 8, 18b)

ἐνέτυχον τῷ κυρίῳ καὶ ἐδεήθην αὐτοῦ καὶ εἶπον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου (Sol 8, 21)

Θεὲ πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου (Sol 9, 1)

καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων (Sol 9, 2)

καὶ διέπη τὸν κόσμον ἐν οὐσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ (Sol 9, 3a)

δός μοι τὴν τῶν σῶν θρόνων πάρεδρον σοφίαν καὶ μὴ με ἀποδοκιμάσης ἐκ παίδων σου. (Sol 9, 4)

ὅτι ἐγὼ δοῦλος σός καὶ υἱὸς τῆς παιδίσκης σου, (Sol 9, 5)

ἐξαπόστειλον αὐτήν ἐξ ἁγίου

κατοικητηρίου σου καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου, ἵνα συμπαροῦσά μοι διδάξῃ με, τί εὐάρεστόν ἐστι παρὰ σοί.

Καὶ ὁδηγήσῃ με ἐν γνώσει, καὶ φυλάξῃ μὲ ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς.

Λογισμοὶ γὰρ θνητῶν πάντες δειλοὶ καὶ ἐπισφαλεῖς αἱ ἐπίνοιαι αὐτῶν.

οὐρανῶν καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν, ἵνα συμπαροῦσά μοι κοπιάσῃ, καὶ γνῶ τί εὐάρεστόν ἐστιν παρὰ σοί. (Sol 9, 10)

καὶ ὁδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς. (Sol 9, 11)

λογισμοὶ γὰρ θνητῶν δειλοί, καὶ ἐπισφαλεῖς αἱ ἐπίνοιαι ἡμῶν. (Sol 9, 14)

E
O
L
O
G
I
C
E

În continuare, voi prezenta succint paremiile sărbătorilor, începând cu Maica Domnului, apoi cu sfinții din Sfânta Scriptură, sfinții din perioada creștină și încheind cu grupele de sfinți, precum cei care au participat la sinoadele ecumenice.

Sărbători închinat Maicii Domnului

Bunavestire (25 mart., Εὐαγγελισμός) și Întâmpinarea Domnului (2 febr., Ὑπαπαντή) sunt cele mai vechi sărbători mariologice, având bază biblică nou-testamentară. Acestea celebrează legătura dintre Maica Domnului și Mântuitorul Iisus Hristos. Celelalte sărbători, Nașterea Maicii Domnului (8 sept., Γέννησις τῆς Θεοτόκου), Intrarea în Biserică (21 nov., Εἰσόδια) și Adormirea Maicii Domnului (15 aug., Κοίμησις) provin din tradiția apocrifă și o privesc mai degrabă pe Maica Domnului în sine ca persoană¹⁷. Despre nașterea Maicii Domnului se întălnesc tradiții începând cu *Protoevanghelia lui Iacob* din sec. al II-lea d.Hr.¹⁸. Intrarea în Biserică celebrează momentul când Maica Domnului intră în templul din Ierusalim, episod menționat de asemenea în *Protoevanghelia*, iar Adormirea Maicii Domnului apare în literatura apocrifă mai târziu, probabil în sec. al IV-lea, dar în special în tradiții care datează după Sinodul IV Ecumenic (451), precum *Adormirea Maicii Domnului (Transitus Mariae)*¹⁹. Elementele acestor tradiții sunt atestate și în

¹⁷ Dirk KRAUSMÜLLER, „Making the Most of Mary: The Cult of the Virgin in the Chalkoprateia from Late Antiquity to the Tenth Century”, în: Leslie BRUBAKER, Mary B. CUNNINGHAM (eds.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium: Texts and Images*, Routledge, London, 2011, pp. 219-220.

¹⁸ Pentru o privire sinoptică, vezi: J.K. ELLIOTT, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives*, revised edition, coll. New Testament Tools, Studies and Documents 51, Brill, Leiden, 2016, pp. 30-32.

¹⁹ Simon Claude MIMOUNI, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, coll. Supplements to Vigiliae Christianae 104, Brill, Leiden, 2011. În românește: Mădălin FLORIAN ENCIU, *Literatura apocrifă a Adormirii Maicii Domnului. Textul siriac „Șase cărți”. Textul grecesc atribuit Sfântului Ioan Teologul. Aspecte spiritual-teologice*, teză de doctorat, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, Sibiu, 2014.

scrierile patristice, la Sf. Simeon Metafrastul și Sf. Maxim Mărturisitorul²⁰ sau, mai târziu, la Sf. Grigorie Palama²¹.

Tema Bunevestiri apărea încă din sec. al V-lea în celebrarea Maicii Domnului în Siria, Constantinopol și posibil Asia Mică în prima sau a doua duminică înainte de Nașterea Domnului. Totuși, abia în sec. al VI-lea sărbătorile mariologice sunt stabilite la datele cunoscute astăzi. Astfel, se cunoaște că, în anul 560, împăratul bizantin Justinian I arăta într-o scrisoare că în anul 550 fuseseră fixate în întreg Imperiul datele de 25 mart. pentru Buna-vestire, 25 dec. pentru Nașterea Domnului și 2 febr. pentru Întâmpinare²². Dintre toate sărbătorile mariologice, Buna-vestire este evidențiată drept cea mai importantă și prin numărul de paremii: șase față de numărul obișnuit de trei. De altfel, primele trei paremii de la Buna-vestire (*Fc* 28; *Iz* 43-44 și *Pr* 8) sunt utilizate ca paremii la Nașterea și la Adormirea Maicii Domnului, iar a doua paremie de la Buna-vestire (*Iz* 43-44) este preluată ca a treia paremie și la Intrarea în Biserică.

Prima paremie de la Buna-vestire, Nașterea și Adormirea Maicii Domnului este pericopa din *Fc* 28, unde se vorbește despre scara lui Iacob. Acest episod biblic avea deja multe alte interpretări. Pentru Afraate (*Despre rugăciune*, 5), scara lui Iacob Îl reprezintă pe Hristos și crucea Lui²³. Potrivit Sf. Irineu de Lyon (*Împotriva ereziilor*, III, 24), scara simbolizează urcușul duhovnicesc spre Dumnezeu²⁴. La fel, Sf. Grigorie Teologul (*Omilia* 43, la moartea lui Vasile) compară scara lui Iacob cu treptele virtuților pe care Sfântul Vasile le-a urcat²⁵. Scara lui Iacob este raportată la Maica Domnului începând abia cu a doua jumătate a sec. al VI-lea. Astfel, într-o a doua omilie care îi aparține probabil patriarhului Anastasie al Antiohiei (558-570 și 593-599), Maica Domnului este lăudată spre final drept scară către cer²⁶. De ase-

²⁰ Epifanie Monahul, *Sf. Simeon Metafrastul, Sf. Maxim Mărturisitorul despre Nașterea, Viața și Adormirea Maicii Domnului. Trei vieți bizantine*, trad. de diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2007. O altă ediție: SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Viața Maicii Domnului*, trad. și postfață de diac. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 1998.

²¹ SF. GRIGORIE PALAMA, „Cuvânt despre Intrarea în Sfânta Sfințelor a Maicii Domnului”, în: SF. GRIGORIE PALAMA, *Scrieri II. Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, coll. Filocalica, trad. Ioan Ică jr., Deisis, Sibiu, 2005, pp. 173-216.

²² Robert F. TAFT, Annemarie Weyl CARR, „Annunciation”, în: Alexander P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, New York, 1991, p. 106.

²³ Mark SHERIDAN (ed.), *Genesis 12-50*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 2, InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, p. 188.

²⁴ IRENAEUS, „Against Heresies”, în: Alexander ROBERTS, James DONALDSON (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. I, The Christian Literature Company, Buffalo, 1885, p. 458.

²⁵ GREGORY NAZIANZEN, „Oration XLIII”, 71, în: Philip SCHAFF, Henry WACE (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. VII, The Christian Literature Company, New York, 1894, p. 419.

²⁶ Vezi: Pauline ALLEN, „Potrayals of Mary in Greek Homiletic Literature (6th-7th centuries)”, în:

menea, în *Imnul Acatist* (3, 10) este numită «scară cerească pe care S-a pogorât Dumnezeu», ceea ce constituie cel mai probabil o aluzie la scara lui Iacob²⁷. În noua tipologie dezvoltată, piatra unsă de către Iacob rămâne un simbol al lui Hristos, dar lui i se adaugă prefigurarea Maicii Domnului prin scară. Acest rol jucat în istoria mântuirii înseamnă că prin Maica Domnului cerul și pământul s-au unit, adică firea dumnezeiască și cea omenească s-au unit în Persoana lui Hristos, Care S-a născut din ea.

În a doua paremie, din *Iz* 43-44, este descrisă poarta de răsărit a templului lui Iezechiel, care va rămâne închisă pentru că Domnul a intrat pe ea. Deja în sec. al IV-lea, Sf. Ambrozie al Milanului (*Epistola* 44) o pune în legătură cu pururea fecioria Maicii Domnului²⁸, idee care reapare și la alți autori de sec. V (Fer. Ieronim, *Comentariu la Iezechiel*, 13; Teodoret de Cyr, *Comentariu la Iezechiel*, 16)²⁹. Și aici funcționează *tipologia*, adică o analogie între elementul vechi-testamentar și corespondentul lui nou-testamentar. Pântecul binecuvântat al Maicii Domnului este prefigurat de Templu, pentru că Domnul a intrat și S-a sălășluit în el, pecetluind poarta, adică păstrând fecioria neștirbită a Maicii Sale.

A treia pericopă, din *Pr* 9, despre Înțelepciunea Care Și-a zidit casă și îi invită pe oameni la banchetul Ei, a constituit un text pus de timpuriu în legătură cu Întruparea lui Hristos. Primul autor creștin care a văzut în casa Înțelepciunii trupul lui Hristos a fost Marcel de Ancyra³⁰, care căuta astfel să dea un răspuns arienilor și modalității lor de tâlcuire a textului din *Pr* 8, 22-30. Miza teologică se învârtea în jurul termenul «ἐκτισέν» («Domnul M-a zidit», din *Pr* 8, 22): pentru arieni era o dovadă scripturistică a faptului că Hristos este «κτίσμα (zidire, făptură)», dar pentru niceeni va fi o referire la Întrupare; ori, firea omenească a lui Hristos este «zidită» (creată). Inspirându-se din Marcel de Ancyra, Sfântul Atanasie va dezvolta argumentația teologică legată de *Pr* 9 și «casa» Înțelepciunii, înțeleasă ca trupul lui Hristos³¹.

L. BRUBAKER, M.B. CUNNINGHAM (eds.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium*, p. 74.

²⁷ Leena Mari PELTOMAA, *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, coll. *The Medieval Mediterranean* 35, Brill, Leiden, 2001, pp. 145-146. Vezi și: Ermanno M. TONIOLO, *Acatistul Maicii Domnului explicat. Imnul și structurile lui mistagogice*, prezentare și trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2009.

²⁸ SAINT AMBROSE, *Letters*, 44, transl. by Sister Mary Melchior Beyenka, O.P., coll. *Fathers of the Church* 26, *Fathers of the Church*, New York, 1954, p. 227.

²⁹ Vezi: Kenneth STEVENSON, Michael GLERUP (eds.), *Ezekiel, Daniel*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament* 13, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 141.

³⁰ *Die Fragmente Marcells*, 9-10, în: Erich KLOSTERMANN, *Eusebius Werke*, vol. 4, coll. *Griechische Christliche Schriftsteller* 14, J.C. Hinrich, Leipzig, 1906, pp. 186-187.

³¹ SF. ATANASIE CEL MARE, „Cuvântul al doilea împotriva arienilor”, 44 și 50, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri. Partea I*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 281 și 286.

A patra paremie este reprezentată de rugul aprins din *Iş* 3. Sf. Chiril al Alexandriei (*Glafire la Ieşire*, 1, 8) vede în rugul nears unirea dintre firea dumnezeiască și cea omenească a lui Hristos, făcută fără nimicirea celei din urmă³². Mai târziu, rugul a fost identificat în chip duhovnicesc chiar cu Maica Domnului, pentru că în pânțelele ei firea omenească, reprezentată de rug, s-a unit fără mistuire cu firea dumnezeiască, reprezentată de foc³³. Ca și paremiile anterioare, și aceasta se bazează pe corespondența dintre cele două elemente, *rugul și Maica Domnului*, construind o tipologie explicită prin selectarea textului pentru sărbătoarea Maicii Domnului.

Paremia a cincea, din *Pr* 8, constituie de fapt precedentul textului din paremia a treia, *Pr* 9, împreună cu care formează un tot unitar, având în centru Înțelepciunea personificată, identificată în exegeza patristică răsăriteană cu Hristos³⁴. Ea mai apare și la Tăierea împrejur (1 ian.), fiind însă axată mai mult pe Persoana Mântuitorului Hristos, decât pe Maica Domnului. Ultima pericopă de la Bunavestire, din *Fc* 18, face o paralelă între vestirea nașterii lui Isaac și vestirea nașterii Mântuitorului, pe același principiu al tipologiei.

Praznicul Întâmpinării este concentrat pe Persoana Mântuitorului, de aceea, voi trece direct la Intrarea în Biserică (21 nov.). Prima paremie, din *Iş* 40, prezintă încheierea confecționării Cortului Sfânt, ungerea cu untdelemn și sfințirea lui, precum și umplerea sanctuarului de nor și locuirea slavei lui Dumnezeu înăuntrul lui (*Iş* 40, 35), iar paremia a doua, din *3 Rg* 8, descrie ceva similar: încheierea zidirii Templului lui Solomon, umplerea templului de nor și venirea slavei dumnezeiești (*3 Rg* 8, 11). Ambele constituie tipologii profunde legate de Maica Domnului, identificată cu Cortul Sfânt și cu Templul, pentru că în pânțelele ei S-a sălășluit trupește chiar Dumnezeu Însuși. Ultima paremie corespunde cu una dintre paremiile comune ale praznicelor mariologice, pe care le-am amintit deja.

³² SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Glafire la Ieşire”, 1, 8, în: SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Scrieri. Partea a doua. Glafire*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 39, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 278-279.

³³ Sergius BULGAKOV, *The Burning Bush: On the Orthodox Veneration of the Mother of God*, transl. by Thomas Allan Smith, Eerdmans, Grand Rapids, 2009, p. 121.

³⁴ Vezi mai pe larg: Alexandru MIHĂILĂ, „Searching for Divine Wisdom: Proverbs 8:22-31 in Its Interpretive Context”, în: Nicolae RODDY (ed.), *Festschrift in Honor of Professor Paul Nadim Tarazi*, vol. 1: *Studies in the Old Testament*, coll. Bible in the Christian Orthodox Tradition 3, Peter Lang, New York, 2013, pp. 73-89.

Sărbători închinare sfinților din Sfânta Scriptură

Sf. Arhanghel Mihail

Cultul îngerilor are precedente în anumite forme de iudaism, aflate mai ales în contact cu elemente păgâne. Este atestat în Asia Mică încă din perioada apostolică, fiind menționat în comunitatea creștină din Colose (vezi *Col 2, 18*)³⁵. De altfel, la Colose (Chonae) în Frigia, acest cult al îngerilor se pare că era legat în special de izvoarele de apă³⁶. În calendarul ortodox până astăzi există o sărbătoare închinată minunii Sf. Arhanghel Mihail la izvorul din Colose (6 sept.). Dintre sfinții îngeri, Sf. Arhanghel Mihail a avut o importanță deosebită. El este menționat în două cărți aproape contemporane (sec. al II-lea î.Hr.), *1 Enoh (Apocalipsa lui Enoh)*, păstrată în etiopiană, dar și cu fragmente ebraice găsite la Qumran) și *cartea profetului Daniel*, prima nefiind canonică decât pentru Biserica Etiopiană, iar a doua canonică.

Paremiile sărbătorii închinare Sf. Arhanghel Mihail prezintă două variante: prima cuprinde *Ios 5, Jd 6 și Dn 10*, iar a doua variantă *Ios 5, Is 14 și Za 2-4*. Dintre cele trei paremii, doar cea de-a treia din prima variantă (*Dn 10*) îl menționează pe Mihail direct. În cazul celorlalte avem de-a face cu identificări potrivit tradiției.

Prima paremie, din *Ios 5*, presupune identificarea cu arhanghelul Mihail a îngerului care i s-a arătat lui Iosua și care se prezintă pe sine drept «arhistrateg al oștirii Domnului» («ἀρχιστράτηγος δυνάμεως κυρίου» – *Ios 5, 14*). În Talmud, îngerul respectiv nu era identificat special și venise pentru a-l mustra pe Iosua că nu a dedicat suficient timp studiului Torei (*Eruvin 63b*). Pentru spațiul creștin însă, această identificare a însemnat o îndepărtare de la exegeza mai veche, reprezentată de Origen (*Omilii la Iosua, 6, 2*)³⁷ și Eusebiu de Cezareea (*Demonstrația evanghelică, 5, 19*)³⁸, potrivit cărora îngerul conducător pe care îl vede Iosua la începutul cuceririi Canaanului ar fi de fapt chiar Mântuitorul Hristos³⁹. Treptat, înțelegerea conducătorului

³⁵ A. Lukyn WILLIAMS, „The Cult of the Angels at Colossae”, în: *Journal of Theological Studies*, 10 (1909) 39, pp. 413-438; Wesley CARR, „Two Notes on Colossians”, în: *Journal of Theological Studies*, 24 (1973) 2, pp. 492-500 (tema este tratată la pp. 499-500).

³⁶ Glenn PEERS, *Subtle Bodies: Representing Angels in Byzantium*, University of California Press, Berkeley etc., 2001, pp. 8-10; Peter THONEMANN, *The Maeander Valley: A Historical Geography from Antiquity to Byzantium*, coll. Greek Culture in the Roman World, Cambridge University Press, Cambridge etc., 2011, pp. 83-84.

³⁷ ORIGEN, *Homilies on Joshua*, 6, 2, transl. Barbara J. Bruce, coll. Fathers of the Church 105, Catholic University of America Press, Washington, 2002, pp. 70-71.

³⁸ EUSEBIUS OF CAESAREA, *The Proof of the Gospel being the Demonstratio Evangelica*, 5, 19, vol. 1, coll. Translations of Christian Literature, Series I, Greek Texts, Society for Promoting Christian Knowledge / The Macmillan Company, London / New York, 1920, pp. 262-263.

³⁹ John R. FRANKE, *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament 4, InterVarsity Press, Downers Grove, 2005, pp. 30-31.

oștirii cerești din *Ios* 5 în termeni angelici a devenit locul comun exegetic, poate și pentru a evita asocierea lui Hristos cu un înger, făptură creată. De altfel, cea de-a treia paremie este cea care a deschis posibilitatea identificării cu Arhanghelul Mihail, pentru că în *Dn* 10, 13, acesta este numit «unul dintre cei dintâi conducători» («εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν πρώτων», deopotrivă în *Theodotion* și în *Septuaginta*).

A doua pericopă, din *Jd* 6, descrie chemarea judecătorului Ghedeon prin arătarea Îngerului Domnului. Prin selectarea acestui text se deschide calea pentru identificarea tuturor pasajelor vechi-testamentare în care apare «Îngerul Domnului» (ebr. – *mal'ak YHWH*) cu Mihail, fapt foarte interesant, pentru că se prezintă paralel cu altă tradiție exegetică, în care «Îngerul Domnului», deci „trimisul Domnul”, este chiar Mântuitorul Hristos⁴⁰. A treia pericopă, *Dn* 10, constituie primul loc din *Scriptură* unde apare cu numele Arhanghelul Mihail; îl regăsim apoi în *Dn* 12, cu titlul de «mare conducător» («ὁ ἄρχων ὁ μέγας», în versiunea lui *Theodotion*)

În varianta secundară a paremiilor, prima pericopă corespunde în mare cu paremia primei variante.

A doua paremie însă, din *Is* 14, descrie căderea lui Lucifer. Selectarea acesteia nu este deloc întâmplătoare, deoarece, după tradiție, Arhanghelul Mihail, în calitate de conducător al îngerilor, i-a atenționat pe aceștia să nu cadă ca diavolul: «Să luăm aminte! Să stăm bine, să stăm cu frică înaintea Celui ce ne-a făcut pe noi și să nu cugetăm cele potrivnice lui Dumnezeu»⁴¹. Ultima paremie, din *Za* 2-4, îl identifică pe Îngerul Domnului, care îl ajută în fața diavolului pe arhiereul Iosua cu Mihail, înscriindu-se, ca și paremia din *Jd* 6, în acea tradiție exegetică potrivit căreia îngerul cel mai apropiat de Dumnezeu, care vorbește adesea folosind direct cuvintele Domnului, ca și când el însuși ar fi Domnul, nu este nimeni altul decât Arhanghelul conducător al îngerilor.

Trebuie să remarc că alte pasaje vechi-testamentare, puse prin tradiție în legătură cu Arhanghelul Mihail (precum *Fc* 18) nu sunt asociate în programul *Paremiarului* cu sărbătoarea dedicată acestuia. Dar rămâne pregnantă această împletire observată la sărbătoarea Sf. Arhanghel Mihail între tradiția biblică și tradiția extra-biblică, aceasta din urmă raportându-se creativ la

⁴⁰ Pentru mai multe informații, vezi: Darrell D. HANNAH, *Michael and Christ. Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, coll. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 109, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.

⁴¹ *Viețile sfinților pe noiembrie*, retipărite și adăugite cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, după ediția din 1901-1911, sub îngrijirea P.C. Arhim. Ioanichie Bălan, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, s.l., 1993, vezi: <<http://www.sufletortodox.ro/arhiva/carti-documente/Vietile-Sfintilor/Vietile%20Sfintilor%20-%20Vol.III%20%28noiembrie%29.pdf>>, 3 apr. 2017.

prima, îmbogățind-o cu informații și umplând spațiile necunoscute din narațiunile biblice.

Sf. Proroc Ilie Tezviteanul

Sf. Proroc Ilie Tezviteanul este în cultul bizantin cel mai popular sfânt din Vechiul Testament, fapt indicat și prin gradul superior al sărbătorii sale. Doar sărbătoarea sa de la 20 iul., instituită din câte se pare în amintirea sfințirii unei biserici dedicate lui, în Petriion, de împăratul bizantin Zenon în sec. al V-lea⁴², are cruce roșie ca praznic de rang mijlociu cu priveghere, ca la sfinții importanți ai calendarului.

Prima paremie, din 3 Rg 17, are în centru minunea săvârșită de Sfântul Ilie cu învierea fiului văduvei din Sarepta Sidonului, pericopă care, datorită temei, se citește și în noaptea de Paști. Este prima înviere menționată în cronologia textului canonic din Vechiul Testament. A doua paremie, de întindere mai mare, din 3 Rg 18 și 19, descrie conflictul dintre Sf. Proroc Ilie și regele Ahab, jertfa de pe Muntele Carmel prin care Sfântul Ilie i-a arătat poporului în chip minunat adevărul Dumnezeu, apoi călătoria prorocului tezvitean către Muntele Horeb. Acum prorocul își mărturisește zelul său deosebit pentru Domnul (3 Rg 19, 14). Această paremie este citită și la praznicul Schimbării la Față (Μεταμόρφωσις), însă este surprinzător că nu se insistă pe teofania de care s-a învrednicit Sfântul Ilie pe Muntele Horeb, similară celei a lui Moise. În sfârșit, a treia pericopă cuprinde chemarea Sf. Proroc Elisei, urmașul lui Ilie (3 Rg 19), și urcarea Sfântului Ilie la cer în carul de foc din 3 Rg 2, o pericopă care apare și la Bobotează (Ἐπιφανεία).

La nivel hermeneutic, se remarcă folosirea directă a narațiunilor biblice, fără nicio trebuință exegetică ulterioară. Textul însuși vorbește explicit, la nivel pur istoric, despre personajul pe care sărbătoarea îl aduce înaintea credincioșilor în Biserică. Putem reține această funcționalitate istorică a paremiei, în cadrul strict biblic, similară sărbătorii Sf. Arhanghel Mihail, când însă informațiile biblice erau completate, tot la nivel istoric, cu informații din tradițiile extra-biblice.

Sf. Ioan Botezătorul

Sf. Ioan Botezătorul, Înainte-Mergătorul (Πρόδρομος) Domnului, s-a bucurat și se bucură de o cinstită deosebită în Răsăritul creștin, având dedicate

⁴² Éliane POIROT, *Sfântul Proroc Ilie în cultul bizantin*, trad. de Pr. Adrian Lung și carmelitele din Stânceni, coll. Liturgica. Monografii, Deisis, Sibiu, 2002, p. 29. Multă vreme, Sfântul Ilie și Sfântul Elisei erau prăznuiți împreună pe 14 iun. și 20 iul. Sărbătorile au fost despărțite în sec. XIII-XIV (p. 28).

de pildă numai în Constantinopol 39 de biserici și mănăstiri⁴³. Îi sunt închinat două sărbători: Nașterea (24 iun.) și, respectiv, Tăierea Capului (29 aug.).

Prima paremie a primei sărbători, din *Fc* 17-18 și 21, comună și praznicului Bunevestiri, are ca temă vestirea nașterii minunate a unui prunc, în textul biblic fiind vorba de Isaac. Se constată recontextualizarea bazată pe asemănarea dintre Isaac și Sf. Ioan Botezătorul: amândoi sunt născuți de mame sterpe, prin intervenție divină. Aceeași idee apare și în cea de-a doua paremie, din *Jd* 13, despre nașterea minunată, în aceleași condiții de sterlitate maternă, a judecătorului Samson. A treia paremie, din *Is* 40, este de altfel comună cu Tăierea capului. Prin însăși selectarea acestei paremii în cadrul sărbătorii, se identifică glasul celui care strigă anunțând venirea Domnului cu Sf. Ioan Botezătorul. Deja în Noul Testament, textul vechi-testamentar cunoaște o relectură interesantă. Dacă, inițial, glasul binevestitorului anunța pregătirea venirii Domnului în pustie, acolo unde calea trebuia nivelată (*Is* 40, 3-5), în Noul Testament glasul celui care strigă se face auzit în pustie (*Mc* 1, 3), aluzie la viața ascetică a Sf. Ioan Botezătorul petrecută în pustia Iudeii. Ca procedeu hermeneutic, avem de-a face cu o relectură profetică, prin care textul din Vechiul Testament, împărțit deja diferit pe cuvinte în Noul Testament, este interpretat ca împlinindu-se în persoana Sf. Ioan Botezătorul.

Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul are ca primă lectură tocmai această ultimă paremie de la praznicul Nașterii. Corespondența răsturnată creează continuitatea cronologică între cele două praznice ca momente opuse din viața Înainte-Mergătorului.

A doua paremie, din *Mal* 3, se bazează pe o exegeză biblică prezentă deja în Noul Testament. Mântuitorul Iisus Hristos îl identifică pe Sf. Ioan Botezătorul cu îngerul trimis de Domnul pentru pregătirea căii înaintea venirii Sale (*Mal* 3, 1; cf. *Mc* 1, 2; *Mt* 11, 10), dar și cu profetul Ilie, cel care trebuie să revină (*Mal* 3, 23; cf. *Mt* 11, 14; vezi și *Mc* 9, 13). A treia paremie, din *Sol* 4 și 5, comună cu sărbătoarea Mutării Sf. Ioan Gură de Aur, este concentrată pe ideea că, deși dreptul moare înainte de vreme, el dobândește liniște și îi va judeca pe cei vii, care văd sfârșitul celui înțelept.

Prin această recontextualizare, noțiunea de „drept” din Vechiul Testament este extinsă ca sens, cuprinzându-l și pe Sf. Ioan Botezătorul, profetul martir, dar apoi și pe martirii și mărturisitorii Bisericii creștine.

Sf. Ioan Evanghelistul

La fel ca Sf. Ioan Botezătorul, Sf. Ioan Evanghelistul are două sărbători: prăznuirea minunii de la mormântul său când, prin puterea Duhului Sfânt, din mormânt ieșea mană în fiecare an la aceeași dată (8 mai) și Muta-

⁴³ Johannes IRMSCHER, Alexander KAZHDAN, Robert F. TAFT, Annemarie Weyl CARR, „John the Baptist”, în: A.P. KAZHDAN (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, pp. 1068-1069.

rea sa [la cele veșnice] sau Adormirea (26 sept., Μετάστασις). În legătură cu minunea de la mormântul din Efes, care se repetă anual pe 8 mai, *Menologiul* împăratului Vasile II⁴⁴ menționează că mana arăta ca un praf și este adunată de către oameni și folosită pentru tămăduire⁴⁵. Despre venirea la Efes a Sfântului Ioan însoțit, de Maica Domnului, precum și despre mormântul său de aici există mărturii în literatura apocrifă (*Acta Johannis*, 29-30; 154-162). În actele Sinodului III Ecumenic de la Efes (431)⁴⁶ se menționează că în acea vreme încă se păstra casa în care Maica Domnului a locuit. În sec. al VI-lea este atestată de Sf. Grigorie de Tours tradiția conform căreia și Maria Magdalena a fost înmormântată în Efes, iar patriarhul Modest al Ierusalimului (630-634) scrie că, după adormirea Maicii Domnului, Maria Magdalena i se alăturase Sfântului Ioan în cetate. Interesant că, pentru Eusebiu de Cezareea (*Istoria bisericească*, III, 39, 5-6), în Efes erau înmormântați doi Ioan, unul fiind autorul Evangheliei, iar celălalt autorul Apocalipsei. Ulterior, s-a generalizat identificarea celor doi în persoana Sf.Ap. și Ev. Ioan, iar mormântul din cadrul bazilicii din Ayasuluk, numită și Ἀποστολεῖον, era tocmai mormântul Apostolului⁴⁷.

Cele două sărbători, din 8 mai și 26 sept., au aceleași paremii, toate extrase din a doua jumătate a *Primei epistole* a Sf.Ap. și Ev. Ioan (cap. 3-5). Ca și în cazul Sf.Ap. Petru și Pavel, asistăm la situația când paremiile au fost scrise chiar de către sfinții prăznuiți, ceea ce le prilejuiește ascultătorilor o întâlnire directă cu persoana sfântă căreia îi este închinată sărbătoarea. În prima paremie, într-un stil direct, se recomandă ascultătorilor să creadă în numele lui Iisus Hristos și să cerceteze duhurile, adică să le testeze, având ca etalon mărturisirea că Iisus Hristos a venit în trup (*I In 4, 3*). A doua pericopă tematizează iubirea pe care creștinii trebuie să o aibă unul către celălalt, prin aceasta aducându-L pe Dumnezeu să locuiască în ei. Dumnezeu fiind iubire, cei care rămân în iubire sălășluiesc în Dumnezeu (*4, 16*). În ultima paremie, se arată că cine Îl iubește pe Dumnezeu trebuie să-și iubească aproapele. Iubirea față de Dumnezeu se demonstrează prin ascultarea poruncilor și prin iubirea copiilor lui Dumnezeu.

Din punct de vedere hermeneutic, se constată că textul biblic poate fi utilizat iarăși în înțelesul său gramatical, dar nu ca narațiune, ca la paremiile Sf. Arhanghel Mihail și Sf. Proroc Ilie Tezviteanul, ci ca îndemn moral, adre-

⁴⁴ *Menologii Graecorum* [*Minologiul împăratului Vasile II*, 8 mai] (PG 117, 441).

⁴⁵ R. Alan CULPEPPER, *John, the Son of Zebedee: The Life of a Legend*, University of South Carolina Press, s.l., 1994, pp. 172-173. Culpepper prezintă și mărturiile din literatura apocrifă și patristică despre Sf.Ap. și Ev. Ioan (vezi în special, pp. 187 ș.urm.).

⁴⁶ Eduardus SCHWARTZ (ed.), *Concilium Universale Ephesenum*, volumen tertium. *Collectionis Casinensis sive Synodici a Rustico Diacono composite. Pars prior*, coll. Acta Conciliorum Oecumenicorum 3, de Gruyter, Berolini, 1929, p. 70.

⁴⁷ Clive FOSS, *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 33.

sat deopotrivă ascultătorilor de atunci ai epistolelor apostolice și credincioșilor de pretutindeni și din totdeauna.

Sf. Apostoli Petru și Pavel

Inițial, în literatura apocrifă, martiriile Sf. Apostoli Petru și Pavel apar ca acte separate. Ulterior însă au fost unite, încât deja în anul 258 d.Hr. este atestată prăznuirea lor împreună, la data de 29 iun.⁴⁸ În sec. al IV-lea, Sf. împărat Constantin cel Mare a construit la Roma câte o bazilică dedicată fiecăruia: cea pentru Sf.Ap. Petru pe colina Vaticanului lângă Naumachia (*Circus Neronianus*), iar cea pentru Sf.Ap. Pavel pe *Via Ostiensis*, în afara zidurilor Romei. Martiriul celor doi reprezintă una dintre cele mai importante tradiții cu bază literară și arheologică⁴⁹.

Toate cele trei paremii sunt extrase, ca și la sărbătorile Sf.Ap. și Ev. Ioan, din scrierile sfinților prăznuți, doar că este surprinzător aici că paremiile sunt preluate exclusiv din opera Sf.Ap. Petru, fără să fie niciuna din epistolele pauline. Mai exact, paremiile provin din prima jumătate a *Primei epistole* a Sf.Ap. Petru (cap. 1-2). În prima paremie, se invocă nădejdea în învierea lui Hristos din morți și în moștenirea păstrată în ceruri. Chiar dacă pentru puțină vreme sunt suferite neazuri, credința este lămurită prin foc, iar în final se ajunge la izbăvirea sufletului. În a doua pericopă, ascultătorii sunt îndemnați să viețuiască în sfințenie, pentru că au fost răscumpărați prin sângele lui Hristos. În sfârșit, ultima paremie îndeamnă la supunere, avându-L ca exemplu chiar pe Hristos.

Ca și în cazul paremiilor de la sărbătoarea Sf.Ap. și Ev. Ioan, și aici textul biblic funcționează în sens gramatical, la nivel moral. Citindu-se chiar din epistola Sfântului Apostol, ascultătorul are posibilitatea unei întâlniri ecleziale cu persoana sfântă pe care o prăznuiește.

Sărbători închinare Sfinților din perioada creștină

Sf. Ioan Gură de Aur

Sf. Ioan Gură de Aur (340-407), arhiepiscop al Constantinopolului (398-404), este prăznuit la 13 nov. De fapt, el a trecut la cele veșnice în ziua de 14 sept., dar pentru că această zi este dedicată Sfintei Cruci, atunci pen-

⁴⁸ *The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul*, transl. with an introd. and notes by David L. Eastman, coll. Writings from the Greco-Roman World 39, SBL Press, Atlanta, 2015, p. xix.

⁴⁹ Otto ZWIERLEIN, *Petrus in Rom. Die literarische Zeugnisse mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, coll. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 96, Walter de Gruyter, Berlin, 2009; David L. EASTMAN, *Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West*, coll. Writings from the Greco-Roman World Supplement Series 4, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011.

tru prăznuirea lui a fost mutată în ziua de 13 nov., când, după *Heortologion*-ul bizantin, ar fi început cel de-al doilea exil⁵⁰. Cea de-a doua sărbătoare, de la 27 ian., amintea de aducerea moaștelor sale (Ἀνακομιδῆ τοῦ λειψάνου) în Constantinopol, în Biserica Sfinților Apostoli, fapt petrecut la 27 ian., în anul 438, sub patriarhul Proclu, după ce o sărbătoare dedicată lui exista deja din 428, probabil la inițiativa patriarhului Nestorie, viitorul ereziarh⁵¹. Între cele două sărbători ale sfântului există o legătură și în ce privește selectarea paremiilor, două fiind comune. O altă pemie, a doua, de la sărbătoarea din 13 nov. este comună Sfinților Trei Ierarhi, subliniindu-se astfel asemănarea între ei. Totuși, se poate spune că Sf. Ioan Gură de Aur deține o poziție superioară, având dedicate două sărbători.

Prima pemie de la ambele sărbători, cuprinzând selecții din *Pr* 10 și 8, vorbește de pomenirea cu laude a celui drept, care primește astfel binecuvântarea Domnului. Omul care află înțelepciunea dobândește ceva mai de preț decât bogățiile lumești. Înțelepciunea personificată, în exegeza patristică identificată cu Mântuitorul Hristos, spune că îi iubește pe cei care o îndrăgesc și le dă har. A doua pemie a sărbătorii din 13 nov. este cea comună Sfinților Trei Ierarhi. Despre textul ei am discutat la începutul prezentului studiu, observând atunci că *Paremiarul* se raportează la ea creativ, alcătuiind-o din fragmente disparate cel puțin din două cărți biblice, *Pildele lui Solomon și Înțelepciunea lui Solomon*. Accentul cade pe înțelepciune și pe omul drept și înțelept, a cărui gură rostește cuvinte de înțelepciune. A treia pericopă, cuprinzând la fel selecții din ambele cărți solomoniene, îl pomenește pe dreptul care se învrednicește de nemurire, fiind un model pentru toți oamenii, care la rândul lor sunt îndemnați să prețuiască înțelepciunea.

În aceste cazuri putem spune că pericopele vechi-testamentare funcționează în sensul lor propriu (nu figurat), ca expresie în primul rând morală a cuvântului revelat. Textul este citit ca și cum s-ar referi direct la sfântul prăznuit și la credincioșii care participă la slujbă. Putem spune că este o recontextualizare, bazată pe perenitatea duhovnicească a textului inspirat.

Sf. Vasile cel Mare

Sf. Vasile cel Mare, episcop al Cezareei Capadociei, este unul dintre cei mai mari teologi ai Bisericii Răsăritene, având contribuții importante în consolidarea și argumentarea teologiei niceene. Este prăznuit la 1 ian., când a trecut la cele veșnice, împreună cu praznicul Tăierii împrejur a Domnului. De aceea, structura lecturilor vechi-testamentare de la 1 ian. este una compozită, pentru că primele două pemeii au legătură cu Tăierea împrejur, abia a treia

⁵⁰ Chrysostomus BAUR, *John Chrysostom and His Time*, vol. II: *Constantinople*, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960, p. 298. Baur însă respinge data oferită de *Heortologion*, considerând-o mai credibilă pe cea de 20 iun.

⁵¹ C. BAUR, *John Chrysostom and His Time*, vol. II, pp. 453-454, 458-460.

paremie aparținând sfântului. De altfel, această paremie, formată dintr-un florilegiu din cartea *Proverbelor*, se regăsește și la ceilalți Sfinți Ierarhi și a fost deja tratată anterior.

Sf. Grigorie Teologul

Sf. Grigorie Teologul sau de Nazianz, episcop de Sasima și arhiepiscop al Constantinopolului, a jucat un rol de seamă, ca și Sfântul Vasile, în apărarea credinței niceene. Este prăznuit la data trecerii la cele veșnice, 25 ian.

Prima dintre paremiile, din *Ir* 1, nu se mai regăsește între paremiile actuale ale sărbătorii, fiind înlocuită cu prima paremie a sărbătorilor Sf. Ioan Gură de Aur (56a // 60a). A doua paremie, regăsită și la sărbătoarea Sf. Simeon Stâlpanicul, tratează despre sfârșitul celui drept și importanța curăției vieții în comparație cu averile pieritoare. În sfârșit, a treia pericopă este cea comună Sfinților Trei Ierarhi, despre care am vorbit.

Din perspectivă hermeneutică, se întâlnește același *fenomen al recontextualizării textului la nivel moral*. Se remarcă același lucru ca și la sărbătorile celorlalți Sfinți Ierarhi, anume identificarea dreptului Vechiului Testament (ebr. – *šaddiq*, gr. δικαίος) cu sfântul din vremurile Bisericii.

Sf. Simeon Stâlpanicul

Sf. Simeon Stâlpanicul (cca. 390-459) a fost inițiatorul unei practici ascetice austere, prin izolarea în vârful unei coloane de piatră. Viețuitor în Siria, între Antiohia și Alep, a trecut la cele veșnice la 2 sept.⁵², dar este pomenit la 1 sept., când începe și anul bisericesc (începutul Indictionului). Până în 462 anul nou bizantin începea la 23 sept., când se prăznuia și Zămislirea (Σύλληψις) Sf. Ioan Botezătorul, dar apoi a fost mutat pe 1 sept., așa cum s-a păstrat până astăzi⁵³. Din această pricină, ziua de 1 sept. are șase paremiile, dublu față de numărul obișnuit de trei paremiile. În mod surprinzător, una dintre paremiile se repetă (a doua și a șasea, din *Sol* 4) și apare și la sărbătoarea Sf. Grigorie Teologul. De asemenea, două dintre paremiile (*Sol* 3 și *Sol* 5) se regăsesc și la sărbătoarea Tuturor Sfinților.

Leccióni ale Indictionului sunt *Is* 61 și *Lv* 26 (a patra și a cincea paremie). Alegerea pasajului din *Is* 61 nu este întâmplătoare. Acel cântec al Slugii Domnului, care încununează celelalte cântece de același tip din cartea profetului Isaia (din cap. 42, 49, 50 și 52-53), arată explicit că Sluga Domnului este unsă, deci este Mesia (Hristos). Chiar cu acest pasaj și-a început Mântuitorul Hristos propovăduirea, citindu-l, după *Lc* 4, 16-22, chiar în sinagoga din Nazaret. Așadar, începutul anului bisericesc este asociat cu începu-

⁵² Hippolyte DELEHAYE, *Sfinții stâlpanici*, trad. Sofia Dima și pr. Eugen Drăgoi, Ed. Partener, Galați, 2003, p. 28.

⁵³ J. IRMSCHER, A. KAZHDAN, R.F. TAFT, A.W. CARR, „John the Baptist”, p. 1069.

mul propovăduirii Domnului, iar pasajul vechi-testamentar este recontextualizat: reacția nu mai este așteptată de la locuitorii Nazaretului, ci de la creștinii care ascultă pericopa. Ideea este continuată de paremia din *Lv* 26, care tematizează efectele binecuvântării sau ale pedepsei divine, dacă poporul ascultă sau nu de Lege. Practic, Legea care trebuia să fie neîncetată urmată de către israeliți este identificată simbolic prin selectarea acestei paremii cu Evanghelia, într-un nou caz de recontextualizare.

Prima paremie a sărbătorii, din *Sol* 3, vorbește despre sfârșitul celui drept, care se află în mâna lui Dumnezeu. Deși dreptii pier, totuși ei sunt în pace și nădejdea lor este spre nemurire. A doua paremie a sărbătorii, care este explicit pusă în legătură cu Sf. Simeon Stâlpnicul în actualul *Minei* grecesc, conține idei asemănătoare: dreptul, chiar dacă moare tânăr, va avea parte de liniște; ceea ce contează nu este o bătrânețe lungă, ci pricepere și curăție. A treia paremie, din *Sol* 5-6, se înscrie în același registru: dreptul va fi viu, pentru că răsplata lui este la Domnul, iar cei dreپți vor primi o cunună de izbândă.

Sf. Dimitrie [Izvorătorul de Mir]

Sf. Dimitrie Izvorătorul de Mir (Μυροβλύτης), ale cărui moaște sunt păstrate în Tesalonic, este după tradiția bisericească un sfânt militar, martirizat în sec. al IV-lea, care s-a bucurat în perioada bizantină de multă cinstire, minunile sale fiind legate și de protecția acordată cetății⁵⁴. Potrivit cercetărilor mai noi, ar fi fost un diacon din Sirmium cu sfârșit mucenicesc, confundat apoi cu un alt martir, Emeterius, ale cărui moaște au fost și ele aduse în cetate⁵⁵. Prăznuirea pe data de 26 oct. corespunde cu data când moaștele i-au fost aduse la Tesalonic.

Prima pericopă (*Is* 63-64) comemorează un cutremur (apare și la altă sărbătoare a unui cutremur dintre anii 780-797, comemorat la 17 mart.). Dumnezeu, numit chiar «Tată al nostru», este chemat să privească din cer și să poarte de grijă. Este un caz de recontextualizare, în care cuvintele profeției rostite inițial pentru poporul Israel sunt transpuse într-un alt context, păstrându-și însă același înțeles, doar că adresat unui public diferit. A doua pericopă, din *Ir* 2, conține răspunsul dat de Dumnezeu poporului care se simte părăsit. Domnul îi amintește lui Israel despre vremurile peregrinării prin pustie, când Israel era sfânt pentru Domnul. De altfel, primele două

⁵⁴ Eugenia RUSSELL, *St Demetrius of Thessalonica: Cult and Devotion in the Middle Ages*, coll. Byzantine and Neohellenic Studies 6, Peter Lang, Oxford, 2010.

⁵⁵ David WOODS, „Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius?», în: *Harvard Theological Review*, 93 (2000) 3, pp. 221-234. Această identificare cu diaconul din Sirmium este acceptată și în literatura de profil românească, vezi: Pr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 76.

pericope au legătură și cu γονυκλισίας, plecarea genunchilor (lunea după Cincizecime)⁵⁶. A treia pericopă, un colaj din cap. 3-5 și 14 din *Ieremia*, trimite la aceeași imagine a pocăinței, pentru că fiii necredincioși sunt îndemnați să se întoarcă.

De remarcat că, prin selectarea unor paremii care vorbesc despre protecția divină și chemarea la pocăință, este evidențiat și rolul Sfântului Dimitrie de protector.

Sărbători închinare unor grupe de sfinți

Sărbătoarea Tuturor Sfinților

Sărbătoarea închinată Tuturor Sfinților, din duminica de după Cincizecime, dovedește efectele pogorării Duhului și ale constituirii Bisericii. Pericopele a doua și a treia (*Sol 3* și *Sol 5*) au fost întâlnite și la sărbătoarea Sf. Simeon Stălpnicul, ele având ca temă principală profilul dreptului ca precursor al sfântului din vremurile Bisericii. Prima pericopă a sărbătorii, care apare doar aici, se distinge prin universalism: este un apel către toate popoarele să se adune laolaltă și să-I fie martore lui Dumnezeu. Printr-o recontextualizare, adunarea tuturor popoarelor se referă la Biserică și la răspândirea ei în lume.

Sfinții de la Sinoadele I și IV Ecumenice

Paremiarul prezintă lecțiuni biblice și pentru Sfinții Părinți care au participat la Sinoadele I, IV și VII Ecumenice. Sfinții de la Sinodul I Ecumenic, pomeniți în duminica de dinainte de Cincizecime, au aceleași paremii ca și cei de la Sinodul IV Ecumenic.

Prima paremie, din *Fc 14*, îi menționează pe cei 318 de casnici ai patriarhului Avram (Avraam), cu care acesta a reușit să-l elibereze din captivitate pe Lot. La întoarcere, Avraam și oamenii lui au fost întâmpinați de Melchisedec, regele preot din Salem (Ierusalim), care le oferă pâine și vin. Numărul 318, exprimat în greacă prin literele ΤΙΗ, a fost de timpuriu interpretat alegoric, ca referindu-se la biruința adusă de crucea (simbolizată de T) Mântuitorului Iisus Hristos (al Cărui nume, Ἰησοῦς, începe cu literele ΙΗ)⁵⁷. Începând cu Sf. Ilarie din Poitiers (*De synodis*, 86), s-a vorbit de faptul că numărul participanților la Sinodul I Ecumenic, estimat până atunci în jur de 300, a

⁵⁶ Miguel ARRANZ, „Les prières de la Gonyklisia ou de la Génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien Euchologe byzantin”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 48 (1982), pp. 92-123.

⁵⁷ „Epistola lui Barnaba”, 9, 7-8, în: *Scrierile Părinților Apostolici*, trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 125; SF. AMBROZIE AL MILANULUI, „Despre Avram”, 1, 3, 15, în: SF. AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere*, trad. Andreea Stănciulescu, vol. III, Ed. Egumenița, Galați, 2009.

fost tocmai de 318, astfel încât ei sunt puși în legătură cu slujitorii lui Avraam⁵⁸. La nivel hermeneutic, putem identifica tipologia, prin care se face o paralelă între slujitorii devotați ai lui Avraam, care se întâlnesc apoi cu Melchisedec și darurile acestuia de pâine și vin, și, pe de altă parte, Sfinții Părinți participanți la sinodul ecumenic, care se întâlnesc cu Hristos adevărat în Euharistie și în credința ortodoxă.

Celelalte două pămii din *Deuteronom* (*Dt* 1 și *Dt* 10) oferă și alte modele pentru Sfinții Părinți. *Dt* 1 vorbește despre bărbații înțelepți puși de Moise conducători peste popor, iar *Dt* 10 despre strămoșii poporului («părinții voștri»), pe care Domnul i-a iubit și pentru care i-a ales pe fiii lui Israel ca popor al Lui. Putem observa cum aceste pasaje sunt recontextualizate: inițial ele priveau poporul lui Israel, strămoșii și conducătorii acestuia, dar în sensul sugerat de selectarea în *Paremiar* a acestor pericope textele exemplifică rolul jucat de Sfinții Părinți în conducerea poporului creștin la adevăr.

Sfinții de la Sinodul VII Ecumenic

Meritul Sinodului VII Ecumenic, prăznuit la 11 oct., a fost acela de a consfinți cultul icoanelor. Acest important sinod are de aceea pămii speciale, toate trei având în comun prezența imaginilor sacre în Vechiul Testament. Este, într-adevăr, surprinzător că în Vechiul Testament reprezentarea divinității, dar și a altor ființe în cadrul cultului, era total interzisă (*Iș* 20, 4-5; *Dt* 5, 8-9), dar, pe de altă parte, instrucțiunile revelate de Dumnezeu lui Moise privesc confecționarea unor heruvimi turnați de aur pe capacul chivotului (*Iș* 25, 18-22) sau brodați pe perdeaua despărțitoare între Sfânta Sfintelor și Sfânta (*Iș* 26, 1,31). Deja Ipatie din Efes (sec. al VI-lea), într-o scrisoare către episcopul Iulian de Atramytium, apăra icoanele, scriind că și Moise a pus imagini de heruvimi la porunca divină. Aceste argumente sunt extinse în timpul polemicii cu iudaismul în sec. VI-VII și la alte obiecte, precum arca lui Noe, toiagul lui Iacob și toiagul lui Aaron⁵⁹. În contextul disputei cu iconoclaștii, Sf. Ioan Damaschinul (*Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, 4, 16) face referire la fundamentul biblic al icoanelor, invocând chipurile de heruvimi⁶⁰. Foarte importante sunt și trei exemple de artă⁶¹. O *Psaltire* din sec. al IX-lea, de la Mănăstirea Pantocrator de la muntele Athos (Cod. 61, fol. 165'),

⁵⁸ Michel AUBINEAU, „Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325)”, în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 61 (1966) 1, pp. 5-43; Henry CHADWICK, „Les 318 Pères de Nicée”, în: *Revue d'histoire ecclésiastique*, 61 (1966), pp. 808-811; Jean RIVIÈRE, „Trois cent dix huit”, în: *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 6 (1934), pp. 349-367.

⁵⁹ Vezi textele la Herbert L. KESSLER, *Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, p. 30.

⁶⁰ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, 4, 16, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Scripta, București, ³1993, p. 176.

⁶¹ H.L. KESSLER, *Spiritual Seeing...*, pp. 30-33.

conține o miniatură care ilustrează *Ps* 113, 12, unde se vorbește despre idoli. Sunt reprezentate obiectele din Cortul Sfânt: *chivotul cu heruvimi*, *sfeșnicul*, *vasul cu mană*, *altarul de tămâiere*. Un iconoclast interpretează literal textul Scripturii, arătând spre o statuie de idoli și identificând astfel icoanele cu idolii, pe când Sf. Proroc David arată spre obiectele din Cortul Sfânt, tipuri biblice ale icoanei. Al doilea exemplu este oferit de un manuscris cu *Topografia creștină* a lui Constantin din Antiohia (Smirna, sec. al XIII-lea, păstrat la Școala evanghelică, Cod. B 8, dar astăzi distrus), care conține(a) o miniatură ce grupează tablele Legii, vasul cu mană și toiagul lui Aaron cu o icoană a Maicii Domnului așezată deasupra lor. În fine, în frescele capelei lui Moise de la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai (sec. XIV-XV), vasul cu mană, masa pâinilor punerii-înainte, chivotul și tablele Legii sunt decorate cu icoane circulare ale Maicii Domnului, iar deasupra, Maica Domnului binecuvântează altarul, în timp ce Hristos este reprezentat deasupra tuturor. Toate acestea arată corelarea dintre imaginile sacre din Vechiul Testament și icoanele din perioada Bisericii.

Prima pericopă, din *Iș* 25, prezintă tocmai porunca din partea lui Dumnezeu cu privire la confecționarea heruvimilor pe capacul chivotului, obiectul cel mai sfânt al Legii Vechi. Celelalte două pericope descriu heruvimii din lemn de măslin acoperit cu aur din Templul lui Solomon din Ierusalim (*3 Rg* 6, 23) și, respectiv, heruvimii săpați în lemn în lambriurile interioare și exterioare ale Templului din viziunea profetului Iezechiel (vezi în special *Iz* 41, 18-19). Sunt dovezi că heruvimii Cortului Sfânt nu erau singurari și nici nu reprezentau o excepție de la legea aniconismului. În exegeza răsăriteană, aceste cazuri din Sfânta Scriptură arată deosebirea făcută chiar și în Vechiul Testament între idol și icoană. Din perspectivă hermeneutică, avem de-a face în toate cele trei paremi cu cazuri de tipologie, în care reprezentările sacre ale Cortului și ale Templului sunt puse în paralel cu sfintele icoane.

Evaluare a elementelor hermeneutice biblice în Paremiar

Din paremiile analizate, putem extrage câteva *principii hermeneutice*, folosite de către Biserica Ortodoxă în cult.

În primul rând, se pot observa *paremii cu funcție tipologică*. Maica Domnului este identificată la acest nivel tipologic cu scara lui Iacob (*Fc* 28), poarta templului lui Iezechiel care rămâne închisă (*Iz* 44) sau cu rugul aprins (*Iș* 3). Se observă că tipologia funcționează foarte bine prin analogia creată între anumite elemente descrise în textul biblic și elemente importante din rolul jucat de Maica Domnului în istoria mântuirii. Ea este comparată cu scara lui Iacob, pentru că așa cum aceasta unea cerul cu pământul, în Maica Domnului prin Întruparea Cuvântului firea dumnezeiască este unită cu firea pământească. Se poate apoi face referire și la rolul de mijlocitoare între cer și pământ a Maicii Domnului, ea rugându-se pentru iertarea păcatelor oameni-

lor și înlesnindu-le urcușul duhovnicesc. Compararea ei cu poarta închisă a templului, pe care doar Dumnezeu a intrat, trimite fără îndoială la purureafecioria Maricii Domnului. Pântecele ei cel binecuvântat seamănă cu Templul cel sfânt din viziunea profetului Iezechiel, în care Dumnezeu intră luând firea omenească. Rugul aprins din teofania de care s-a învrednicit Moise (*Iș* 3) se referă în chip simbolic la minunea unirii dintre firea dumnezeiască, reprezentată de foc, cu firea omenească, reprezentată de rug. La fel cum prin Întrupare, firea omenească nu a fost consumată, știrbită, nici în vreun alt fel afectată de firea dumnezeiască, la fel Moise a văzut minunea rugului nears. Așadar prin aceste *analogii funcționale* se contruiește tipologia, care înlesnește, prin anumite imagini sugestive, înțelegerea duhovnicească a tainei Întrupării Cuvântului.

Alte pericope au fost selectate pentru că vorbesc explicit despre sfinții prăznuți la sărbătoare la nivel *istoric narativ*. De pildă, toate paremiile de la 20 iul., extrase din Vechiul Testament, îl au ca personaj principal pe Sf. Procc Ilie Tezviteanul. Au fost selectate cele mai semnificative episoade din viața Sfântului Ilie: retragerea în pustia la pârăul Cherit, învierea fiului văduvei din Sarepta Sidonului, jertfa de pe Muntele Carmel, alegerea lui Elisei și înălțarea la cer. Sunt folosite și tradiții din afara Scripturii, cum ar fi identificarea conducătorului oștirii cerești din *Ios* 5 sau a îngerului care i se arată judecătorului Ghedeon în *Jd* 6 cu arhanghelul Mihail, pe lângă textele biblice în care arhanghelul este clar numit (*Dn* 10).

Alte pericope corespund *sensului profetic*, dar într-o relectură creștină. De exemplu, pentru sărbătoarea Sf. Ioan Botezătorul, sunt folosite pasaje din vestirea nașterii lui Isaac, pentru că se constată același context: mamele ambilor sunt sterpe, iar nașterea se produce prin intervenția minunată a lui Dumnezeu. La fel, este selectată pericopa despre nașterea judecătorului Samson, care a fost nazireu din pântecele maicii sale, așa cum a fost văzut și Sf. Ioan Botezătorul. Tot din registrul profeției face parte și a treia paremie selectată pentru Sf. Ioan Botezătorul, pentru că el este identificat cu glasul celui ce strigă în *Is* 40, vestind venirea Domnului. La fel funcționează și alegerea pericopei din *Mal* 3, unde venirea lui Ilie este deja interpretată în Noul Testament ca împlinindu-se prin activitatea lui Ioan Botezătorul.

Unele paremii sunt chiar extrase din cărțile sfinților prăznuți, cum este cazul cu Sf.Ap. și Ev. Ioan, Sf.Ap. Petru și Pavel. Textul biblic are în acest caz funcționalitate *moralizatoare, parenetică*, fiind folosit chiar în sensul său gramatical, ca și cum sfântul respectiv ar fi prezent înaintea ascultătorilor și le-ar transmite personal învățătura. Se poate constata o oarecare ierarhizare a sfinților scriitori, în sensul că Sf. Ioan Evanghelistul i se dedică două sărbători, ceea ce ar putea sugera că Răsăritul ortodox conferă o oarecare întâietate Sfântului Ioan și înălțimii teologiei sale, în vreme ce în Apus au fost puse alte accente (pentru Biserica Romano-Catolică accentul cade pe Sf. Evanghelist Matei și pe Sf.Ap. Petru, iar la protestanți pe teologia Sf.Ap. Pavel). Inte-

resant este că, în cazul sărbătorii Sf.Ap. Petru și Pavel, lecțiunile biblice sunt exclusiv din *Epistola întâi* a Sf.Ap. Petru, nu și din scrierile pauline.

Sfinții învățători ai Bisericii formează o grupă aparte, prin pericopele înrudite și prin selectarea acestora în special din cărțile *Pildelor lui Solomon* și *Înțelepciunea lui Solomon*. La nivel hermeneutic, se constată o *recontextualizare morală*, în sensul că profilul „dreptului” sau al „înțeleptului” din vremea biblică este extras din contextul teologic vechi-testamentar și adaptat la noul context al Bisericii. Prin selectarea paremiilor, modelul acestor sfinți ierahi este asociat cu modelul înțelepciunii regelui Solomon. Între cei trei se distinge Sf. Ioan Gură de Aur, căruia îi sunt dedicate două sărbători. Interesant în această grupă de paremii este faptul că unele, precum 56b // 58c // 59c, sunt alcătuite foarte creativ față de textul biblic: versetele sunt selecționate disparat, fragmentar, chiar din capitole de cărți și cărți diferite, ceea ce surprinde mai ales dacă ne gândim că cei trei Sfinți Ierarhi au fost mari exegeți ai Scripturii.

Paremiile sinoadelor ecumenice sunt interesante pentru că leagă hotărârile sinodale și canoanele de Legea lui Dumnezeu de pe Muntele Sinai, descoperită prin Moise poporului Israel. Se constată astfel o continuitate între Legea Veche, Legea Nouă (Noul Testament) și canoanele Bisericii. La nivel hermeneutic, putem vorbi de *recontextualizare legislativă*, în sensul că legile Vechiului Testament sunt desprinse de contextul lor teologic și cultural imediat, fiind adaptate sistemului teologic din Noul Testament și, mai departe, din viața Bisericii. Sinodul VII Ecumenic, concentrat pe recunoașterea cultului icoanelor, are ca pericope textele vechi-testamentare cu funcționalitate *tipologică* referitoare la heruvimii de la Cortul Sfânt (*Iș* 25), de la Templul lui Solomon de la Ierusalim (*3 Rg* 6) și din descrierea duhovnicească a Templului lui Iezechiel (*Iz* 40-41), cel din urmă preînchipuind cel mai bine Noul Ierusalim, care se pogoară din cer și reprezintă Paradisul redobândit (*Ap* 20-21).

Summary: Biblical Readings on the Feasts of the Saints in the Prophetologion

Biblical scholars of the Romanian Orthodox Church acknowledge the need for new hermeneutics, which would exceed the patterns taken over from the West, as becoming more and more acute. That is why a research field in its own right should be centered on of the explicit quotations of the biblical text in the Orthodox liturgical services. For this purpose, the so-called lectionaries, the *Apostle* or *Praxapostolos*, the *Evangelary*, and a less-known book, the *Prophetologion* (or the *Prophetologium*) can be of great help. The paper will focus on the analysis of the *Prophetologium*, whose readings are generally included into the service of *Vespers* in the Byzantine cult. The *Prophetologion* appeared in the 8th century against the background of the worship practices reform that began in Constantinople around the Stoudios Monastery. The manuscripts of the book date between the 9th and the 16th centuries, the flourishing period being the 11th-13th

centuries. From late 17th century to early 18th century, despite the attempt for a revival, the *Prophetologion* disappeared, being absorbed into other liturgical books (the *Menaia*, *Triodion* and *Pentecostarion*). It was printed for the first time in Venice in 1545, then in 1595-1596, an edition long considered as *editio princeps*, under the name of *Anagnostikon*, „the book of readings”. Between 1931 and 1981, the critical edition of the *Prophetologion* was finalized. Analyzing one of the readings for the feast of St Michael the Archangel (November 8), it is noted that the text of the *Book of prophet Daniel* (*Dan* 10, 1-21) was taken from the *version of Theodotion* and not from the *Septuagint* as probably expected. The *Septuagint* is the main source, but not the only one. Studying the text of the *Septuagint* used by the *Prophetologion* for the reading from *Judg* 6, it was concluded that the biblical text coincides in more cases with that of the *Codex Alexandrinus* than with the *Codex Vaticanus*, but that the *Prophetologion* has also its own version. Therefore, the biblical text of the *Prophetologion* does not follow in fact any old textual tradition, but it is a composite one. Analyzing the biblical readings for the feast of the saints, we can extract some hermeneutical principles used by the Orthodox Church in the worship. First of all, we can observe the typological function of the biblical scenes. The Mother of God is identified at this typological level with Jacob's ladder (*Gen* 28), the eastern gate of Ezekiel's temple that remains closed (*Ezek* 44) or the burning bush contemplated by Moses on the Mountain of God (*Ex* 3). It can be seen that the typology works very well through the analogy created between certain elements described in the biblical text and important elements of the role played by the Mother of God in the history of salvation. She is compared to Jacob's ladder, because as the ladder connects heaven and earth, the Mother of God united through the Incarnation of the Word the divine and the human natures. It is also possible to refer to the intercession role of the Mother of God between the heavens and the earth, praying for the remission of human sins and helping their spiritual ascension. Comparing her with the closed door of the temple, through which God alone has entered, the biblical exegesis of the *Propheetologion* undoubtedly refers to the perpetual virginity of the Mother of God. Her blessed womb resembles the holy Temple in the vision of prophet Ezekiel because God assumed the human nature as if he entered a temple that remained dedicated to the deity through sealing the entrance gate. The burning bush in Moses' theophany refers symbolically to the miracle of union between the divine nature, represented by fire, and the human nature represented by the green bush. Just as through the Incarnation the human nature was not consumed, destroyed or affected by the divine nature, so Moses saw the miracle of the unconsumed bush. Another reading is about the house built by God's Wisdom on seven pillars (*Prov* 9), a biblical fragment of great importance since the Arian controversy in the 4th century. God's Wisdom is Jesus Christ the Saviour, so the seven-pillared house prefigures the Mother of God, in whose bosom the Logos found his dwelling. So, through these functional analogies, the typology is constructed, which, through some suggestive images, facilitates the spiritual understanding of the mystery of the Incarnation of the Word. The first reading of the Entrance of the Mother of God into the Temple (*Ex* 40) reminds of the completion of the Tent of Meeting by Moses and the visitation of the glory of God. Thus, the Mother of God is mystically identified with the Tent of Meeting and with the most sacred object of the tent, the Ark of the Covenant, which contained the Tables of the Law. The second Bible reading maintains the same Marian typology, describing the completion of the Jerusalem Temple by king Solomon. So, entering the Temple, the Mother of God encountered her own typological images and the Church sees

God's promises as fulfilled in her person. Other readings have been selected because they explicitly mentioned the celebrated saints. For example, all the readings on July 20, extracted from the Old Testament, have as their main protagonist the Holy Prophet Elijah the Tishbite. The most significant episodes of Saint Elijah's life were selected: the retreat in the wilderness by the brook Cherith, the resurrection of widow's son of Sarepta (3 Kings 16), the sacrifice on Mount Carmel (3 Kings 18), the election of Elisha (3 Kings 19) and Elijah's assumption into heaven (4 Kings 2). Traditions outside *Scripture* are also used, such as the identification with the Archangel Michael, the leader of the heavenly host in *Josh* 5 or of the angel who appeared to Judge Gideon in *Judg* 6, besides the biblical texts in which the archangel is clearly mentioned by name such as *Dan* 10. Other readings correspond to the prophetic significance. For example, the feast of St John the Baptist uses readings relating to the proclamation of Isaac's birth of Isaac, because the same context is found: both mothers were barren and the birth occurs through the miraculous intervention of God. Likewise, the episode of Judge Samson's birth was selected as a reading for the birth of St John the Baptist, because both of them were Nazirites from mother's womb. Also belonging to the milieu of prophecy is the third reading on the feast of St John the Baptist, because he is identified with the voice of the one crying out in *Isa* 40, proclaiming the imminent return of the Lord in Jerusalem. The same is true regarding the choice of the biblical text from *Mal* 3, where Elijah's coming is already interpreted in the New Testament as fulfilled through the work of John the Baptist. Some accounts are even extracted from the books of the celebrated hagiographers, as is the case of St John the Evangelist and Sts Peter and Paul. There is a certain hierarchy among the biblical writers in the sense that two feasts were dedicated only to St John the Evangelist, which may suggest that for the Orthodox Church, Saint John and his theology are given a certain pre-eminence, while in the West other biblical books were highlighted (for the Roman Catholic Church the stress is laid on Evangelist Matthew and Apostle Peter and for the Protestants on Saint Paul's theology). Interestingly, in the case of Saint Peter and Paul's feast, the Bible readings are exclusively from the *First Epistle of Saint Peter*, not from any Pauline writings. The holy teachers of the Church form a separate group, through the related readings and particularly through their selection from the *Books of Parables* and the *Wisdom of Solomon*. By selecting these texts, the theological profile of the Holy Three Hierarchs is associated with King Solomon's wisdom model. Among them St John Chrysostom stands out, as two celebrations are dedicated to him. Interestingly, some readings dedicated to this group, such as 56b // 58c // 59c, are very creatively composed from excerpts of the *Bible*: verses and parts of verses are combined even from different chapters or books, which is surprising if we think that the three Holy Hierarchs were excellent exegetes of *Scripture*, attaching great importance to the wording of the biblical text. It is also worth noting that the Three Hierarchs have one biblical reading in common (56b = 58c = 59c) that begins with the words «the mouth of the righteous brings forth wisdom» (*Prov* 10, 31). On the one hand, the fragment describes perfectly their mission as divine teachers in the Church, but on the other hand the Holy Hierarchs are identified with the „righteous” of the Old Testament, attesting to the spiritual continuity between the Old Testament times and the epoch of the Church. The readings for the Ecumenical Councils are interesting because they link the Councils' decrees and canons to the Law of God on Mount Sinai, delivered by Moses to the people of Israel in the *Book of Deuteronomy*. This establishes continuity between the Old Testament, the New Testament and the canons of the Church. The participants in the 1st

Ecumenical Council are prefigured by the 318 servants of Abram who after they had liberated Lot encountered king Melchizedek, the priest of God Most High, who offered them bread and wine, symbolizing thus Lord Jesus Christ and the Eucharist. In this way, the Bible reading underscored the importance of the Nicaean theology for actually encountering God through the Sacrament. The second reading (*Deut 1*) identified typologically the Council fathers with the commanders of the Israelites, wise and experienced men, chosen by Moses. The final reading insists on the necessity to circumcise the foreskin of the heart and not to be stubborn, delimiting from the disobeying Israelites wandering in the wilderness and missing the entrance into the Promised Land. The 7th Ecumenical Council, centred on recognizing the veneration of icons, uses readings that refer to the cherubim of the Holy Tent (*Ex 25*), the Temple of Solomon in Jerusalem (*3 Kings 6*) and the Temple of Ezekiel (*Ezek 40-41*), the latter interpreted as symbolizing the New Jerusalem descended from heaven and representing the paradise recovered (*Rev 20-21*). The presence of holy images already in the Old Testament, although any representation was strictly forbidden, opens up a new interpretive perspective on the function of holy icons. The icon is not an idol, but an image that makes God present, as the Lord has shown to Moses above the cherubim.

Sabin PREDĂ

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – Universitatea din București

CÂNTAREA CÂNTĂRILOR ÎN RECEPTAREA LITURGICĂ SAU INTERPRETAREA CA PROCLAMARE ÎN AL DOILEA CANON PARACLIS AL CUVIOSULUI NICODIM AGHIORITUL LA ICOANA MAICII DOMNULUI „GRABNIC-ASCULTĂTOAREA”

Keywords: *The Song of Solomon, hymnography, Bible interpretation, poetic translation, St Nicodemus the Hagiorite.*

Abstract

This paper aims to investigate the connection between the *Holy Scripture* and the liturgical life of the Church. More precisely, this paper provides a metric rendering of the *Paraklesis Canon* of Saint Nicodemus and, also, an analysis of the biblical background of this composition. This *Paraklesis Canon* features a bold and original interpretation of the *Holy Scripture*. Making use of a wide variety of texts from the *Song of the Songs*, the hymnographer proposes a panegyric description of the Theotokos' features in Panagia Gorgoepikoos (She who is quick to listen) icon. The author is focused on observing the interpretative resorts of Saint Nicodemus, precisely on his free employment of texts that do not seem to have a close connection to iconology. Also I was concerned how such an *hermeneia* transcends the limits of what is usually understood by biblical interpretation. The conclusions of this paper stress out the fact that the hymnographer made a free and genuine use of the *Holy Scripture*, going beyond the historic context of the *Song of Songs*. His use of the *Bible* is sustained by the Holy Ghost's workings throughout history. On the one hand, this fact leads to the conclusion that both the things and words belonging to this world are iconic representations of the celestial world. On the other hand, the hymnographic creation, by using earthly elements, represents the mystical encounter of God by man. Either way, the intertwining of the earthly and the heavenly, the created and the uncreated is defining for the entire *Holy Scripture*, for the *Lives of Saints*, the Church liturgical texts and for both the iconography and hymnography.

Având în vedere tematica acestei întâlniri a bibliștilor ortodocși, și anume repere ermineutice specifice Răsăritului ortodox, prezentarea de față propune un studiu de caz referitor la modul în care imnografia ortodoxă se raportează la textul scripturistic. Mai exact, cercetarea va urmări felul în care textele *Cântării Cântărilor* sunt folosite într-un canon paraclis alcătuit de Sf. Nicodim Aghioritul în cinstea unei icoane a Maicii Domnului. Vom prezenta,

așadar, pentru prima dată în limba română, o traducere parțială¹ a unui canon paraclis al Icoanei numite Grabnic-Ascultătoarea și, odată cu traducerea, vom încerca să înfățișăm țesătura scripturistică și resorturile interpretative ale scriiturii Sfântului Nicodim. Ceea ce este foarte interesant în acest al doilea canon al Cuviosului Nicodim – cel puțin din punctul de vedere al receptării textului scripturistic – este faptul că, începând cu Peasna a 6-a, autorul începe să laude «dumnezeieștile mădulare» (τὰ θεσπέσια μέλη) ale Icoanei Maicii Domnului prin cuvintele *Cântării Cântărilor*, lecturând acest text în cheie mariologică, lucru întâlnit mai rar² la Părinți și uneori în textele scriitorilor de canoane de rugăciune sau în cinstea Maicii Domnului.

Scurt excurs – texte din Cântarea Cântările folosite în inmografie

În general, comentariile patristice interpretează aceste texte fie în cheia relației dintre Dumnezeu și poporul Său, Biserica, fie în cea a relației dintre Hristos-Mirele și sufletul-mireasă. La rândul lor, alcătuirile inmografice, preluând tâlcuirile patristice, proclamă unirea dintre Sfinți și Mirele Hristos prin intermediul câtorva *topos*-uri comune diferitelor categorii de Sfinți. Date fiind cadrele restrânse ale acestui studiu, vom prezenta, doar cu titlu de exemplu, fără pretenția epuizării subiectului, două astfel de categorii.

1) Textul «întru mireasma mirurilor tale am alergat, în urma ta» (*Cânt* 1, 4) îl întâlnim folosit relativ constant în slujbele Mucenicilor și, mai ales, în cele ale Mucenițelor. Printre autorii care folosesc aceste texte aflăm pe Teofan și Iosif, Vizantie, Anatolie³, Gherman⁴ sau pe Sf. Ioan Damaschin. O alcătuire a ultimului inmograf amintit o regăsim, de pildă, la multe slujbe de Mucenițe: «De-a dreapta» Mântuitorului «stătuț-a» (*Ps* 44, 10 – LXX) fecioara și purtătoarea de chinuri și Mucenița, înconjurată cu bunătățile nebiruit și împodobită cu untul de lemn al curăției, și cu sângele nevoinței, și strigând către Dânsul, cu bucurie făclia ținând: «Întru mireasma mirului Tău am alergat» (*Ps* 1, 4), Hristoase Dumnezeule, că «rănită sunt de dragostea Ta eu» (*Ps* 2, 5); «Să nu te desparți de mine, Mire ceresc. Pentru rugăciunile ei, Atotputernice Mântuitorule, trimite nouă milele Tale»⁵.

¹ Pesnele 6-9, în care apar imagini din *Cântarea Cântărilor*.

² În *Mineie*, la o cercetare sumară pe câteva cuvinte din *Cântarea Cântărilor* folosite în acest Paraclis (ὁσμή, σιαγόνες, περιστέρω), am întâlnit puține cazuri în care cuvintele acestui text scripturistic sunt legate de Maica Domnului. Vezi, de pildă, Bogorodișenele de la pesnele 3, 4, 5 și 7 din canonul patriarhului Filotei Kokkinos la Sfântul Dimitrie, „care are ca temeii al laudelor sfântul mir”, în care Maica Domnului este numită deopotrivă Maică și Mireasă, grând către Fiul și Mirele ei în cuvintele *Cântării Cântărilor*.

³ La Sfânta Mc. Tecla (24 sept.), Slava de la Stihavnă.

⁴ La Sfântul Simeon (1 sept.).

⁵ Alcătuirea o regăsim ca Slavă de obște la Sfintele Mucenițe Chiriachi (7 iul.), Eufimia (11 iul.), Marina (17 iul., slava de la Stihavnă), Eufimia (16 sept.).

În astfel de alcătuirii imnografice, *mirurile* sunt fie identificate cu patimile Mântuitorului⁶, fie cu minunile săvârșite de sfinți⁷. Același pasaj este folosit uneori – într-o înțelegere literală! – și în cazul mirului izvorât din moaștele Sfinților. De exemplu, în slujba Sfântului Nectarie (9 nov.): «*Întru mireasma cerească a sfințelor moaștelor tale, celor slăvite cu harul dumnezeiescului Duh, cu evlavie alergând, Nectarie cuvioase, dintr-însele sfințenie și izbăvire din patimi luăm, și vindecări iau grabnice cei ce fără de vindecare bolesc, care cu mare glas te cinstesc pe tine*».

2) Textele «înfrumusețatu-s-au fălcile tale ca turturelele» (*Cânt* 1, 10) și «fălcile tale s-au făcut năstrape de mireasmă» (*Cânt* 5, 13) se găsesc de cele mai multe ori în slujbele unor Ierarhi⁸ sau Apostoli⁹, miresmele fiind identificate cu învățăturile evanghelice pe care le-au izvorât aceștia din gura lor. Al doilea text (*Cânt* 5, 13) mai este folosit și el în sens literal referitor la izvorărea de mir din moaștele unor sfinți. De pildă, o astfel de abordare aflăm în canonul lui Iosif imnograful la Sf. Grigorie Decapolitul (Peasna a 9-a): «Ca un trandafir ai înflorit, Părinte Grigorie, în văile pustniciei și ca un crin binemisoritor. Pentru aceasta mir dulce-mirositor izvorăsc oasele tale din destul. Că pline de mirosul vieții fălcile tale s-au arătat, ca niște năstrape de miresme» sau în slujba Sfântului Alexie, Omul lui Dumnezeu (17 mart.), al cărui cap izvorător de mir se află la mănăstirea Lavra din Kalavrita Peloponezului:

«*Năstrape de miresme s-au făcut fălcile tale, Părinte Alexie, bună-mireasmă duhovnicească răspândind credincioșilor, și toată viclenia drăcească depărtându-o, și dăruind celor ce vin cu credință daruri de vindecări, și întărindu-i la lupta mântuirii. Că astfel știe Domnul să-i slăvească pe cei ce Îl slăvesc și care fără încetare strigă: Doamne, slavă Ție!*».

Istoria alcătuirii textului

În jurul anului 1790, Sf. Nicodim Aghioritul a fost chemat de obștea Mănăstirii Dohiariului cu rugămintea de a le alcătui un canon de rugăciune,

⁶ Vezi, de pildă, la Sf.Mc. Hristina: «...și întru mireasma Patimilor Lui alergând, ai strigat: Rănită sunt de dorul tău, Atoateîmpărate, și dragostei Tale mă junghii» (Canon, Peasna a 6-a), sau la Sf.Mc. Zenovie (Canon, Peasna a 6-a): «Rugăciunea dumnezeiescului tău suflet s-a primit ca o tămăie, Părinte, că grăbit-ai, preafericite, întru mirosul bunei-miresme a Patimilor Celui ce a strălucit din femeie și a luminat toată lumea».

⁷ La Sfântul Simeon (1 sept.), slava de la Kekragarii: «Dumnezeiescul har umbrează peste sicriul moaștelor tale, sfințite Simeoane. Pentru aceasta și la mireasma mirului minunilor tale alergăm, tămăduire de boli luând. Ci, Părinte Cuvioase, pe Hristos Dumnezeu roagă pentru sufletele noastre».

⁸ Primul text (*Cânt* 1, 10), în canoanele lui Iosif imnograful la Sf. Amfilohie de Iconiu (Peasna a 8-a) și Sf. Vucol al Smirnei (Peasna a 7-a) sau în slujba Sf. Meletie al Antiohiei (stihiră la Vecernie); cel de-al doilea (*Cânt* 5, 13), în canoanele lui Teofan imnograful la Sf. Ioan Gură de Aur (Canonul al 2-lea, Peasna a 5-a) și Sf. Sofronie al Ierusalimului (Peasna a 9-a).

⁹ Vezi la Sf.Ap. Filip, la Laude.

un Paraclis, la icoana făcătoare de minuni a Maicii Domnului Grabnic-Ascultătoare. Icoana își primise numele chiar de la Fecioara Maria, în anul 1646, în timpul vindecării minunate a unui trapezar pe nume Nil, pedepsit cu orbire pentru lipsa de grijă față de această Icoană și pentru că nu ascultase avertismentul Fecioarei. În fața acestei minunate Icoane și fermecat cu totul de frumusețea ei – sau, mai bine spus, de frumusețea celei zugrăvite – autorul de mai târziu al *Noului Theotokarion*¹⁰ a revărsat „har peste har” și nu și-a oprit condeii doar la canonul paraclis cerut de părinți, ci a mai alcătuit încă unul, cerând Maicii Domnului «darul cuvântului și cuvânt în dar, ca să dau dar bogat și celorlalți, care ascultă și cântă»¹¹. Nefiind propriu-zis un canon de rugăciune și cerere, cum o cere regula acestui tip poetic, ci mai degrabă unul doxologic, de laudă, acest canon nu a fost cântat prea mult, ci a rămas needitat până de curând, când părinții mănăstirii l-au scos la lumină, publicându-l într-o monografie în două volume dedicată acestei icoane¹².

Scurtă explicație referitoare la traducere

Traducerea pe care o propunem nu este o traducere literală a acestui canon, ci o traducere poetică, care păstrează structura metrică și melodică a irmoăselor, adică a modelelor imnografice originale¹³. Acest tip de traducere ține cont de toate cele trei elemente constitutive ale unui imn – *cuvântul, melosul și ritmul*¹⁴ –, nu numai de cuvânt, cum se întâmplă în cazul unei traduceri filologice riguroase. Pe de o parte, acest tip de traducere încearcă să aducă în limba țintă *constructul poetic al cuvintelor și melosului* din limba sursă, să producă același impact mental și sufletesc ca cel din limba sursă. Pe de altă parte, este o traducere funcțională (în gr. termenul λειτουργικός se traduce și prin cuvântul funcțional). Aceasta oferă posibilitatea „re-activării” personale a acestor cuvinte în momentul cântării lor (nu

¹⁰ ΑΓ. ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ, *Θεοτοκάριον, ἐκ τῆς Πατριαρχικῆς τοῦ γένους τυπογραφίας, ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1849* (ediția în limba română: SF. NICODIM AGHIORITUL, *Noul Theotokarion. Canoanele aghiorite ale Maicii Domnului*, trad. de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2012).

¹¹ Troparul 1 din Peasna 1.

¹² ΠΑΝΑΓΙΑ ΓΟΡΓΟΥΠΗΚΟΟΣ, *Ἅγιον Ὄρος, Ἱερά Μονή Δοχειαρίου*, 1999. Volumul al doilea cuprinde, în ordine istorică, toate slujbele alcătuite în cinstea acestei icoane.

¹³ Acest fel de perspectivă nu este o noutate pentru spațiul teologic românesc. Vezi mai multe la: Diaç. Constantin-Cornel COMAN, „Cuvântul înainte” la: *Buchet muzical de paraclise*, Chilia „Buna-Vestire” – Schitul Sfântul Dimitrie-Lacu, Sfântul Munte Athos, 2009. De asemenea, astfel de eforturi de traducere metrică a textelor liturgice există și în alte limbi. Vezi, de exemplu, încercarea de traducere metrică în limba franceză la adresa < http://www.saintsanargyres.be/extraits_sons.html >, 2 april. 2018.

¹⁴ O tratare foarte extinsă a acestui subiect se poate afla în: Ἀθανασίου Θ. ΒΟΥΡΑΗ, *Δογματικοθηκικαὶ ὄψεις τῆς Ὀρθοδόξου ψαλμωδίας*, Πανεπιστήμιο Αθηνών, Θεολογικὴ Σχολή, Εκδόσεις Κληροδοτήματος Βασιλικῆς Δ. Μωραΐτου, Αθήνα, 1994.

citirii!) la slujbă și, în cele din urmă, urmărește scopul cel mai adânc al imnografului: ca omul să se așeze înaintea lui Dumnezeu și să cânte slava Lui, nu oricum și dezordonat, ci mai ales prin cuvintele de-Dumnezeu-însuflate ale Scripturilor, „țesute” însă în structuri „ordonate”, în tiparele poetice provenite și ele tot de la melozi însuflați de același Duh¹⁵.

Am ales acest tip de traducere pentru a arăta mai exact ce anume a implicat efortul Sfântului Nicodim de a constrânge textul Scripturii în niște forme prestabilite (în cazul de față irmoăsele Paraclisului mare al Maicii Domnului). Totodată, prin acest fel de traducere, am vrut să subliniem o premiză foarte importantă a textelor imnografice: faptul că demersul „exegetic” imnografic – dacă oare îl putem defini așa! – nu urmărește simpla explicare de tip intelectual-discursiv a textelor scripturistice, ci este un exercițiu de admirație, o expresie a „minunării” omului înaintea frumuseților dumnezeiești, expresie care se folosește de cuvintele de-Dumnezeu-însuflate ale Scripturilor pentru a descrie (adică a interpreta) și pentru a proclama și lăuda realitățile care nu se văd, „re-activând” aceste cuvinte în cadrele vie ale întâlnirii omului cu Dumnezeu.

Pentru a se putea vizualiza mai bine țesătura scripturistică a fiecărui tropar, am marcat cu bold cuvintele și expresiile citate din *Cântarea Cântărilor*, punând după fiecare citare trimiterea din LXX. În schimb, pentru a lăsa să curgă textul canonului, am optat să punem în notele care însoțesc fiecare strofă, pentru comparare, textul propriu-zis al versetelor folosite de Sfântul Nicodim. În fine, am ales să scriem textul în versuri și să marcăm hemistihurile și opririle muzicale ale acestor compoziții după tradiția veche manuscrisă, cu un punct superior.

Al doilea canon paraclis către Maica Domnului Grabnic-Ascultătoarea – (acum pentru întâia oară editat), facere a preaînțeleptului Nicodim Aghioritul

Peasna a VI-a: *Rugăciunea mea*

Ale icoanei dumnezeiești mădularele se închipuie, Maică Fecioară, cu-ale Cântării Cântărilor graiuri; pentru aceasta, dar, «capul tău» s-a făcut «ca muntele Carmelului» ^(Cânt 7. 6), doborând la pământ capul șarpelui¹⁶.

«Ochii tăi» – și ei – asemuitu-s-au «cu-ale Heșbonului iezere» ^(Cânt 7. 5), Maică; că «și cu unul din ochii tăi dat-ai inimă» ^(Cânt 4. 9) Domnului și pe pământ

L-ai tras

¹⁵ Mai multe despre acest subiect al inspirației melozilor și alcătuirilor lor în studiul nostru: Sabin PREDĂ, „Condacul *Fecioara astăzi* – analiză teologică pe baza structurii literare și muzicale”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, 4 (2004), pp. 343-355.

¹⁶ *Cânt 7, 6*: «capul tău peste tine precum Carmelul».

să'i mântuie pe muritori, ca un bun și de oameni mult iubitor¹⁷.

«Urechile la glasul Dragului tău cel bun» (*Cânt 1, 16*)

«luând aminte ți-au fost» (*Ps 129, 2*), Precurată,

că «dulce e glasul Lui» (*Cânt 2, 14*) și de-miere-picurător și «plăcut e gâtlejul Lui» (*Cânt 5, 16*)

pentru aceasta «Dă'mi s'aud glasul tău!» (*Cânt 2, 14*) ai strigat, Maică, Mirelui¹⁸.

«Nasul» Icoanei tale s-a arătat «turn înalt al Libanului» (*Cânt 7, 4*), Maică,

iară «a nărilor bună mireasmă»¹⁹ 'ți-întrece «merele» (*Cânt 7, 9*) cele cu bun miros,

că de miresmele cerești ai umplut toată fața pământului²⁰.

Peasna a VII-a: În cuptor feciorii evreilor

«Fața» Icoanei ți-e «frumoasă» (*Cânt 2, 14*)

iar «obrazul tău precum coaja de rodii» (*Cânt 4, 3 / 6, 7*),

pentru aceasta și celor care te văd pe tine

inima li se farmecă, cum și cugetul, Fecioară²¹.

«Ca funia roșie», Stăpână, arătată-s'au ale Icoanei tale «buzes» (*Cânt 4, 3 / 6, 7*)

iară gura ei – ca «laptele și mierea» (*Cânt 4, 11*)

precum *Cântarea* a cântat despre tine dinainte²².

Ca niște «năstrape de miresme» ale chipului tău «fălciile» se-arată (*Cânt 5, 13a*)

că «miresmele» de daruri dumnezeiești «revarsă» (*Cânt 5, 13b*)

celora ce cu dragoste le cinstesc și cu credință²³.

«Dinții tăi» – alte «turme tunse ce-au ieșit din scâldătoare» (*Cânt 4, 2 / 6, 6*), o,

Curată;

pentru care «frumos» ți se arată «graiul» (*Cânt 4, 3 / 6, 7*)

«întelepțind» de-a pururea «pe cei fără rânduială» (*1 Tes 5, 14; Tit 2, 4*)²⁴.

¹⁷ *Cânt 7, 5*: «ochii tăi ca iezerele în Ezevon»; *Cânt 4, 9*: «Datu-ne-ai inimă, sora mea, mireasă, datu-ne-ai inimă cu unul din ochii tăi».

¹⁸ *Cânt 2, 8*: «glasul frățiorului meu»; *Cânt 1, 16*: «frumos este frățiorul meu»; *Cânt 5, 2*: «glasul frățiorului meu bate», texte puse în paralel cu *Ps 129, 2*: «fie urechile tale luând aminte la glasul rugăciunii mele».

Cânt 2, 14d: «că glasul tău e dulce / plăcut»; *Cânt 5, 16*: «gâtlejul lui – îndulciri și tot poftă»; *Cânt 2, 14c*: «fă-mă să aud glasul tău».

¹⁹ Adică suflare înmiresmată, bine-mirositoare.

²⁰ *Cânt 7, 4*: «nara ta – ca turnul Libanului, socotind fața Damascului»; *Cânt 7, 9*: «mirosul nasului tău – ca merele».

²¹ *Cânt 2, 14*: «și fața ta – frumoasă»; *Cânt 4, 3 / 6, 7*: «ca coaja rodiei – obrazul tău».

²² *Cânt 4, 3 / 6, 7*: «ca funia cea roșie – buzele tale și graiul tău – frumos»; *Cânt 4, 11*: «miere și lapte sub limba ta».

²³ *Cânt 5, 13*: «fălciile lui – ca năstrapele miresmei, odrăslind mirositori» (1688).

²⁴ *Cânt 4, 2 / 6, 6*: «dinții tăi – ca turmele celor tunse, care au suit de la scâldătoare»; *Cânt 4, 3 / 6, 7*: «graiul tău – frumos». Partea de final, care trimite și la minunea cu trapezarul neas-

Peasna a VIII-a: Pe Cel ce în muntele cel sfânt

«Precum turnul lui David» (Cânt 4, 4a) prea'ntrarmatul,
Grabnic Ascultătoare, «grumazul» tău se-arată
«de care – mii – atârnă svârliturile celor preaputernici» (Cânt 4, 4b)
prin care se sfârâmă oștirea diavolească²⁵.

«Stâlpi» sunt «măinile» Chipului tău, Maică,
tot «în aur lucrați cu bună dăltuire» (Cânt 5, 14),
pe care, Maică, pe Domnul și purtatu-L-ai, pe Cela ce, Fecioară,
făptura întregă o poartă doar cu voia²⁶.

«Cei doi sâni» ai Icoanei tale sfinte
arătatu-s-au, Maică, «doi pui de căprioară»
«cei care între crinii cei preaalbi se pasc» (Cânt 4, 5),
din care alăptat-ai și ai hrănit pe Cela
ce toate le hrănește²⁷.

«Precum snopul de grâu, încins cu crinii», (Cânt 7, 3)
este «pântecele» Grabnic-Ascultătoarei;

că mai presus de tot cuvântul, Stăpâna mea, Însuși din acesta Dumne-
zeu-Cuvântul născutu-S-a cu trupul²⁸.

Peasna a IX-a: Spăimântatu-s-au de aceasta

«Pulpele» Icoanei tale se văd precum «stâlpii de marmură temeluiți
în cuib aurit» (Cânt 5, 15)

iară' «ntorsăturile coapselor lanțuri meșteșugite sunt», (Cânt 7, 2)

pentru care tron pântecele tău al Celuia ce ține și cerul și pământul,
Fecioară-Maică, arătatu-s'a²⁹. «Grădină încuiată» (Cânt 4, 12) e chipul tău
și ca «nardul, șofranul și trestia» (Cânt 4, 14) s-a arătat,

și ca'ntâia roadă a merelor,

ca «lemnele Libanului» (Cânt 4, 14) și «ca o livadă de rodii» (Cânt 4, 13)

ca «chipru și cu nardul» (Cânt 4, 13), «smirna și scortîșoara» (Cânt 4, 14)

și ca «fântâna apei celei vii» (Cânt 4, 15)³⁰.

cultător, care umbla fără rânduială, pare să-și aibă izvorul în textele nou-testamentare (1 Tes 5, 4; Tit 2, 3-4).

²⁵ Cânt 4, 4: «ca turnul lui David – grumazul tău, cel zidit în Thaliioth; mii de scuturi atârnă de el, toate svârliturile celor puternici».

²⁶ Cânt 5, 14: «măinile lui – bune dăltuiri de aur (τορευται)... pulpele lui, stâlpi de marmură».

²⁷ Cânt 4, 5: «doi sâni ai tăi – ca doi pui gemeni de căprioară, care se pasc între crini».

²⁸ Cânt 7, 3: «pântecele tău – stog de grâu îngrădit cu crini».

²⁹ Cânt 5, 15: «pulpele lui, stâlpi de marmură temeluiți în cuiburi aurii»; Cânt 7, 2: «rândurile (ῥυθμοί) coapselor tale – asemenea's lanțurilor (ὄρμίσκοις), lucrului mâinilor de meșter (sau în alte variante de traducere: rotundă-i coapsa ta, ca un colan, de meșter iscusit lucrat» (Biblia Sinodală); «ți-i rotunjimea coapselor asemeni unor lăntuguri meșterite'n aur» (Biblia Anania).

³⁰ Cânt 4, 12-15: «grădină încuiată, sora mea, mireasă, grădină încuiată, izvor pecetluit,

¹³trimiterile tale – grădină de rodii, cu roadă din muguri, chipruri cu narduri, ¹⁴nard și croc,

Slăvită și cinstită Icoana ta «au fericit-o împărăteșele»
și «fiicele celor muritori o au lăudat» (*Cânt 6, 9b*),
că a toate bunătățile izvor arătându-se, ți-au strigat
«Una» – neîndoielnic – «porumbă» ești, «aleasă»,
«Desăvârșită» (*Cânt 6, 9a*) și 'ntrecând pe toți³¹.
«Nu este»'n frumusețea chipului tău vreo «pată» (*Cânt 4, 7*), Marie, nici altceva,
– cât de puțin –
pentru care ceia ce te privesc
se minunează, spusele miresei *Cântării* strigându-le:
«Frumoasă ești cu totul» (*Cânt 4, 7*), Grabnic-Ascultătoare,
«toată frumoasă, precum soarele» (*Cânt 6, 10*)³²!

Caracteristici ale interpretării Cuviosului Nicodim

Prezentat schematic, șirul conexiunilor scripturistice și al conexiunilor teologice făcute în acest paraclis este următorul.

Peasna	Cuvântul cheie	Conexiunea teologică
VI	capul	a zdrobit capul șarpelui
	ochii	au dat ghiere Domnului și L-au tras pe pământ să ne mântuiască
	urechile	au luat aminte la <i>glasul Iubitului</i> și l-au dorit, făcând-o să-L cheme
	nasul și mireasma nărilor	a umplut de mireasmă cerească fața pământului
VII	fața și obrazul	frumusețea lor „farmecă” mințea și cugetul credincioșilor
	buzele și gura	descrise profetic de Cântarea Cântărilor
	fălciile	revarsă miresme de daruri dumnezeiești
	dinții și graiul	înțelepțesc pe cei fără rânduială
VIII	grumazul	prin el se sfărâmă oștirea diavolească
	măinile	au purtat pe Cel ce poartă făptura
	sâniile	au alăptat pe Hrănitorele tuturor
	pântecele	a născut pe Dumnezeu Cuvântul mai presus de tot cuvântul
IX	pulpele cu pântecele și „ritmurile” coapselor	dimpreună au fost tronul Celui ce ține cerul și pământul
	Icoana ca întreg	Grădina încuiată care conține toate lemnele (adică miresmele bunătăților)

smirna și scorțișoara, cu toate lemnele Libanului, smirnă, aloe, cu toate mirurile dintăi, ¹⁵izvor al grădinii, fântână a apei viii».

³¹ *Cânt 6, 9*: «Una este porumbița mea, desăvârșita mea; una este maicia ei, aleasă ceia ce născut-o. O au văzut pe ea fiice, și o vor ferici; împărăteșe și țiitoarele, și o vor lăuda pre ea».

³² *Cânt 4, 7*: «toată ești frumoasă, cea de aproape a mea, și pată nu este întru tine»; *Cânt 6, 10*: «Cine e aceasta care se ivește ca zorile, frumoasă ca luna, aleasă ca soarele».

	toți o fericesc	pentru că e izvor al tuturor bunățărilor
	Icoana nu are nimic nedesăvârșit	

Se pot constata câteva tipuri de folosire a textelor Scripturii, tipuri care indică o anumită libertate a imnografului în ceea ce privește datele literare inițiale, cum ar fi personajele și atribuirea replicilor în dramaturgia *Cântării Cântărilor*.

– *Cuvinte ale mirelui, prin care este descrisă mireasa*, sunt asumate de imnograf pentru a descrie și lauda chipul Maicii Domnului din icoană

7, 6 «capul tău s-a asemănat cu muntele Carmelului» (VI, 1)³³.

7, 5 «ochii tăi asemuitu-s-au cu-ale Heșbonului iezere» (VI, 2).

7, 4 nasul tău – turn înalt al Libanului (VI, 4).

7, 9 mireasma nărilor tale întrece merele cele cu bun miros (VI, 4).

2, 14 fața ți-e frumoasă (VII, 1).

4, 3 / 6, 7 obrazul tău – precum coaja de rodii (VII, 1).

4, 3 / 6, 7 buzele tale – ca funia roșie (VII, 2).

4, 11 gura ta – ca laptele și mierea (VII, 2).

4, 2 / 6, 6 dinții tăi – alte turme tunse ce-au ieșit din scâldătoare (VII, 4).

4, 3 / 6, 7 graiul tău – frumos (VII, 4).

4, 4 grumazul – ca turnul lui David, de care – mii – atârnă svârliturile celor puternici.

4, 5 cei doi săni – doi pui de căprioară, care între crinii cei albi se pasc (VIII, 3).

7, 3 pânțele – ca snopul de grâu, încins cu crini (VIII, 4).

7, 2 întorsăturile coapselor – lanțuri meșteșugite (XI, 1).

4, 12-15 chipul tău – grădină încuiată – ca nardul, șofranul și trestia, și ca'nțăia roadă a merelor, ca lemnele Libanului, și ca o livadă de rodii, ca chipru și cu nardul, smirna și scorțișoara, și ca fântâna apei celei vii (XI, 2).

– *Cuvinte ale miresei, prin care este descrisă mirele*, în Paraclis devin cuvinte ale imnografului prin care este descrisă Maica Domnului

5, 13 fâlcile tale – ca niște năstrape de miresme revărsând miresmele Darurilor (VII, 3).

5, 14 mâinile – stâlpi tot în aur lucrați, cu bună dăltuire (VIII, 2).

5, 15 pulpele – ca stâlpii de marmură temeluiți în cuib aurit (XI, 1).

– *Cuvinte ale mirelui, prin care mărturisește rolul jucat de frumusețea miresei în acțiunile lui* devin cuvinte utilizate de imnograf, prin care se explică rolul Maicii Domnului în iconomia Întrupării

4, 9 *ne-ai dat inimă, sora mea mireasă, ne-ai dat inimă cu unul din ochii tăi*

³³ Trimiterile din paranteză sunt la Peasna din canon și, respectiv, la strofă.

și cu unul din ochii tăi dat-ai inimă Domnului și pe pământ L-ai tras să'i mântuie pe muritori, ca un bun și de oameni mult iubitor (VI, 2)

– *Cuvinte ale mirelui* care în Paraclis sunt echivalate cu reacția dia-cronică a omenirii față de Maica Domnului

6, 9b «Icoana ta – au fericit-o împărătesele și fiicele celor muritori o au lăudat».

6, 9 ați-au strigat: una – neîndoielnic – porumbă ești, aleasă, desăvârșită (IX, 3).

4, 7 nu este'n frumusețea chipului tău vreo pată (IX, 4).

4, 7 și 6, 10 frumoasă ești cu totul, toată frumoasă, precum soarele (IX, 9).

În loc de concluzii

Din cele prezentate mai sus se poate observa cu ușurință o anumită libertate a imnografului în folosirea textului scripturistic, libertate care îl face să treacă dincolo de contextul istoric strict al *Cântării Cântărilor* și chiar și de ceea ce se înțelege îndeobște prin interpretare. Pe de o parte, am pune în legătură această libertate a imnografului cu o perspectivă iconică aplicată cuvintelor, lucrurilor și evenimentelor acestei lumi. Deși țin de firea noastră zidită, acestea nu există în sine și pentru sine, ci sunt dăruite, lăsate pentru a sluji relația omului cu Dumnezeu. Fiecare dintre aceste realități se poate „transparentiza”, „făcându-se cuvânt” atât dinspre Dumnezeu spre om³⁴, ca dar „de sus” făcut omului, făcut pentru ca să se poată vedea «cele nevăzute ale lui Dumnezeu, înțelegându-se din fapte»³⁵, cât și dinspre om înspre Dumnezeu, ca „dar întors” în chip doxologic, «cuvântător»³⁶ către Ziditorul, ca «ale Tale dintru ale Tale». Cu toată mărginirea lor, faptele și receptarea acestor realități, cuvintele, sunt cele mai potrivite – naturii noastre duble – pentru a exprima și lăuda prezența și lucrarea «nevăzutului Dumnezeu»³⁷ în lume, putând deschide (în chip necircumscris, de vreme ce le pricepem din interior, ca experiență) către perspectiva nemărginitului dumnezeiesc.

Pe de alta, însă, libertatea aceasta față de textele Scripturii credem că ar trebui înțeleasă și prin prisma *scopului actului imnografic*. Ca și în Dumnezeieștile Scripturi, tipurile de expresie – nediscursivă! – pe care le întâlnim în viața liturgică a Bisericii (imnografic, iconografic, arhitectonic, dramatic etc.) sunt subordonate unui singur scop: acela de a înfățișa – a „[tr]aduce”, a interpreta, a trans-pune – pe limba noastră, adică în imagini și cuvinte care țin de zidit, întâlnirea nevăzută, dar foarte reală, între Dumnezeu și om, proclamând-o și proslăvind-o. Într-un astfel de punct al discuției, recursul la icoană este foarte revelator. Bunăoară, icoana proclamă prezența Sfântului

³⁴ În sensul afirmației psalmistului: «Cerurile spun slava lui Dumnezeu» (Ps 18, 1).

³⁵ Rm 1, 20.

³⁶ În sensul expresiei pauline «λογική λατρεία» (Rm 12, 1).

³⁷ Col 1, 15.

reprezentat și proslăvește persoana celui reprezentat în două moduri: 1) prin felul în care Sfântul este descris plastic, adică prin prezentarea trupului îndumnezeit al acestuia, a trupului eshatologic, cel umplut de harul și lucrarea Sfântului Duh (de vreme ce „slava se referă și la duhul, și la trupul omului și participarea psiho-somatică a omului la slava eshatologică a lui Dumnezeu este în totală armonie cu antropologia biblică și patristică”³⁸) și 2) prin faptul că ea nu rămâne doar la nivelul reprezentării, ci devine ceva funcțional, fiind cinstită și sărutată, gest prin care credinciosul intră într-o relație foarte intimă cu realitatea eshatologică întrupată de respectivul Sfânt, participă, este părtaș și el de slava aceluia și harul dobândit de acela.

La fel se întâmplă și în iconografie. Persoana și istoria sunt „lecturate” în perspectiva prezenței și lucrării harului în istorie, a întrepătrunderii celor două planuri, istoric și eshatologic. Iar aceste forme de manifestare a harului sunt descrise, în sensul de proclamate, pe de o parte prin recursul la „precedentele” istorico-eschatologice, consemnate în cărțile Iconomiei dumnezeiești, în Sfintele Scripturi, și, pe de alta, prin imagini din cealaltă carte, a firii, despre care vorbea Sf. Ioan Hrisostom la începutul comentariului său la Matei. Întrepătrunderea aceasta eschatologică dintre zidit și nezidit, dintre uman și dumnezeiesc, întrepătrundere «neamestecată și neschimbată, neîmpărțită și nedespărțită», este firul roșu al tuturor evenimentelor și persoanelor înfățișate în Sfintele Scripturi, în Viețile Sfinților, în diferitele cuvinte ale Sfinților Părinți și ale oamenilor duhovnicești, în dramaturgia slujbelor Bisericii, în iconografie, în iconografie.

Această întrepătrundere este singura care poate produce în om sentimentul minunării, poate provoca mintea spre adevărata ei lucrare, cea a ieșirii din sine și a întâlnirii cu Dumnezeu și cu nesfârșitele frumuseți dumnezeiești; este singura care scoate mintea din platitudinea istoricismului și a discursivului, aruncând-o într-o luptă de toată noaptea, asemănătoare celei dintre Iacov și înger, o luptă din care mintea cu adevărat căutătoare de Dumnezeu nu poate ieși decât rănită și schimbată, transfigurată; rănită de frumusețea Mirelui, cum zic multe din textele iconografice, citând *Cântarea Cântărilor*. Rănire despre care dă mărturie și Cuviosul Nicodim, cântând Grabnic-Ascultătoarei: «Mă rănesc, Marie, cu dorul tău, dragostea mă arde căutând la Icoana ta; și văzând eu slava ta și frumusețea, nu mă mai satur, Maică, să-ți cânt, lăudându-te».

³⁸ Georgios PATRONOS, *Îndumnezeirea omului*, trad. de Sabin Preda, Bizantină, București, 2012, p. 126.

Summary: Song of Songs in the liturgical hymnography or interpretation as proclamation in Saint Nicodemus the Hagiorite's Second Paraklesis Kanon at Panagia Gorgoepikoos (She who is quick to listen) icon

Around 1790, St Nicodemus the Athonite was summoned by the community of Monastery Dochiariou who asked him to compose a prayer canon, a *Paraklesis*, dedicated to Theotokos Gorgoepikoos icon (She who is quick to listen). This icon received its name from Virgin Mary herself in 1646 during the miraculous cure of a monk named Nilus, who was punished with blindness because of his ignorance towards this beautiful icon and because he did not obey the commandment Theotokos gave. In front of this beautiful icon, charmed by its unearthly beauty, Saint Nicodemus, the author of the what was later called the *New Theotokarion*, could not stop writing and did not settle after writing the paraklesis he was asked for by the monachal community. Thus, he composed another paraklesis canon, asking Virgin Mary «the word in gift and the gift of writing». Not quite a prayer or litany paraklesis, as this poetic genre demands, it is rather a doxological hymn that has not been sung often. It was a draft until recent times when the fathers of Dochiariou brought it to light, publishing it in a two-volume monograph dedicated to this icon. Generally, the patristic commentaries interpret these texts as the key to the relationship between God and His people, the Church, or as the relation between Christ the Groom and His Bride, the Church. The hymnographic compositions following the patristic exegesis proclaim the union between saints and Christ the Groom using common places from different categories of saints. Given the physical limitations of this paper, we will present, just as examples, two of these categories. The version we propose is not a literal one, but a poetic version, which preserves the metric structure and the melody of the odes, with other words it keeps the original hymnographic patterns. This version regards three constitutive elements of a hymn: word, melos and rhythm, and not just the text, as in the case of the philological translations. On one side, this type of translation strives to bring into the target language the poetic construct of the words and the melos from the original language, and thus it creates the same mental and spiritual impact as in the original language. Simultaneously, by this translation we wanted to highlight a very important premise of the hymnographic text: the fact that it does not aim to present a discursive and intellectual exegesis of the biblical text, instead it is an exercise of admiration and contemplation by man of the divine beauties. This expression is used by the divinely inspired words of the *Holy Bible* in order to describe (interpret), proclaim and praise the unseen realities, re-activating these words in the context of the encounter between man and God. In order to a better observation of the biblical background of each troparion, we marked in bold the words and expressions from the *Song*

of the Songs, indicating LXX as the source of the verses. Conversely, in order to create a smooth flow of the canon text, we chose to assign each stanza the corresponding notes for comparison, the text of the verses used by Saint Nicodemus. However, we chose to write the text in verses and to mark the hemistich and musical pauses of these compositions according to the old manuscript tradition, using a superior red dot. A few types of using the texts of *Scripture* can be observed, types that indicate a certain freedom (liberty) that the hymnographer has related to the literary data like the characters and the dialogue repartition in the *Book Song of Songs*. From what has been presented above, we can easily observe the liberty in the usage of the biblical texts, a liberty that the hymnographer allows himself. This liberty is the one that enables him to go beyond the historical context of the *Book Song of Songs* and even to go beyond what is commonly understood by biblical interpretation, the literal level of interpretation. On the one hand, one can explain the liberty of the hymnographer by connecting it to the iconic dimension applied to words, facts and events of this world. Although they belong to this world, they have an earthy character, they do not exist for and by themselves, they are a gift from God to man, a gift which purpose is to facilitate man's relation with God. Each of these realities can make itself become transparent or, put in another way, can become a bidirectional word: 1) from God to man, as a heavenly gift for man in order to grant him access the unseen realms of the heavenly realities, and 2) from man to God as a returned gift in a doxological fashion, as a speaking gift, a personalized gift to the Creator, brought from His creation to the Creator Himself. In spite of their limitations, beings and words are the most suited to express our double nature. It enables us to express and praise the work of the Unseen God in the created world, as presence that opens (in a uncircumscribed way as long as we perceive them from an experiential point of view) the ungrounded and infinite dimension of the divine realities. On the other hand, the liberty towards the text of the *Holy Bible* should be understood from the hymnographer's point of view. As in the *Holy Scripture*, the types of expression that exist in the liturgical life of the Church (hymnographic, iconographic, architectural, dramatic, etc.) subscribe to only one goal: to portray or bring, interpret or transpose images and words that belong to the created dimension in order to facilitate the mystical and unseen encounter between man and God, proclaiming and extolling it. At this point of the discussion, reference to the icon is edifying. For instance, the icon proclaims the presence of the saint it depicts and praises it in two ways: 1) by the way in which the saint is graphically and artistically depicted; 2) by presenting the deified body of the saint, an eschatological body, filled by the presence and work of the Holy Ghost. And the icon does not confine itself at the representational level, instead it reaches a functional level of existence, being venerated, an act that shows the believer's participation in a intimate relation with the eschatological real-

ity that is embodied by the saint himself, thus making the believer become part of the grace and glory the saint received. The same happens with hymnography. The person and the history are perceived in the perspective of the presence and work of the grace in history, of the interpenetration between the two realms the historic and eschatological. These types of manifestation of the grace (charis) are proclaimed both by the historical-eschatological precedents recorded in the *Holy Scripture* and by images from the nature book of which St John Chrysostom speaks about at the beginning of his *Commentary to Matthew*. The eschatological interpenetration between created and uncreated, humanly and divine, unconfused, unchanged, undivided and inseparable interpenetration is the red thread uniting all the events and characters portrayed in the *Holy Bible*, in the *Lives of Saints*, in the various words of the Fathers of Church as well as in the drama of the Church's services, in hymnography and iconography. It is the only one that can bring man awe and astonishment, it can prompt the mind to fulfil its natural work, the one of ecstasy and encountering God and the infinite divine beauties; it is the only one that can pull our minds out from the platitude of historicism and sterile discourse, plunging it in a night fight comparable with that of Jacob against the angel, a fight or wrestle out of which the truly God seeking mind cannot escape without being transfigured, changed; it is left hurt and harmed by the beauty of the Groom, as numerous hymnographic texts affirm, referring to the *Song of Songs*.

Stelian PAȘCA-TUȘA

Facultatea de Teologie Ortodoxă - Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca

ERMINIA ÎNTRUPĂRII CUVÂNTULUI SCRIPTURISTIC ÎN CANONUL SFÂNTULUI ANDREI CRETANUL

Keywords: *canon, embodiment, Salvation history, biblical text, St Andrew of Crete.*

Abstract

The word of the *Holy Bible* is to be embodied; otherwise it does not bear a worthy fruit. If man's soul in which the seed of God's word is planted does not fulfil its existential call, it departs from the source of life and loses the chance at redemption and salvation. The three types of soil in which the seed was planted in the Parable of the Sower, proved to be worthless because of the different reasons that could not create the proper conditions for maturation. Only the one who received, assumed and sustained the seed up to maturity fulfilled God's will. This simile helps us understand that listening to and partly fulfilling the word of God does not bring eternal life. Only the one who fully assumes and embodies His word is a true icon of God. This study aims to present and offer any Christian a paradigm of embodying the word of God: the *Great Canon* composed by St Andrew of Crete. This paradigm is derived from the text of this composition. Due to its theological depth, the *Great Canon* has been the subject of numerous theological studies. The present paper makes a correlation between the text of the *Canon* and the embodiment of the biblical word. Saint Andrew's living of biblical events of salvation facilitates the comprehension of this hermeneutical principle, that is deeply rooted in the spiritual life. To conclude, this study highlights the fact the word of the *Bible* is meant to be embodied, that the *Bible* is designed to form, not just instruct man, to shape his spiritual life and outlook. This hermeneutical principle is a prerequisite for a correct understanding of the *Holy Scripture*. It is illustrated in the patristic theology and can be used in the inter-confessional dialogue in order to establish a genuine interpretative paradigm of the *Holy Bible* for the Eastern Orthodox Church.

Preliminarii

Aflați în căutarea unei erminii care să ofere premisele înțelegerii tainelor textului sfânt, mulți bibliști au participat la diferite dispute ce priveau metodele cele mai adecvate de abordare a textului sau problematicile ce țin de autoritatea textului sfânt și, din nefericire, au pierdut din vedere adevăratul scop al Sfintei Scripturi – *întruparea cuvântului*¹. Prin definiție, cuvântul

¹ Gregory JONES, „Embodying Scripture in the Community of Faith”, în: Ellen DAVIS, Richard HAYS (eds.), *The Art of Reading Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, p. 145.

lui Dumnezeu² este menit ascultării, primirii în inimă, păstrării și întrupării. Dumnezeu seamănă cuvântul Său în inimile oamenilor și așteaptă răbdător ca aceștia să-l asume (ca pe ceva propriu) și să aducă rod. Este lesne de înțeles că numai cei care îl aud și îl păstrează în inima lor curată și bună pot să aducă rod bogat (*Lc* 8, 15). Cei care aud cuvântul, dar îi nesocotesc valoarea (*Lc* 8, 12), precum și cei care îl primesc cu bucurie, dar nu-i oferă condițiile necesare pentru a rodi (*Lc* 8, 13-14), nu răspund chemării Creatorului și se îndepărtează de izvorul care dă viață.

Aluziile la pilda semănătorului (*Mt* 13, 3-23; *Mc* 4, 3-20; *Lc* 8, 5-15) sunt suficient de explicite pentru a scoate în evidență menirea cuvântului lui Dumnezeu. Însă și mai grăitoare este taina Întrupării Cuvântului. Logosul divin se coboară între noi, Își țese trupul în pânțele Fecioarei, se naște și ne revelează modul în care se cuvine să reacționăm atunci când Dumnezeu Își trimite Cuvântul la noi. Răspunsul Sfintei Fecioare în fața tainei descoperite de arhanghel este paradigmatic: «Iată roaba Domnului! Fie mie după cuvântul tău!» (*Lc* 1, 38). Altfel spus, cuvintele Logosului sunt menite *întrupării*, pentru ca prin ele să poată fi restaurate chipul și asemănarea omului cu Dumnezeu³. Acesta este motivul pentru care *întruparea cuvântului scripturistic*, ca principiu ermeneutic, se fundamentează pe iconomia divină a întrupării lui Iisus Hristos.

Întruparea cuvântului scripturistic presupune consimțământul omului. Fără o acceptare conștientă, cuvântul dumnezeiesc nu poate să lucreze în el. Dacă nu-și asumă cuvântul și nu se străduiește să și-l facă propriu, întruparea nu se realizează. Fiecare om în parte trebuie să înțeleagă că întreaga Scriptură îi este adresată lui și vizează mântuirea personală. Fără această manieră de înțelegere îi va fi extrem de dificil să se raporteze la aceasta în perspectiva întrupării. El nu va reuși niciodată să atingă asemănarea spre care este chemat. Trupul său nu va deveni *locaș al Cuvântului* și Dumnezeu Cel Întrupat nu va putea vorbi, nu va lucra prin el și nu va trăi cu adevărat în el (cf. *Ga* 2, 20). *Canonul de pocăință* al Sfântului Andrei, episcopul Cretei (660-740), este un exemplu pozitiv de asumare responsabilă a mesajului Sfintei Scripturi, pe care dorim să-l aprofundăm. Având ca suport dialogul dramatic pe care Sfântul Andrei îl are cu sufletul său⁴, vom evidenția modalitățile și etapele prin care cuvântul scripturistic poate fi întrupat.

² În acest studiu, sintagma „cuvântul lui Dumnezeu” are trei sensuri care, deși distincte, sunt profund corelate: 1) Persoana Fiului lui Dumnezeu, 2) mărturia despre El în textele Scripturii și 3) vestirea Acestuia sub forma unui îndemn la credință și la viețuirea concretă în El (John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. de Ioana Tămăian, Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 60). Sensul sintagmei va reieși din contextul în care este folosit.

³ Pr. Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 250-251.

⁴ Stilul dramatic al canonului este un stil al eu-lui uman, „format din relația tipologico-dialectală cu narațiunea biblică, în particular cu acea narațiune care poate fi *experimentată*”

Modalități de întrupare a cuvântului Scripturii în *Canonul cel Mare*

Canonul Sfântului Andrei este format din nouă cântări, conținând 250 de tropare și 11 irmoase. Troparele și stihurile care fac trimitere la Sfântul Andrei și la Cuv. Maria Egipteanca sunt inserții târzii, introduse cel mai probabil de către imnograful Teodor și Iosif, cei care au intercalat triodele în cadrul cântării a patra, a opta și a noua⁵. Acesta a fost scris cel mai probabil la bătrânețe, în Constantinopol, fapt care poate fi dedus din câteva amănunte pe care ni le oferă unele tropare din canon⁶. Pentru mai multe amănunte privitoare la autor, structura canonului, stilul de redactare și alte elemente de natură isagogică recomandăm studiile și cercetările realizate de S. Pașcanu⁷, de Al. Prelipceanu⁸, de Mitrop. S. Koutsas de Nea Smirna⁹ și de F. Mathewes-Green¹⁰.

Fără o cunoaștere atentă a textului *Sfintei Scripturi* (în special a personajelor și a episoadelor la care Sfântul Andrei face referire), multe din *senzurile tainice ale canonului* nu pot fi înțelese. Cu toate acestea, modul în care imnograful lecturează Scriptura¹¹ poate să trezească interesul cititorului de a cunoaște mai în detaliu fragmentele scripturistice la care autorul face

liturgic, și anume prin exemplele provenite din cele două testamente ale Sfintei Scripturi" (Alexandru PRELIPCEAN, „Tipologia Vechiului Testament în condacele lui Roman Melodul și Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul”, în: Alexandru IONIȚĂ [ed.], *Interpretarea Biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, coll. Studia Oecumenica 10, Ed. Andreiană / Presa Universitară Clujeană, Sibiu / Cluj-Napoca, 2016, p. 288).

⁵ †Bartolomeu Valeriu ANANIA, „Cuvânt înainte”, în: SF. ANDREI CRETANUL, *Canonul cel Mare*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006, p. 6).

⁶ «Pe mine, cel alungat de dinaintea ușilor Tale, Mântuitorule, cel puțin acum, la bătrânețe, nu mă lăsa în iad fără nădejde; ci, mai înainte de sfârșitul meu, Tu, ca un iubitor de oameni, dă-mi iertarea greșelilor» (Cânt. 1); «Cetatea ta păzește-o, Preasfântă Născătoare de Dumnezeu; că atâta vreme cât întru tine cu credință stăpânește, întru tine se și întărește; și prin tine biruind, toată năvala o întoarce, pe vrăjmași îi supune, iar pe supușii ei îi îndreaptă» (Cânt. a 9-a).

⁷ Sebastian PAȘCANU, „Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul: Prezentare”, în: *Glasy Bisericii*, 55 (1995) 1-5, pp. 56-64 și 56 (1996) 1-4, pp. 44-55.

⁸ Alexandru PRELIPCEAN, „Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul – aspecte tehnice”, în: *Ortodoxia*, 61 (2009) 2, pp. 100-134; Alexandru PRELIPCEAN, „O evaluare a imnografiei creștine: *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul sau despre *Biblia în miniatură*”, în: *Mitropolia Olteniei*, 61 (2009) 1-4, pp. 204-248; Alexandru PRELIPCEAN, *Antropologia în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*, Axa, Botoșani, 2004.

⁹ Simeon KOUTSA, *Plânsul adamic. Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul, Introducere – text – traducere – comentarii*, trad. de Alexandru Prelipcean, Doxologia, Iași, 2012.

¹⁰ Frederica MATHEWES-GREEN, *First Fruits of Prayer: A Forty Day Journey through the Canon of St Andrew*, Paraclete Press, Brewster, 2006.

¹¹ Pr. Doru COSTACHE, „Reading the Scriptures with Byzantine Eyes: The Hermeneutical Significance of St Andrew of Crete's Great Canon”, în: *Phronema*, 23 (2008) 1, p. 58.

referire. Ediția canonului diortosită de Mitrop. Bartolomeu al Clujului¹², gândită pentru folosul fiecărui creștin, înlesnește acest demers, fiindcă la multe din tropare este indicată (în lateral) trimiterea scripturistică. Prin acest demers, mitropolitul lansează o invitație la lectura *Sfintei Scripturi* și îndeamnă pe cititor să intre în acea lume pentru a trăi în istoria ei mântuitoare. Părintele Al. Schmemann afirmă în acest sens că

„nu există o cale mai bună către această lume decât Liturghia Bisericii [a se citi Canonul cel Mare, n.ns.], care nu reprezintă numai transmiterea unor învățături biblice, ci tocmai descoperirea felului biblic de viață. (În felul acesta) evenimentele istoriei sfinte sunt dezvăluite ca evenimente ale vieții mele, faptele lui Dumnezeu din trecut ca fapte îndreptate înspre mine și mântuirea mea, tragedia păcatului și a trădării ca drama mea personală. Viața mea îmi este prezentată ca o parte a luptei mărețe și atotcuprinzătoare dintre Dumnezeu și puterile întunericii care s-au răzvrătit împotriva Lui”¹³.

Aceste reflecții ale Părintelui Al. Schmemann se datorează stilului în care Sfântul Andrei își redactează canonul. Fiecare cuvânt al *Scripturii* devine propriu pentru imnograf. Acesta personalizează, interiorizează și subiectivizează toate evenimentele scripturistice, cu excepția celor care fac referire la Mântuitorul Hristos sau la Maica Domnului¹⁴. Totuși, chiar și aceste persoane și evenimente care constituie subiectul excepțiilor sunt preluate ca reper pentru realizarea efectivă a întrupării cuvântului scripturistic. În această *dramă a omului căzut* nu există spectatori. Imnograful, care este actorul principal, îndeamnă persuasiv să i se urmeze exemplul, fiindcă numai cei care vor participa direct la această stare tragică vor ajunge la izbăvire de îndată ce vor asuma roadele întrupării Cuvântului¹⁵.

Întruparea Domnului din Fecioară – model pentru întruparea cuvântului

Întreaga construcție a canonului gravitează în jurul tainei Întrupării Cuvântului din Fecioară. Din punct de vedere tematic, textul debutează cu prezentarea căderii în păcat a omului și se încheie cu referiri directe la întruparea Logosului dumnezeiesc, precum și cu expunerea modului în care

¹² SF. ANDREI CRETANUL, *Canonul cel Mare*, trad. de ȚBartolomeu Valeriu Anania, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006. Din motive subiective, toate textele *Canonului* care vor fi citate din acest studiu vor fi preluate din această ediție, care se remarcă prin intervențiile sale poetice mai ales în frazele și în vocabular.

¹³ Alexander SCHMEMANN, *Postul cel Mare*, trad. de Andreea și Laurențiu Constantin, Doris, București, 2019, p. 71.

¹⁴ Pr. D. COSTACHE, „Reading the Scriptures with Byzantine Eyes...”, p. 59.

¹⁵ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. de Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1999, p. 128.

Iisus Hristos restaurează concret firea căzută a omului¹⁶. De fapt, fiecare cântare a canonului se încheie cu un imn de preamărire a Nașterii Domnului din Fecioară: «O, Maică Fecioară, ceea ce ești nestrucată și nu știi de bărbat, din tine S-a îmbrăcat întru a mea frământătură Dumnezeu, Cel ce a zidit veacurile, însușindu-Și firea oamenilor» (Cânt. a 5-a) sau «Ca o vopsea de porfiră s-a țesut trupul lui Emanuel înlăuntrul pântecelui tău, Preacurată, ceea ce ești porfiră cugetătoare...» (Cânt. a 8-a) sau «Nașterea cea din zămislire fără de sămânță este de netălcuit; rodul Maicii celei fără de bărbat este nestrucăcios, căci nașterea lui Dumnezeu înnoiește firile...» (Cânt. a 9-a).

Suplimentar, pe parcursul canonului se fac referiri directe și indirecte la Întruparea Domnului, care poate fi percepută ca o *paradigmă a întrupării cuvântului scripturistic*: «Înțelege, suflete al meu, ce înseamnă lăna rourată a lui Ghedeon; *primește și tu rouă din cer* [subl.ns.], și apleacă-te, precum câinele, și bea apa care curge din Lege prin stoarcerea Scripturii» (Cânt. a 6-a). Aluzia la nașterea feciorelnică este evidentă. În literatura patristică¹⁷ și în imnografie¹⁸ *episodul rourării lânii* este înțeles ca o prefigurare a tainei Întrupării. Invitația de a primi roua din cer subliniază intenția autorului de a determina pe cititor să își asume *modelul* Fecioarei și să primească pe Cuvântul lui Dumnezeu în ființa sa. Această chemare spre întrupare poate fi regăsită și în troparele care fac referire la nașterea lui Isaac¹⁹ și a lui Samuel²⁰. Sufletul este îndemnat să fie următor credinței celor care au dobândit fii din trupuri îmbătrânite și lipsite de posibilitatea de a da viață. Dumnezeu

¹⁶ «Pe cea cu scurgere de sânge a vindecat-o Domnul de îndată ce ea s-a atins de poala hainei Lui, pe cei leproși i-a curățit; pe orbi i-a luminat și pe cei șchiopi i-a îndreptat; pe surzi, pe muți și pe cea gârbovă i-a vindecat numai cu cuvântul, pentru ca tu, ticăloase suflete, să te mântuiești» (Cânt. a 9-a).

¹⁷ SF. IOAN DAMASCHINUL, „Tratatul al treilea contra celor care atacă sfințele icoane”, în: SF. IOAN DAMASCHINUL, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Viața în Hristos, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 140.

¹⁸ «Mai înainte a spus Ghedeon zămisirea și David a tălcuit nașterea ta, Născătoare de Dumnezeu; că S-a pogorât ca ploaia pe lână Cuvântul în pântecul tău și ai odrăslit fără de sămânță, pământule sfinte, lumii mântuire, pe Hristos Dumnezeul nostru, ceea ce ești plină de har» (Sedelnă, gl. 6, Utrenie); «Spăimântatu-s-a Iosif, cea mai presus de fire văzând. Și cu mintea a socotit că ploaia cea de pe lână a arătat zămisirea ta cea fără de sămânță, Născătoare de Dumnezeu, Ceea ce este Rugul cel Nears în foc, Toiașul lui Aaron ce a odrăslit. Și mărturisind logodnicul tău și păzitorul, preoților a strigat: „Fecioara naște și după naștere iarăși rămâne Fecioară!”» (Podobie, gl. 4).

¹⁹ «Suflete al meu, ai auzit de Avraam, cum a ajuns el la arătarea dumnezeiască și cum a primit rodul făgăduinței din cea stearpă; să fim și noi următori dreptei sale credințe» (Cânt. a 6-a).

²⁰ «Ana cea iubitoare de înțelepciune, în timp ce se ruga, doar buzele și le mișca spre laudă, iar glasul nu i se auzea; tocmai de aceea, deși era stearpă, a născut fiu vrednic de rugăciunea ei» (Cânt. a 6-a).

biruiește rânduiala firii și, ca atare, poate să rodească viață și în sufletele rănite, aflate în moartea păcatului.

De asemenea, considerăm că lecturarea integrală a *Canonului cel Mare* la denia din ziua de miercuri a săptămânii a cincea din Postul Mare, în care se săvârșește și denia Acatistului Bunei-Vestiri, nu este întâmplătoare. Starea penitențială exprimată în canon este corelată cu bucuria Întrupării Domnului pentru a indica direcția înspre care trebuie să meargă cel care caută *vindecarea de păcat și îndreptarea vieții*. În acest sens, cititorului îi este oferit ca *model* Cuvântul Care Se întrupează sau, mai bine zis, *starea chenoitică* a Acestuia. Precum Hristos S-a deșertat de slava Sa pentru a Se întrupa, în același chip i se cere omului să urmeze icoana smereniei Domnului pentru a fi el însuși pregătit să-L primească pe Logos în sufletul său. «Hristos S-a făcut om, prin trup făcându-Se totuna cu mine și pe toate cele firești, în afară de păcat, de voie le-a împlinit; așa Și-a arătat El ție, o, suflete, pilda și icoana smereniei Sale» (Cânt. a 9-a). Cu alte cuvinte, în duh paulin, Sfântul Andrei cere sufletului să aibă aceeași gândire pe care a avut-o Fiul lui Dumnezeu Care, deși era Dumnezeu, nu a socotit o știrbire să ia chip de rob și să Se smerească, ascultător făcându-Se lui Dumnezeu până la moarte (*Ftp* 2, 5-8²¹).

Afirmării repetate, prin care aghiograful își manifestă umilința, indică o *asumare reală a micșorării de sine*. Acesta se consideră cel mai mare păcătos, care i-a întrecut în păcate pe toți păcătoșii de odinioară. Altfel spus, el încearcă să își asume într-o formă maximală starea cea mai de jos a firii umane, pentru a se asemăna Domnului Care, deși nu a cunoscut păcatul, «S-a făcut păcat» pentru noi, ca să dobândim prin El *dreptatea lui Dumnezeu* (2 *Co* 5, 21; *In* 8, 46). Iată câteva exemple:

- «Întrecând eu omorul lui Cain, de voie m-am făcut ucigaș al sufletului...» (Cânt. 1);
- «Pe toți cei din Legea Veche în fărădelegi întrecându-i suflete...» (Cânt. a 2-a);
- «niciunul din urmașii lui Adam nu Ți-a greșit ca mine...» (Cânt. a 2-a);
- «dintre toți oamenii care au greșit nu este nimeni pe care eu să nu-l fi întrecut cu păcatele...» (Cânt. a 3-a);
- «...eu singur am greșit mai mult decât toți oamenii...» (Cânt. a 4-a);
- «...pe oricare om l-am întrecut cu păcatele...» (Cânt. a 5-a);
- «...nimeni n-a greșit ca mine...» (Cânt. a 8-a).

Asumarea stării de păcătoșenie de către imnograf este subliniată și de faptul că toate verbele folosite în canon, care fac trimitere la acțiunile ce

²¹ «Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus, Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om, S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce» (*Ftp* 2, 5-8).

exprimă săvârșirea păcatului sau consecințele acestuia, sunt la persoana întâi: «eu am privit», «am fost amăgit», «am căzut», «am călcat (porunca)», «m-am întunecat», «m-am înnegrit», «m-am întinat», «m-am stricat», «m-am pierdut», «am fost rănit», «m-am vătămat», «m-am lovit», «m-am umplut de lepră», «m-am întinat», «am fost târât», «am rupt veșmântul dintâi», «cu lutul m-am amestecat», «m-am cufundat în noroi», «bogăția sufletului cheltuind cu rătăcirile mele», «m-am făcut cu bună știință ucigaș sufletului», «de plăceri am fost târât», «viu făcând trupul», «am îmbrăcat haina cea ruptă», «zac gol», «mă rușinez», «flămânez» etc²².

Prezentarea toposurilor scripturistice pozitive, în vederea asumării lor

Din dorința de a face cât mai accesibilă întruparea cuvântului scripturistic, Sfântul Andrei recurge la un anumit tip de *exegeză spirituală*, în care compară păcatele sale cu cele ale personajelor biblice, încercând să surprindă, prin fiecare exemplu oferit, un *aspect al condiției umane*²³. Prin acest tip de lectură a textului scripturistic, personajele biblice devin contemporanii noștri, istoria lor devine istoria noastră, faptele lor sunt faptele noastre²⁴. Imnograful nu face altceva decât să ne conștientizeze că tocmai cuvântul Scripturii trebuie să călătorească cu noi în tot ceea ce facem, pentru a ști cum anume să trăim cu *cuvântul* și cum să îl întrupăm în viața noastră²⁵.

Conștient fiind că nu toți credincioșii sunt familiarizați cu episoadele vechi-testamentare, în anumite cazuri ierarhul cretan descrie diversele evenimente scripturistice, pentru a se asigura că mesajul său va fi perceput corect și în complexitatea sa. Înainte de a folosi exemplul pozitiv al Patriarhului Iacob (care a slujit lui Laban câte șapte ani, pentru a primi încuviințarea de a se căsători cu fiicele acestuia), în vederea sublinierii în cheie alegorică a os-

²² P. NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit...*, p. 130.

²³ Job GETCHA, „Reading the Bible with Andrew of Crete”, în: *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, 12 (2007), pp. 139-152.

²⁴ Acest mod de raportare la textul scripturistic a fost utilizat de către Părinții Bisericii îndeosebi în omiliile în care doreau să-i conștientizeze pe credincioși că sunt parte integrantă a istoriei mântuirii. De asemenea și cuvântările și reflecțiile orientate spre catehumeni abundă de exemple evidente de asumare și întrupare a cuvântului scripturistic. Spre exemplificare, oferim un fragment dintr-o cateheză a Fericitului Augustin: «Păcatele tare vor fi ca egiptenii, care îi urmăreau pe israeliteni până la Marea Roșie... Odată ce vei intra în mare, vei scăpa, iar păcatele vor fi nimicite, așa cum s-a întâmplat cu egiptenii» (AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De fide et operibus*, 6, 9, apud: William HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate*, Liturgical Press, Collegeville, 1995, p. 156). Acest tip de abordare presupune, așa cum am subliniat deja, familiarizarea celor chemați cu evenimentele scripturistice la care se face referire. Vezi în acest sens: G. JONES, „Embodying Scripture...”, p. 150.

²⁵ Hans Urs VON BALTHASAR, *Theo-Drama*, vol. 2, transl. by Graham Harrison, Ignatius, San Francisco, 1990, p. 102.

tenelii pe care trebuie să o facă cel care dorește să îndeplinească fapta cu gândirea cea înalt-cunoscătoare, imnograful a expus condițiile aspre și suferința pe care le-a suportat acesta: «În lipsă aflându-se el, patriarhul, arșița zilei a îndurat-o și frigul nopții l-a suferit, zilnic dobândind câte ceva; pascănd oile, trudindu-se și slujind, ca să primească femeile amândouă» (Cânt. a 4-a). Abia după ce a făcut aceste precizări, a înălțat pe cititor spre o *asumare mult mai profundă* a episodului, transferând râvna trupească a patriarhului în sfera sufletească:

«Prin cele două femei înțelege: pe de-o parte fapta, pe de alta, gândirea cea înalt-cunoscătoare; prin Lia, fapta, ca una cea cu mulți copii; prin Rahela, gândirea, ca una cea mult-ostenitoare. Că fără osteneli, suflete, nici fapta și nici gândirea nu se vor plini» (Cânt. a 4-a);

«Priveghează suflete al meu, și osebește-te precum marele între patriarhi, ca să dobândești fapta cunoscătoare, să devii minte văzătoare de Dumnezeu, să ajungi în norul cel neapus întru gândire adâncă și să te faci neșăgător de lucruri minunate» (Cânt. a 4-a).

Astfel de abordări sunt destul de rare în Canon. Autorul presupunea că ascultătorii sunt deja familiarizați cu textele la care face referire. Urmarea și asumarea *paradigmei de viațuire* a celor drepti ne ajută și, în același timp, ne pregătește pentru a vedea și a înțelege cât mai profund *Sfânta Scriptură*. Sfinții, prin modul lor de asumare a cuvântului scripturistic, ne determină să părăsim toposurile negative și să le asumăm pe cele pozitive. În acest sens, Sf. Atanasie cel Mare (†373), la finalul tratatului său *Despre Întruparea Cuvântului*, atrage atenția că, pe lângă cercetarea și cunoașterea Scripturilor, avem nevoie și de o viață curată și virtuoaasă, pe care ne-o înfățișează, prin viațuirea lor, sfinții. În felul acesta, mintea, curată fiind, va putea să ajungă la o înțelegere superioară, care ne deschide spre întruparea Cuvântului în sufletele noastre. Astfel că, «cel ce voiește să înțeleagă cugetările de Dumnezeu cuvântătorilor²⁶, trebuie să-și curățe și spele sufletul prin viață și să se apropie de sfinți prin asemănarea faptelor sale, ca, însoțindu-se cu ei prin împreună viațuire, să înțeleagă cele descoperite lor de Dumnezeu»²⁷.

Trecând prin filtrul său sufletelesc modelele și paradigmele pozitive din textul scripturistic, Sfântul Andrei, la rândul său, ne pune înaintea acestor exemple pentru a ne oferi *căi spre desăvârșire*. Aranjarea acestor toposuri²⁸ este cu precădere sincronă, chiar dacă autorul are în vedere și o expunere

²⁶ Aici Sfântul Atanasie îi are în vedere în special pe evangheliști.

²⁷ SF. ATANASIE CEL MARE, „Cuvânt despre întruparea Cuvântului”, în: *Scrieri. Partea a II-a*, studiu introd., trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 154.

²⁸ Precizăm că un topos utilizat în mai multe tropare din cadrul aceleiași cântări a fost numărat numai o dată. Spre exemplu, *imaginea fiului risipitor* se regăsește în prima cântare de patru ori.

diacronă, mai ales în cazul personajelor și evenimentelor vechi-testamentare. Intenția sa este aceea de a sublinia etapele pe care trebuie să le parcurgă omul ce se regăsește în *istoria scripturistică a mântuirii* și care aspiră la desăvârșire. Pentru a observa maniera în care Sfântul Andrei a gândit iconic momentele cele mai semnificative din istoria mântuirii neamului omenesc redăm toposurile în ordinea în care se regăsesc în cântări:

– Cânt. 1: jertfa lui Abel (Fc 4, 4; Evr 11, 4), pilda samarineanului milostiv (Lc 10, 30-36) și pilda fiului risipitor (Lc 15, 11-32);

– Cânt. a 2-a: umblarea pe apă a lui Petru (Mt 14, 28), păcătoasa cu alabastrul de mir (Lc 7, 36-50), pilda drahmei celei pierdute (Lc 15, 8-10), vameșul (Lc 18, 10-14), pilda celor zece fecioare (Mt 25, 1-13), mana (Iș 16, 13-17), apa izvorâtă din piatră (Iș 17, 1 ș.u.), Set (Fc 4, 25-26), Enos (Fc 4, 26), Enoh (Fc 5, 18-24), Noe (Fc 6, 8-9);

– Cânt. a 3-a: fuga lui Lot din Sodoma (Fc 19, 7), pilda Păstorului cel Bun (In 10, 1-16), binecuvântarea lui Sem (Fc 9, 25-26), binecuvântarea lui Iafet (Fc 9, 27); ascultarea lui Avraam (Fc 12, 1), făgăduința făcută lui Avraam (Fc 18, 1-19), jertfa lui Isaac (Fc 22, 1-13; Evr 11, 17), scara lui Iacob (Fc 28, 10-22), Melchisedec (Fc 14, 18-20; Evr 7), Judecata finală (Mt 25, 31);

– Cânt. a 4-a: scara lui Iacob (Fc 28, 12), osteneala lui Iacob (Fc 29, 1-30), suferința lui Iov (Iov 1, 2-21; 2, 7-8), răstignirea Domnului (Lc 23, 46); pilda nunții fiului de împărat (Mt 22, 2-14), pilda celor zece fecioare (Mt 25, 1-13), pilda vameșului și fariseului (Lc 18, 9-14);

– Cânt. a 5-a: fuga de desfrânare a lui Iosif (Fc 39, 1-23), aruncarea lui Iosif în puț (Fc 37, 23-24), coșul pe apă cu Moise (Iș 2, 1-10), înțeleptirea lui Moise (Iș 2, 11; cf. FA 7, 22), uciderea egipteanului de către Moise (Iș 2, 11-15), rugul aprins arătat lui Moise (Iș 2, 14-15), toiagul lui Moise (Iș 14, 21-22), slujirea curată a lui Aaron (Nm 16, 46), femeia cu scurgere de sânge (Mc 5, 25-34), femeia gârbovă (Lc 13, 11-17), samarineanca (In 4, 5-42), orbul de la Siloam (In 9, 1-41) ș.a.m.d.;

– Cânt. a 6-a: rugăciunea lui Iona (Iona 3, 2); vameșul (Lc 18, 13); Moise (minunea cu mâna leproasă – Iș 4, 6-7; scoaterea apei din stâncă – Nm 20, 2-11); Iosua (iscodirea Canaanului – Ios 1, 1-15 și 2, 1 ș.urm.; lupta cu amaleciții – Ios 17, 2), Petru (izbăvirea din apă – Mt 14, 30-31); pilda drahmei celei pierdute (Lc 15, 8-10); Ioan Botezătorul (In 5, 35); tâlharul cel bun (Lc 23, 42); jertfa lui Manoe (Jd 13, 1-25); biruința lui Barac (Jd 4, 6 ș.urm.), Iefta (izbăvirea prin luptă și jertfirea fetei – Jd 11, 1 ș.urm.), Debora (Jd 4, 4-5), Iaela (Jd 4, 17; 5, 24-17), Ghedeon (roua de pe lână – Jd 6, 36-40; selecția luptătorilor – Jd 7, 1 ș.urm.), rugăciunea Anei (1 Rg 1, 1 ș.urm.), locuirea lui Samuel în casa Domnului (Jd 2, 11); ungerea lui David (1 Rg 16, 1-13);

– Cânt. a 7-a: aflarea regatului de către Saul (1 Rg 9, 3 ș.urm.; 10, 1-2); pocăința lui David (2 Rg 12, 13-17; redactarea Ps 50); uciderea preoților idolatri de către Ilie (3 Rg 18, 17-40); femeia din Sarepta și hrănirea lui Ilie (3 Rg 17, 1-24); pocăința lui Manase (2 Par 33, 10-16); desfrânată din casa lui Simon (Lc 7, 36 ș.urm.) și plângerea lui Iezechia (4 Rg 20, 1-11);

– Cânt. a 8-a: Ilie și carul de foc (4 Rg 2, 11-14), Elisei și cojocul lui Ilie (4 Rg 2, 14); harul îndoit – 4 Rg 2, 9-15), șunamiteanca (4 Rg 4, 8-37); pocăința ninivitenilor (Iona 3, 4-10); Ieremia în groapa cu gunoi (Ir 38, 6), fuga lui Iona (Iona 4, 2); Daniel în groapa cu lei (Dn 6, 1 ș.urm.); Azaria în cuptorul de foc (Dn 3, 1 ș.urm.); tâlharul cel bun (Lc 23, 33-43); căința lui Petru (Mt 26, 69-75); vameșul (Lc 18, 9-14); desfrânata (Lc 7, 36-48); canaaneanca (Mt 15, 21-28); pilda samarineanului milostiv (Lc 10, 30-37); Marta și Maria (In 11, 1-44); femeia cu scurgere de sânge (Mc 5, 24-34); Păstorul cel bun (In 10, 1-6); pilda oii celei pierdute (Lc 15, 3-7); Judecata finală (Mt 25, 31-46);

– Cânt. a 9-a: călăuzirea magilor (Mt 2, 1-12); închinarea păstorilor (Lc 2, 8-18); pruncii martirizați (Mt 2, 16-18); Simeon și proorocița Ana (Lc 2, 25-39); postirea și ispitirea Domnului (Mt 4, 1-11); Înaintemergătorul (Mt 3, 1-12; Mc 1, 4-5); nunta din Cana (In 2, 1-11); paralizicului (Mt 9, 1-8; In 5, 1-15); tânărul din Nain (Lc 7, 11-7); slujitorul sutașului (Lc 7, 2-10); samarineanca (In 4, 5-42); femeia cu scurgere de sânge (Mc 5, 24-34), leproșii, orbii, șchiopii, surzii, mușii; femeia gârbovită (Lc 13, 10-17); fiica lui Iair (Lc 8, 41-56); vameșul (Lc 7, 36-50); Zaheu (Lc 19, 1-10); femeia păcătoasă (Lc 7, 36-50); canaaneanca (Mt 15, 21-28); tâlharul cel bun (Lc 23, 39-43); Judecata finală (Mt 25, 31-46).

Dacă vom privi cu atenție aceste toposuri vom sesiza că evenimentele scripturistice nu au fost inserate aleatoriu în cadrul aceleiași cântări. Între ele există unitate tematică și de foarte multe ori se completează reciproc pentru a sublinia și a contura mai bine atitudinea oamenilor și modul în care Dumnezeu Se raportează la noi. De pildă, în Cânt. 1, Abel cel drept²⁹, care a fost ucis de fratele său, este pus alături de samarineanul milostiv, care în chip tainic prefigurează³⁰ pe Cel care Și-a vărsat sângele ca preț de răscum-părare (Evr 12, 24³¹) și pentru frații Săi care nu L-au primit (In 1, 11) și L-au răstignit. Asocierea pildei samarineanului milostiv cu cea a fiului risipitor se datorează milei părintești pe care o râvnea atât cel căzut între tâlhari, cât și cel ce nu prețuia mai mult decât porcii în ochii stăpânului său: «În păcate cheltuindu-mi bogăția sufletului, pustiu mă aflu de virtuțile cuvioșiei; flămând fiind, strig către Tine: „Dătătorule de milă, ia-mi-o înainte și miluiește-mă!”» (Cânt. 1).

În Cânt. a 2-a, evenimentele nou-testamentare la care se face referire au ca numitor comun milostivirea lui Dumnezeu Care iartă pe păcătoși (femeia păcătoasă și vameșul) și caută să izbăvească pe cei aflați în primejdie

²⁹ «Nu m-am asemănat, Iisuse, dreptului Abel. Daruri bineprimite niciodată nu Ți-am adus, nici fapte plăcute lui Dumnezeu, nici jertfă curată, nici viață fără prihană» (Cânt. 1).

³⁰ «Eu sunt cel căzut între tâlhari, lovit de cugetele mele; peste tot sunt rănit acum de ele și plin de bube. Ci, Tu însuși, Mântuitorule, vino la mine și mă vindecă!» (Cânt. 1).

³¹ «V-ați apropiat și de Iisus, Mijlocitorul noului testament, și de sângele stropirii care grăiește mai bine decât al lui Abel» (Evr 12, 24).

(Petru³²) și pe cei pierduți (drahma). Aceeași *atitudine de compasiune* poate fi regăsită și în cele două episoade vechi-testamentare menționate în irmos³³. Dumnezeu dă pâine cerească celor flămânzi și satură cu apă izvorâtă din stâncă pe cei însetați, chiar dacă s-au purtat cu necuviință și au cârțit împotriva Lui. În acest sens, imnograful aduce înaintea sufletului chipurile unor drepți (Set, Enos, Enoh și Noe), care au aflat har înaintea Domnului datorită viețuirii lor virtuozose, și îl mustră pentru îndrăzneala pe care a avut-o în pustie, fiindcă aceasta nu era justificată de o viață aleasă: «Pe toți cei din Legea Veche în fărădelegi întrecându-i, suflete, nu te-ai asemănat lui Set, nici nu i-ai urmat lui Enos, nici lui Enoh celui din strămutare, și nici lui Noe; prin aceasta, sărac te-ai arătat de o viață ca a celor drepți». Înțelegând această mustrare, sufletul se roagă Domnului să nu-i închidă ușa Împărăției și să-i aprindă candela în care se află untdelemnul pocăinței.

Cânt. a 3-a are ca repere viețile patriarhilor Avraam³⁴, Isaac³⁵ și Iacob³⁶ care, datorită statorniciei lor în credință, s-au învrednicit de mari daruri și binecuvântări de la Dumnezeu. Faptul că aici sunt amintiți Sem și Iafet, cei care au fost binecuvântați de Noe și Melchisedec, regele Salemului, care a binecuvântat pe Avraam după eliberarea lui Lot din captivitate, ne întărește convingerea că imnograful a dorit să-și îndemne sufletul să aleagă calea cea dreaptă și asemenea lui Lot să fugă din pământul păcatului în munte pentru a-și izbăvi sufletul. «Asemenea lui Lot, suflete, fugi de văpaia păcatului; fugi de Sodoma și de Gomora, fugi de aprinderea oricărei poște nebunești». În felul acesta, când va veni întru slavă la sfârșitul lumii, Judecătorul îl va așeza alături de cei drepți, căroră le va zice: «Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moștenii împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii» (Mt 25, 34).

Personajele vechi-testamentare invocate de imnograf în Cânt. a 4-a au ca virtute comună *răbdarea*. Atât Patriarhul Iacob cât și Dreptul Iov³⁷ au avut multe de suferit, dar amândoi au ajuns să fie biruitori: după ce se luptă cu Domnul, primesc binecuvântarea / îndreptățirea Sa. Aceeași temă a sufe-

³² «Viforul relelor m-a învăluit, Milostive Doamne; ci, precum cândva lui Petru, mâna Ta întinde-mi-o și mie!» (Cânt. a 2-a).

³³ «Vedeți, vedeți, că Eu sunt Dumnezeu, Cel ce de demult, în pustie, poporului Meu i-am plouat mană și i-am izvorât apă din piatră, Eu, doar cu dreapta Mea și cu tăria Mea» (Cânt. a 2-a).

³⁴ «Suflete al meu, ai auzit de Avraam, cel care a părăsit oarecând țara părinților săi și s-a înstrăinat. Fă-te următor alegerii lui!» (Cânt. a 3-a).

³⁵ «Suflete al meu, sărmame, cunoscând că Isaac în chip tainic a fost jertfit nouă, ca ardere-de-tot Domnului, fă-te următor alegerii lui!» (Cânt. a 3-a).

³⁶ «Suflete al meu, tu știi scara lui Iacob, care s-a arătat de pe pământ spre cele cerești. Tu de ce n-ai avut dreapta credință ca temelie tare?» (Cânt. a 3-a).

³⁷ «O, suflete al meu, cu toate că ai auzit de Iov cel de pe grămada de gunoi că s-a îndreptățit, tu n-ai răvnit la stăruința lui; tăria gândului său tu n-ai avut-o întru nimic din ce-ai cunoscut, din ce-ai știut, din ce te-a încercat; ci lipsit de răbdare te-ai dovedit» (Cânt. a 4-a).

rinței este expusă în forma ei maximală în Noul Testament când imnograful face trimitere la Răstignirea Domnului³⁸. Cântarea se încheie cu avertismentele pe care pildele judecâții dumnezeiești le trasează: cei care nu se nevoiesc și nu suferă pentru a se desăvârși nu vor intra în Împărăția Cerurilor. «Nu am haină potrivită să intru în camera Mirelui, nici să merg la nuntă sau la cină; candela mi s-a stins neavând untdelemn, camera mi s-a închis în timp ce eu dormeam. Cei de la cină s-au săturat; numai eu, legat de mâini și de picioare, am fost aruncat afară».

Ideea principală a Cânt. a 5-a este ieșirea din țara păcatului și intrarea în Țara Făgăduinței. După ce face referire la refuzul lui Iosif de a păcătuți cu femeia lui Putifar, atenția imnografului este îndreptată aproape exclusiv spre Moise, cel care avea să ducă poporul de la robie la libertate. Izbăvirea sa din ape, dobândirea înțelepciunii, apărarea celor asupriți și experiența vederii rugului aprins premerg misiunea sa mântuitoare³⁹. Toiagul cu care acesta a despărțit Marea Roșie avea să preînchipuie lucrarea Celui care a făcut mântuire în mijlocul pământului, jertfindu-se pe Cruce: «O, suflete, fă-te chip al toiagului lui Moise care a lovit marea și a încheșat adâncul cu semnul dumnezeieștii Cruci, prin care și tu vei putea săvârși lucruri minunate». Exemplele nou-testamentare expuse de imnograf descriu maniera în care Hristos vindecă neputințele firii omenesci desfrânate, slăbănogite, fără de leac, gârbovite și lipsite de vedere⁴⁰. Cu alte cuvinte, Mântuitorul prefigurează prin minunile Sale restaurarea omului și așezarea sa în Împărăție.

Cânt. a 6-a acoperă o perioadă destul de îndelungată din istoria popoului ales: de la intrarea lui Iosua în Canaan⁴¹ până la ungerea lui David ca rege peste Israel de către Profetul Samuel. Perioada judecătorilor se înscrie cel mai bine în tematica și în iconomia *Canonului* Sfântului Andrei. Această etapă este marcată de următorul parcurs: *neascultare, cădere, robie, suferință, venire în sine, solicitarea ajutorului dumnezeiesc, intervenția minunată a lui Dumnezeu, eliberare și odihnă*⁴². Acest demers reiterează istoria căderii și a izbăvirii neamului omenesc. În aceeași matrice se înscriu și episoadele nou-testamentare menționate: *izbăvirea lui Petru din valurile mării, îndrep-*

³⁸ «Pentru toți răstignindu-Te, Cuvântule, trupul și sângele Ți le-ai dat spre jertfă: trupul, ca să mă înnoiești, sângele, ca să mă speli. Iar duhul Ți l-ai dat, Hristoase, ca să mă duci pe mine la Părintele Tău» (Cânt. a 4-a).

³⁹ «În pustietăți a locuit marele Moise; așadar, suflete, vino de urmează-i purtarea, ca să te învrednicești și de arătarea cea din rug a lui Dumnezeu!» (Cânt. a 5-a).

⁴⁰ «Stăpâne, Doamne, Siloam să-mi devină lacrimile, ca să-mi spăl și eu luminile sufletului, și cu gândul să te văd pe Tine, Doamne, Lumina cea mai înainte de veci» (Cânt. a 5-a).

⁴¹ «Precum odinioară Iosua al lui Navi, așa și tu, suflete, cercetează și iscodește Țara Făgăduinței, și într-înșă locuiește cu îndreptățire!» (Cânt. a 6-a).

⁴² «Între judecători s-a numărat fiu Anei, marele Samuel, pe care Eli l-a crescut în casa Domnului. Răvnește și tu, suflete al meu, să-i fii asemenea, și judecă-ți faptele tale mai înainte de a o face cu ale altora!» (Cânt. a 6-a).

tarea vameşului care cerea milă și mântuirea tâlharului pe cruce. Pilda drahmei pierdute este menită să evidențieze atenția pe care Dumnezeu o are pentru întoarcerea celor păcătoși. Un rol aparte îl are aici Sf. Ioan Botezătorul: «Eu sunt, Mântuitorule, drahma cea împăratească pe care Tu de mult ai pierdut-o; ci, pe Înaintemergătorul aprinzându-Ți-l făclie, caută-mă, Cuvântule, și află-Ți chipul».

Cânt. a 7-a oferă toposuri din perioada regalității. Imnograful valorifică și episoadele pozitive din viața unor personaje care au fost receptate de contemporani drept preponderent negative. Astfel este folosit exemplul lui Saul, care a dobândit statutul regal fără a avea aspirații de conducere, și al lui Manase, care, deși a săvârșit fapte netrebnice înaintea Domnului, vărsând și mult sânge nevinovat (4 Rg 21, 16) s-a căit de greșeli și a dobândit câștig din pocăința sa⁴³. Această idee se regăsește în mai multe modele de pocăință pe care imnograful le înfățișează sufletului. David și Iezechia sunt emblematice în acest sens. Celui din urmă „i s-au adăugat” ani vieții sale pentru meritele celui dintâi, dar și pentru întristarea și rugăciunea fierbinte înălțată Domnului. În Noul Testament o situație similară este întâlnită în casa lui Simeon cel lepros, când o femeie desfrânată dobândește iertare pentru lacrimile de pocăință cu care a spălat picioarele Mântuitorului: «La picioarele Tale cad și Ție Îți aduc, ca pe niște lacrimi, cuvintele mele: Am greșit cum nici păcătoasa n-a greșit, și fărădelege am făcut ca nimeni altul pe pământ. Ci fie-Ți milă de făptura Ta, Stăpâne, și încă o dată chemă-mă».

Profeții sunt toposurile vechi-testamentare asupra cărora insistă imnograful în Cânt. a 8-a. Faptele la care Sfântul Andrei face referire sunt minuni cu totul speciale care subliniază *prezența harului*⁴⁴ și *intervenții directe din partea lui Dumnezeu*, Care îi izbăvește, pe cei care-I slujesc cu fermitate, din cele mai dificile situații: «De Daniel ai auzit, o suflete, cum a astupat gurile fiarelor în groapă; ai cunoscut cum, prin credință, tinerii care au fost cu Azaria au stins văpaia cuptorului cea arzătoare». Toposurile nou-testamentare se înscriu în aceeași direcție, însă cu o specificitate aparte: minunile săvârșite sunt acte ale milostivirii dumnezeiești care răspunde grabnic la gesturile penitențiale ale celor care săvârșesc faptele credinței. Samarineanul milostiv și Păstorul cel bun⁴⁵ sunt chipuri ale iubirii divine revărsate asupra celor care s-au depărtat cu totul de Dumnezeu, a căror suferință și singurătate determină intervenția necondiționată a Celui Milostiv: «Milostivește-te, Mân-

⁴³ «Greșalele lui Manase ți le-ai agonisit cu propria ta voie suflete; dar, punându-ți în față patimile ca pe niște chipuri groaznice și ca pe niște muște supărătoare, sărguiește-te să răvnești la pocăința lui și fă-ți câștig de umilință!» (Cânt. a 7-a).

⁴⁴ «Elisei, oarecând, primind copilul lui Ilie, har îndoit a primit de la Domnul; dar tu, o suflete al meu, de acest har nu te-ai împărtășit, din pricina neînfrânării» (Cânt. a 8-a).

⁴⁵ «Milostivește-Te, Mântuitorule, de făptura Ta și ca un Păstor caută-mă pe mine, oaia cea pierdută; pe mine, cel rătăcit, smulge-mă din gura lupului și fă-mă oaie în pășunea oilor Tale!» (Cânt. a 8-a).

tutorule, de făptura Ta și ca un Păstor caută-mă pe mine, oaia cea pierdută; pe mine, cel rătăcit, smulge-mă din gura lupului și fă-mă oaie în pășunea oilor tale». Imnograful cere în acest context Celui milostiv să aibă milă de el și la judecata Sa, «când cuptorul va arde și toți se vor teme de înfricoșătoarea arătare a slavei...».

Cânt. a 9-a este dedicată în exclusivitate toposurilor nou-testamentare. La început sunt indicate categoriile cele mai blamate din societatea iudaică (din care fac parte în mod curios fariseii) – tâlharii, desfrânatel și vameșii care prin câință au primit iertare și li s-au deschis porțile Împărăției. Apoi, sufletului îi sunt aduse înainte chipurile personajelor care s-au apropiat de Domnul încă de când era prunc (*magii, păstorii, Dreptul Simeon și Prorocița Ana*⁴⁶). Sunt expuse câteva evenimente din viața Mântuitorului de la începutul misiunii Sale, care, alături de cele care fac trimitere la fermitatea și lucrarea Sf. Ioan Botezătorul, reprezintă etalonul luptei și biruinței răului: «Postind Domnul patruzeci de zile în pustie, în cele din urmă a flămânzit, prin aceasta arătându-Și firea omenească. Suflete, nu te lenevi. Dacă asupră-Ți va năvăli vrăjmașul, prin rugăciune și prin post alungă-l departe de la picioarele tale». Apoi sunt oferite ca exemple mai multe personaje al căror comportament se cuvine să fie asumat. Fiecare dintre acestea, în felul lor propriu, și-au asumat credința și, dând rodul cuvenit, au primit binecuvântarea lui Dumnezeu. *Canonul* se încheie cu un apel la milostivire în care i se cere Judecătorului iertare și milă: «Tu, Judecătorul meu, Tu, Cel ce cunoști, Cel ce iarăși va să vii cu îngerii să judeci lumea toată, atunci, văzându-mă cu ochiul Tău cel blând, să Te milostivești, Iisuse, și să mă miluiești pe mine, cel ce am greșit mai mult decât a greșit toată firea omenească!».

Spre sfârșitul *Canonului* său, Sfântul Andrei precizează în câteva tro-pare că scopul expunerii acestor modele și a paradigmelor scripturistice este mântuirea sufletului: «Pe toți cei din Legea Veche ți i-am adus, o suflete, să-ți fie pildă; urmează faptelor dreptilor, cele iubite de Dumnezeu, și fugi de păcatele celor răi» (Cânt. a 8-a). Sufletul este îndemnat să urmeze celor care au ales calea dreptății și să se depărteze cu totul de căile păcătoșilor: «Pildele din Scriptura cea Nouă ți le aduc ție, suflete, pentru ca ele să te aducă la umilință. Așadar, râvnește la faptele celor drepti și de păcătoși te leapădă și îmblânzește-L pe Hristos prin rugăciuni, prin postiri, prin curăție și prin smerenie» (Cânt. a 9-a)⁴⁷. Prin urmare, toate faptele care au fost descrise în

⁴⁶ «Hristos pe magi i-a mântuit, pe păstori i-a chemat, mulțimea pruncilor a făcut-o mucenici, pe bătrân l-a înălțat, ca și pe bătrâna văduvă. De la niciunul din aceștia, suflete, n-ai răvnit nici faptele, nici viața. Dar vai ție, atunci când vei fi judecat!» (Cânt. a 9-a).

⁴⁷ Vezi și următoarea cântare: «Ți-am adus aminte, suflete, de facerea lumii scrisă de Moise, ca și toată Scriptura de după el, unde ți se povestește despre cei drepti și despre cei nedrepti; dintre aceștia, tu, suflete, greșindu-l lui Dumnezeu, i-ai urmat pe cei din al doilea rând, adică pe cei nedrepti, iar nu pe cei din rândul dintâi» (Cânt. a 9-a).

acest *Canon vizează formarea spirituală și transfigurarea întregii făpturi omenești*⁴⁸. Sufletul căruia i se adresează imnograful trebuie să urmeze această cale, altfel își pierde posibilitatea de a reintra în comuniune cu Creatorul. Citirea *Sfintei Scripturi* sub forma unei *narațiuni personale*⁴⁹ este utilizată de Sfântul Andrei pentru a oferi cititorului un model de întrupare a Scripturii. În așa fel și-a însușit istoria mântuirii, încât acesta a ajuns să se regăsească în evenimentele scripturistice. Și nu numai că devine parte integrantă a acestei istorii sfinte, ci întrupează textul în așa măsură, încât consideră că aghiograful i se adresează personal: «Cerul ți s-a încuiat, suflete, și foame de la Dumnezeu te-a cuprins, de vreme ce tu nu te-ai plecat cuvintelor lui Ilie Tesviteanul...» (Cânt. a 7-a).

Concluzii

Întruparea *Sfintei Scripturi* este un principiu fundamental pentru erminia ortodoxă, care nu poate fi neglijat de către exegeții contemporani. Mai mult, aceasta poate fi valorificată în dialogul interconfesional, pentru a sublinia o notă specifică interpretării răsăritene a *Sfintei Scripturi*. Fondul patristic are menirea de a ne călăuzi în înțelegerea și întruparea cuvintelor acesteia. În cazul în care receptarea textului sfânt este expusă într-un cadru liturgic, atunci posibilitatea de a însuși această paradigmă este mult mai mare. Familiaritatea cu toposurile de citire și întrupare ale *Scripturii* modelează viața credincioșilor și însuflețește un *mod de gândire scripturistic*. Purtând amprenta Duhului, textul sfânt își păstrează forța restauratoare de-a lungul timpului. *Sfânta Scriptură* trebuie percepută ca un cuvânt care călătorește cu noi în toate momentele vieții, fiind menit întrupării.

Summary: The hermeneia of embodying the Holy Scriptures' words in St Andrew of Crete's Great Canon

By definition, the word of God is meant to be heard, received in one's heart, kept and embodied. God plants His word in men's hearts and waits patiently for them to assume it (as it would be their own) and then bear the fruits of faith. It's not difficult to understand that only those who hear and keep the word in their cleansed and pure heart can bear rich fruit (*Lk* 8, 15). Those who hear the word but neglect its value (*Lk* 8, 12), as well as those who receive it with joy but do not settle a good soil for it to grow (*Lk* 8, 13-14), deny the call of their Creator and depart from the source of life. The embodiment of the biblical word requires man's consent. Without a conscious consent, the divine word cannot become active in man. If one does not assume the divine word, the embodiment does not take place. Every man must understand the whole *Bible* as a letter addressed to him personally, that regards his personal salvation. The *Canon of Repentance*

⁴⁸ Pr. D. COSTACHE, „Reading the Scriptures...”, pp. 59-60.

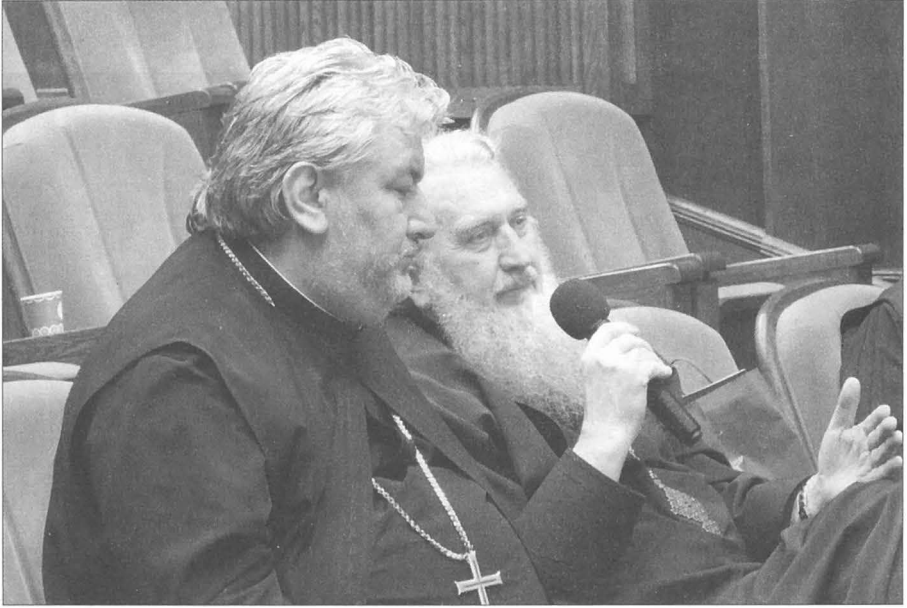
⁴⁹ J. GETCHA, „Reading the Bible...”, p. 148.

of Saint Andrew, bishop of Crete (660-740) is an example of responsible assumption of the biblical message, the subject of this paper. Without a deep assumption of the biblical word (especially of the characters and episodes Saint Andrew refers to), many of the deep concepts and ideas of his *Canon* cannot be properly understood. Each word of the *Holy Scripture* is familiar and personal to the hymnographer. He gives a personal and subjective character to every biblical event excepting those referring to Jesus Christ and the Virgin Mary. The whole structure of the *Canon* gravitates around the mystery of the Incarnation of the Logos from the Virgin Mary. The penitential atmosphere expressed in this canon is corroborated with the joy of the Lord's Incarnation. This indicates the direction to be followed by anyone who wants to be cleansed from sins needs to focus. Therefore, the reader is offered the example of the Logos who is incarnated or, in other words, His canonical state. Just as Jesus emptied Himself of his glory in order to become human, so must everyone assume this icon of humility in order to ready themselves to receive the Incarnated Logos in their hearts. Striving to make the biblical words more accessible, Saint Andrew uses a spiritual exegesis in which he compares his own sins to those of the biblical characters, suggesting by each example one of the aspects of the sinful human condition. Through this type of exegesis, the biblical characters become contemporary with us, their history, life and deeds become our own. The hymnographer only tries to make us aware that the word of the *Holy Scripture* must be our travel companion, our guide in everything we venture to do in order to acknowledge the proper way to embody it in our life and also make our life an embodiment of the biblical words. The assumption of the righteous life paradigm both helps and makes us ready to perceive and understand the *Holy Bible* deeper. Through our way of assuming the biblical words, saints prompt us to abandon the negative patterns and to assume the positive ones. Applying the biblical positive paradigms to his inner self, Saint Andrew presents us these examples as ways to perfection. The disposition of these patterns is mostly synchronic even though the author also relates to a diachronically disposition regarding the Old Testament characters and events. His aim is to underline the stages which any man must go through in order to reach moral perfection. If we regard these patterns with more attention, we notice that the biblical events are not randomly arranged inside the same ode. There is a thematic unity among them and most of the time, these themes complement each other in order to better underline and outline the way God relates to us. For instance, in the first ode, Abel the righteous, who was murdered by his brother, is set aside the good Samaritan who, in a mystical way foreshadows The One who spilled His blood as ransom (*Heb 12, 24*) and His brother's who did not embrace Him, but crucified Him. The second Ode refers to the events from the New Testament that present God's mercy and grace upon the sinners (the adulterine woman and the tax collector) and Him seeking to guard and deliver those endangered (Peter) and the lost ones (the lost drachma). The same attitude full of compassion is to be found in the two Old Testament episodes mentioned in the Heirmologion. The third Ode refers to the lives of Patriarchs Abraham, Isaac and Jacob who received great gifts and blessings due to their strong faith. The characters of which the hymnographer speaks of in the fourth Ode share patience as a common virtue. Even though Jacob and Jacob were faced with great sufferings in their lifetime, they both succeeded and were victorious in their wrestle with God, thus being granted blessing and righteousness from God Himself. The main idea of the fifth Ode is the exodus from the land of sin and the entry in the promised land. After referring to Joseph's abstinence from sinning with Potiphar's wife, the hymnographer's focus is directed almost exclusively to Moses,

he who would deliver the people from slavery. His own salvation from the water as an infant, the acquiring of wisdom, the defending of the oppressed fellowman and the burning bush experience all precede his prophetic mission. The sixth Ode acquires an ample time-lapse in the history of Israel: from the entrance in Canaan until the anointment of David as king of Israel by the prophet Samuel. The Judges epoch fits best the economy and theme of Saint Andrew's *Great Canon*. This phase is characterized by disobedience, promiscuity, enslavement, suffering, rehabilitation, seeking for divine help, miraculous interventions of God, delivery and rest. Thus, it reiterates the entire history of the human kind from decadence to delivery. The seventh Ode uses patterns from the monarchy period. The hymnographer uses positive episodes from the life of characters that are considered negative and immoral by the contemporary. For example, Saul who was granted royalty without having such desires and Manasseh who did nothing but wrong and sin before God, spilling a lot of innocent blood and lives (*2 Kings* 21, 16) but lastly asked and earned forgiveness. This idea is a common place for the numerous methods of repentance stated by the hymnographer. The prophets themselves are Old Testament patterns brilliantly presented by Saint Andrew in the eighth Ode. The facts and deeds that Saint Andrew refers to are uncommon miracles that express the presence of the divine agency that delivers those who serve God even in the most difficult situations. Ode nine is exclusively dedicated to the New Testament patterns. At first, the ill-regarded social categories in the Judaic society (Pharisees, thieves, harlots and tax collectors) are named as examples that show how, through repentance, they received forgiveness and entrance in the Kingdom of Heaven. Then, the believers are presented the characters that were the closest to the Lord since he was a child (the shepherds, Simeon and Hannah). At the end of his *Great Canon*, the hymnographer affirms in a few odes that the purpose of his composition, the exposition of the patterns and biblical paradigms, is nothing else but the salvation of the soul. Therefore, all the events and deeds described in this canon aim to form and transfigure one's entire being. The soul that the hymnographer addresses must follow this path, otherwise he loses the chance to regain communion with his Creator. The lecture of the *Holy Bible* as a narrative discourse is used by St Andrew of Crete to offer the readers an example of embodiment of the *Holy Scripture*. Such was the personal assumption of the biblical text for Saint Andrew that he seems to belong to the events he refers to. Not only does he become a part of this holy history, but he embodies the text in such a way that one might think that the hagiographer himself is speaking to him at a personal level.

Imagini din timpul întâlnirii
Sfânta Mănăstire Nicula, 15-16 mai 2017

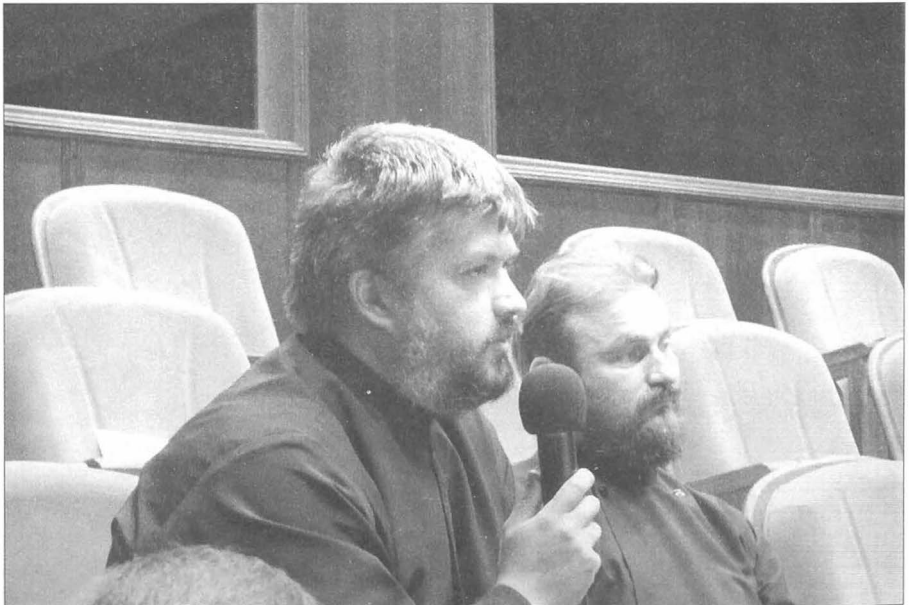


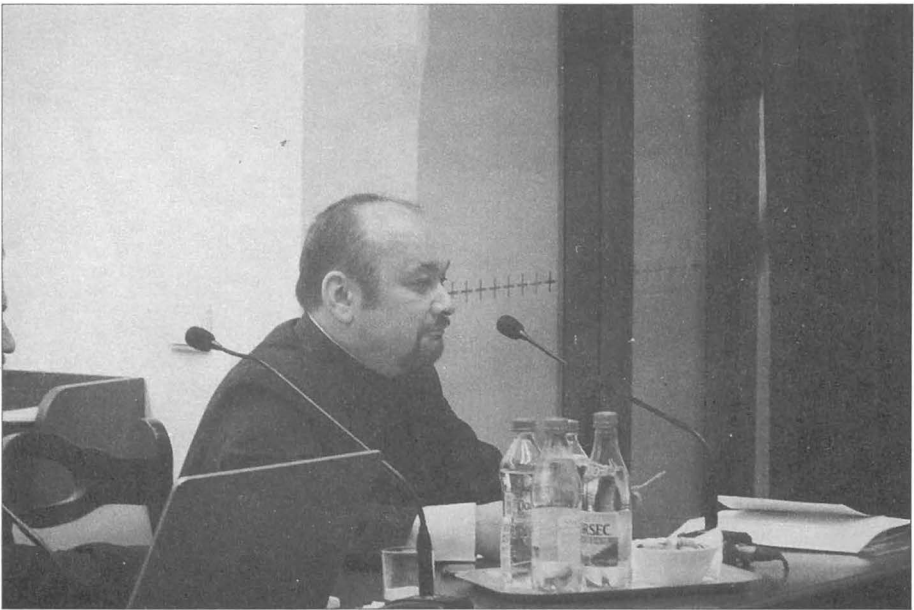
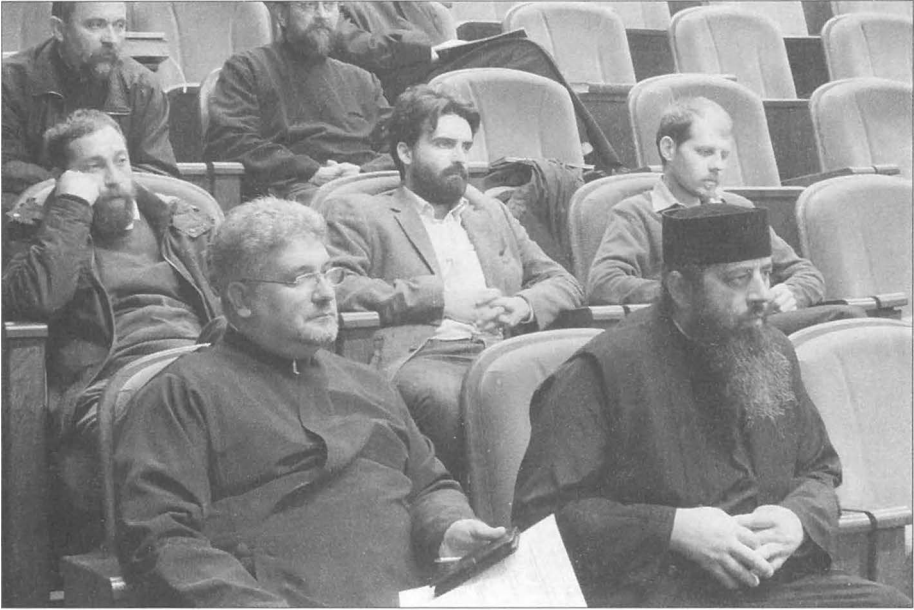


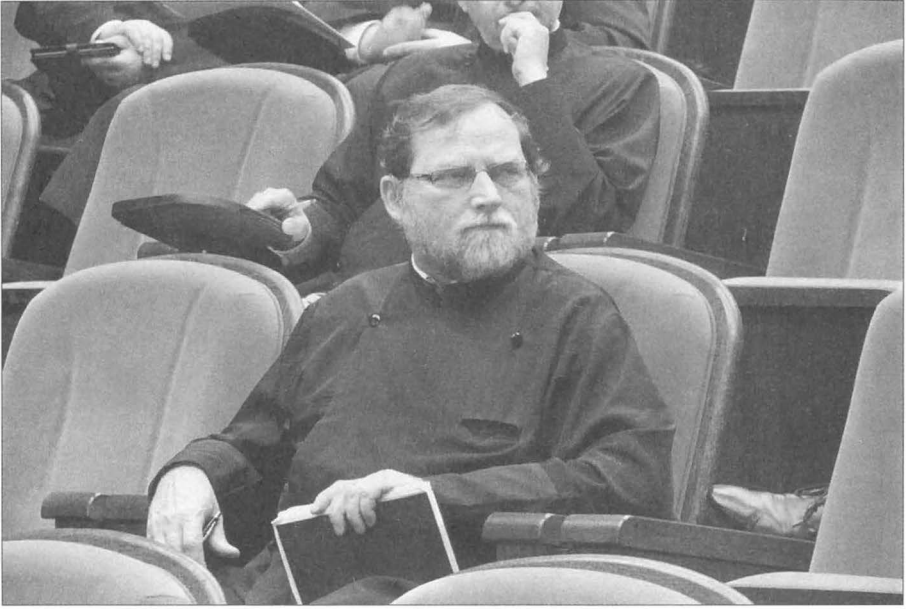














TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

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

Pr. Constantin COMAN

Experiența niptică - reper ermineutic

Pr. Ioan CHIRILĂ

Ermineutica biblică din perspectivă răsăritean-ortodoxă

Pr. Constantin JINGA

Ieșirea 12-15 în creația lirică occidentală

Pr. Viorel-Cristian POPA

Considerații exegetice contextuale la 3 Regi 16, 34

Pr. Adrian MURG

Evanghelia în capitala culturii păgâne. Sfântul Apostol Pavel și Atenagora Atenianul

Pr. Doru FER

Dreptatea lui Dumnezeu oglindită în Comentariul Sf. Ioan Gură de Aur la Epistola către Romani

Pr. Marian VILD

Dumnezeieștile Scripturi - reper permanent al vieții duhovnicești în literatura ascetică răsăriteană