

# *IN EZECHIELEM:* PERSPECTIVA PATRISTICĂ

IOANA COSTA

*Universitatea din București*  
*ioanacosta@yaboo.com*

**Abstract:** Two series of patristic commentaries refine the philological approach of the book of prophet Ezekiel, significant both as content and the prestige of their authors: Origen and Gregory the Great. Origen wrote 25 volumes of commentaries on Ezekiel, but only one Greek fragment survived; nevertheless, 14 of his homilies on Ezekiel were translated into Latin by Jerome (with presumably massive interventions of the translator). The homilies of Gregory the Great are preserved in two impressive volumes, from which the first 12 are devoted to chapters 1 to 4, and the final 10 are addressed to the 40<sup>th</sup> chapter.

The detailed commentaries, testimonies of the way their authors understood the biblical text, are to be considered precious instruments for the modern editor and translator.

**Keywords:** Ezekiel, Origen, Gregory the Great, Jerome, editor.

## 1. COMENTARIILE PATRISTICE LA CARTEA IEZECHIEL

Cartea profetului Iezechiel este flancată patristic de două serii de comentarii majore, a căror semnificație poartă pecetea de autoritate a celor care le-au compus: Origen și Grigorie cel Mare. Cele două serii de comentarii își au, fiecare, propria sa istorie, nu doar la nivelul conținutului, ci și ca tradiție manuscrisă.

Omiliile lui Origen au ajuns la noi printr-o succesiune de transformări care nu se limitează la simplul transfer prin copiere, ci implică și actul complex al traducerii din greacă în latină. Dintre omiliile compuse de Origen pentru cărțile biblice (acoperind cea mai mare parte a Scripturii) s-au păstrat până în vremea noastră 197, și anume omiliile la Geneză (17), Exod (13), Levitic (18), Numerii (28), Iisus Nave (16), Judecători (9), 1 Regi (2), Psalmi (9), Cântarea Cântărilor (2), Isaia (9), Ieremia (21), Iezechiel (14) și Luca (39).

Comentariile la Cartea lui Iezechiel erau extinse, fiind împărțite în douăzeci și cinci de volume, despre care se spune că ar fi fost compuse în Cezareea Palestinei și Atena. Din tot acest ansamblu de texte în limba greacă, s-a păstrat un singur fragment: o parte din volumul al XXI-lea. Ieronim a tradus în limba latină paisprezece dintre omiliile lui Origen, pentru care nu ni s-a păstrat nicio sursă grecească (situația este oarecum comparabilă cu cea a omiliilor la Ieremia: 7 sunt în limba greacă, 2 în latină, 12 în greacă și latină). În aceste condiții, opțiunea savanților este dificilă: aflați în posesia unor traduceri, ei sunt îndreptățiți să le nege

paternitatea origenică sau, dimpotrivă, le pot considera o formă intermediată de păstrare a comentariului. Dificultatea este sporită de informațiile care ne-au fost transmise în legătură cu traducerea făcută de Ieronim. Atunci când și-a asumat traducerea omiliilor la Iezechiel ale lui Origen (...*Origenem faciam Latinum*), a lucrat parcurgându-le pe rând (... *per intervalla dictavi*), nu în dezordine, cum lucrase la omiliile la Ieremia (*confuso ordine*). Rufinus, contemporanul lui Ieronim, vorbește fără echivoc de intervențiile masive în text ale traducătorului, care a îmbogățit textul cu adăugiri și explicații ori de câte ori considera că este necesar pentru a fi mai bine înțeles; modificările erau atât de extinse, încât prietenii îi reproșau lui Ieronim că nu publicase omiliile sub propriul său nume.

La îndoielile asupra autenticității se adaugă cele legate de prima redactare: Origen și-a dictat omiliile și nu s-a ocupat el însuși de editarea lor (ceea ce a avut consecințe însemnate pentru tradiția textului).

Dincolo de nuanțările care țin de un întreg registru lingvistic (ebraic, grec, latin) și o dublă responsabilitate auctorială imprecis delimitată (Origen, Ieronim), remarcăm că omiliile la Cartea lui Iezechiel, așa cum ne sunt cunoscute acum, au fost citite în această formă de-a lungul timpului, lăsându-și amprenta asupra comentariilor ulterioare.

Cealaltă serie de omilii i se datorează lui Grigorie cel Mare. Ele sunt împărțite în două cărți în chip firesc: primele douăsprezece omilii (care formează cartea I) comentează capitolele 1-4, iar ultimele zece (cartea a II-a) prezintă conținutul capitolului 40. Intenția declarată a lui Grigorie cel Mare era de a explica în detaliu, ordonat, întreaga Carte a lui Iezechiel; are însă nevoie de opt omilii pentru a parcurge primul capitol din Iez. și justifică (Omilia 1:9, cap. 1) această amploare prin caracterul ermetic, marcat de pasaje obscure (*magnis obscuritatibus clausum*), în a cărui țesătură par să se vadă noduri de mistere (*quibusdam mysteriorum nodis ligatum*). O singură omilie (a noua) atinge ritmul dorit de autorul ei, acoperind un capitol întreg al cărții lui Iezechiel (cap. 2). Această aparent nedorită zăbovire asupra unor pasaje dificile, nu puține în cartea profetului Iezechiel, explică ruperea ordinii de desfășurare a omiliilor: cartea a doua începe de-a dreptul de la cap. 40 (fără a reuși însă să comenteze textul până la capăt). Minuțiozitatea comentariului este impresionantă și compensează din plin restrângerea la o zecime din textul cărții lui Iezechiel.

Un detaliu iconografic vrea să sugereze caracterul deosebit de inspirat al omiliilor la Iezechiel. Papa Grigorie cel Mare este reprezentat cu un porumbel; originea acestui simbol este dezvăluită de un episod relatat de discipolul și prietenul lui, Petrus Diaconus (*Vita* 28): Grigorie cel Mare își dicta omiliile la Iezechiel având între el și secretarul care nota o draperie trasă; pentru că se întâmpla adesea ca papa să rămână tăcut vreme îndelungată, secretarul a fost cuprins de curiozitate și a făcut o despicătură în draperie. A văzut un porumbel pe creștetul papei, cu ciocul așezat între buzele lui: când porumbelul își retrăgea ciocul dintre buzele papei, acesta vorbea, iar secretarul îi nota vorbele. Tabloul amintește discret cartea cu gust de

miere pe care a înghițit-o Iezechiel și care s-a transformat mai apoi în cuvânt divin, transmis oamenilor.

## 2. INTERPRETĂRI TEOLOGICE

Într-o parte a celei de-a treia omilii la Iezechiel, Origen explică pericopa 13: 17-22: în acest context, nuanțează (cap. 1) sensurile termenului *facies*, observând că Iezechiel trebuie să îndrepte către israeliți un chip diferit de cel obișnuit: există și alte pasaje biblice care atestă existența unei fețe diferite de cea corporală (*alia facies praeter hanc corporis nostri faciem*), e.g. 2 Cor. 3:18 sau 2 Cor. 3: 16.18. Fața pe care Iezechiel este îndemnat să o îndrepte împotriva fiicelor poporului său (v. 17) este simbolul trăsăturii fundamentale a sufletului nostru (*ista facies... est principale cordis nostri*); interpretarea arată că ceea ce este privit nu este văzut (*illud quod adspicitur non uidetur*). Fața aceasta este, așadar, nu atât un chip recognoscibil, cât o dezvăluire interioară care trece dincolo de paravanul fizic.

Omilia a patra a lui Origen este construită pe pericopa finală a capitoului 14 (vv. 12-23). Cuvântul divin îi vorbește lui Iezechiel despre un ținut care păcătuiește (*de peccatrice terra loquitur*): textul nu indică niște locuitori ai unei cetăți ori vreo așezare care să se fi dovedit a fi păcătoasă, ci pământul însuși (*terra*). Origen respinge echivalarea facilă dintre *terra* și orice se poate afla pe ea, fie oameni, fie așezări. Temeiul unei asemenea interpretări stă tocmai în desfășurarea textului, pentru că pedeapsa divină nu coboară asupra oamenilor, ci asupra pământului însuși. Având o existență care îl face asemenea ființelor vii, pământul poate avea în egală măsură calități și defecte, și poate făptui deopotrivă fapte bune și rele.

Grigorie cel Mare explică un simbol arhitectonic în omilia 2:3 (despre pericopa 40: 6-8) recurând la o întreită interpretare a porții. Poarta reprezintă, în primul rând, un simbol al lui Hristos, care este pentru oameni o poartă de intrare în împărăția cerurilor. Hristos era însă simbolizat, deopotrivă, de omul din viziunea lui Iezechiel care intră acum pe poartă. Cele două interpretări nu se exclud una pe cealaltă, spune Grigorie cel Mare, pentru că El însuși spune, în In. 10:1-2, că „cel ce intră pe ușă este păstorul oilor” (*qui autem intrat per ostium, pastor est ouium*) și adaugă mai apoi (In. 10:9) *Ego sum ostium*, „Eu sunt poarta”, și (In. 10:14) *Ego sum pastor bonus*, „Eu sunt păstorul cel bun”. Poarta aceasta privește către Răsărit, iar în Zah. 6:12 este scris: *ecce uir, Oriens nomen eius*, „iată bărbatul, Răsărit (progenitură) este numele lui” (versiunea grecească are aici: ... *Ἀνατολή ὄνομα* ...); omul îi apare lui Iezechiel la poarta ce privește spre Răsărit pentru că el este cel ce arată drumul spre lumină.

Într-o altă interpretare (cap. 2), poarta poate simboliza predicatorul, pentru că orice om care ne deschide prin cuvântul său calea spre împărăția cerească este o poartă. Sunt douăsprezece astfel de porți, descrise în Apocalipsa lui Ioan (21:21) sau la finele viziunii lui Iezechiel (48: 30-34).

În al treilea rând, poarta este cunoașterea Scripturii. Treptele porții (cap. 3) sunt binefacerile virtuților (*merita uirtutum*). Oamenii urcă, așa cum urcă pe treptele unei

scări, prin cunoașterea Celui ce este mijlocitor între Dumnezeu și oameni sau prin cunoașterea cuvântului divin sau prin credința pe care o primim din acesta; nimeni nu se poate desăvârși dintr-odată; despre aceste trepte se vorbește în Ps. 47:4: *Deus in gradibus eius dignoscetur ...*, „Dumnezeu Se dezvăluie în treptele ei...” (Grigorie cel Mare se folosește aici de o versiune latinească diferită de Vulgata: *Deus in domibus eius cognoscetur...*, care concordă cu Septuaginta: „Dumnezeu în palatele ei Se face cunoscut”); *vide* și Iov. 31:37: *per singulos gradus meos pronuntiabo illum*, „la fiecare treaptă a mea îl voi vesti” (versiunea Vulgata diferă aici de cea a Septuagintei).

Omul a măsurat (cap. 7) pragul porții: *limen*, în Vulgata, față de *αἶλαμ* în traducerea grecească (*vide supra* nota la v. 40:6); textul Vulgatei diferă însă în continuarea versetului, pentru că aduce o precizare surprinzătoare prin aparenta ei inutilitate (cu aspect de glosă): *et mensus est limen portae calamo uno in latitudinem, id est limen unum calamo uno latitudinem*. Grigorie cel Mare atrage atenția asupra acestei adăugiri, înțelegând din ea că se sugerează prezența unui al doilea prag în viziunea lui Iezechiel, și anume pragul de jos (*inferius limen aliud*). O poartă se definește pornind de la pragul ei; dacă poarta este Domnul, atunci pragul îl reprezintă Părinții din vechime, într-a căror descendență s-a întrupat Hristos.

Pericopa 4:9-12 este explicată de Grigorie cel Mare în Omilia 2:4; v. 9 (cap. 1) se încheie cu precizarea plasării în interior a pridvorului porții (în traducerea latinească: *vestibulum autem portae erat intrinsecus*). Acest pridvor interior simbolizează spațiile întinse ale vieții veșnice care, în planul strâmt al vieții lumești, sunt prezente în mintea omului, ca o speranță. Cei opt coți ai pridvorului (cap. 2) sunt purtătorii semnificației numărului opt. Timpul creației este cuprins în șapte zile, dar ziua eternă care le urmează acestora este a opta.

Omul din vedenia lui Iezechiel (cap. 9) „a măsurat lățimea pragului de la poartă” (*mensus este latitudinem liminis portae*, față de varianta grecească: *διεμέτρησεν τὸ πλάτος τῆς θύρας τοῦ πυλῶνος*). Poarta, așa cum arătase Grigorie cel Mare în Omilia 2:3 (cap. 2), poate fi un simbol al lui Hristos; dimensiunile indicate în acest verset (lățimea, *latitudinem*, de zece coți, și lungimea, *longitudinem*, de treisprezece coți) sunt interpretate neclar în omilia de față: Grigorie cel Mare echivalează lățimea cu înălțimea (*hoc autem loco longitudo portae altitudo dicitur*), folosind argumentul că nu se poate vorbi de lățime în sens transversal (*nam longitudo portae dici in transversum non potest*) de vreme ce este indicată dimensiunea de zece coți. În plan simbolic, lățimea pragului porții (*latitudo liminis portae*) este legea Vechiului Testament, iar lungimea (*longitudo portae*) este harul Noului Testament.

Pericopa 40:12-16 este cercetată de Grigorie cel Mare în Omilia 2:5 (care continuă comentariul omiliei precedente, construite pe secvența vv. 9-12). Încăperile, camerele nupțiale (cap. 1) aveau șase coți de o parte și de cealaltă (traducerea latinească folosită aici, în acord cu Vulgata, este ușor diferită de Septuaginta: *thalami sex cubitorum erant hinc et inde*). Cei șase coți ai camerelor nupțiale (traducerea latinească diferă de cea a Septuagintei numai în numărul plural al acestui termen: *thalami autem sex cubitorum erant hinc et inde*) amintesc de faptul că omul a fost creat în ziua a șasea și că, tot în acea zi, Domnul și-a încheiat lucrarea.

Origen explică pericopa 15:1-4 în finalul omiliei a cincea, pornind de la paradoxul viței-de-vie care este, datorită fructului său, mai presus de toate celelalte, și al cărei lemn este mai demn de cinstire decât celelalte lemne (*lignum uitis... in frusti est honorabilius lignis omnibus*); cu toate acestea, este mai nefolositor decât toate celelalte în restul întrebunțurilor (*sic ad cetera opera inutilius omnibus lignis est*). Din lemnul viței nu se poate face nici măcar un vas, oricât de umil. De aceea cuvântul lui Dumnezeu spune că, așa cum i se cuvine mai multă cinstire decât tuturor, vița va fi socotită mai prejos de toate (*sic ab omnis inferior iudicetur*). Pasajul de față este interpretat de Origen în strânsă legătură cu In. 15:1 sq.: Hristos este *uitis*, Tatăl este *agricola*; mlădițele care poartă rod sunt lăsate pentru ca strugurii să crească mari; cele sterpe sunt tăiate și aruncate în foc.

Omilia a treia a lui Origen aduce (cap. 4) întrebarea firească a concomitenței, pe un pământ păcătos, a celor trei oameni virtuoși pe care îi include Iezechiel în viziunea sa: Noe, Daniel și Iov (14:14). Desfășurarea biblică îi plasează în epoci complet diferite: Noe este omul din vremea potopului, Daniel a trăit printre captivii din Babilon, iar Iov și-a dus viața pe timpul patriarhilor și al lui Moise. Explicația pe care o găsește Origen ține de terminologie: așa cum un om face să se nască un alt om, tot așa Israel face să se nască Israel: Israel, pe vremea când era Iacob, a făcut să se nască poporul Israel; așa se face că în Scriptură se găsește sub numele de Israel fie un singur om, fie un popor întreg. Mai mult decât atât, nu numai Israel a făcut să se nască Israel, ci și Ruben l-a născut pe Ruben (*i.e.* tribul care i-a purtat numele), Simeon l-a născut pe Simeon, Levi l-a născut pe Levi, toți cei din tribul lui Iuda au fost numiți Iuda, iar Scriptura folosește mereu apelativul Iuda pentru tribul care a descins din el. Revenind la cele trei nume din v. 14, este firească, în această perspectivă, interpretarea că Noe i-a dat naștere lui Noe; cu observația că, pe de altă parte, Sem a fost al lui Noe, dar Cham nu a fost al lui Noe (*vide* Fac. 5:10, 9:21.25), pentru că el nu semăna cu tatăl său. Din aceeași perspectivă, nu toți fiii lui Avraam au fost ai lui Avraam, chiar dacă erau din aceeași sămânță, pentru că nu toți semănau cu Avraam, fiind păcătoși. Tot așa, cel ce seamănă la fapte cu Daniel este Daniel, iar cel ce imită răbdarea lui Iov devine Iov.

Un alt personaj apare în omilia a douăsprezecea, dedicată pericopei 17:12-24: Nabucodonosor. Origen reia (în cap. 2) istoria reală la care se referă parabola (Nabucodonosor a ajuns la Ierusalim, de unde i-a luat în robie pe Sedecias, regele Iudeei, pe principii din jurul lui și o parte a poporului, ducându-i pe toți în Babilon), repovestind-o apoi în sens figurat. Dacă cei ce conduc Biserica păcătuiesc, atunci îi dau lui „Nabucodonosor” – simbolic, termen ce poate fi notat între ghilimele, pentru că nu mai este personajul istoric – prilejul de a intra în cetatea sfântă și de a lua robii. Cei înfrânți sunt duși în Babilon, dar nu în locul aflat undeva pe pământ, ci în Babilonul sufletului (lat. *non in locum amplum alicuius terrae, sed in Babylonem animae, id est confusionem*), adică într-un loc al confuziei.

### 3. INTERPRETĂRI ETIMOLOGICE

Prima omilie a lui Grigorie cel Mare (1:1) este închinată în mare parte etimologiei termenului *prophetia* (Iez. 2:5, *προφήτης*). Fără a fi etimologia acceptabilă filologic (pentru că interpretează primul element al compunerii ca „în față”, nu „în locul”), această interpretare proprie este încărcată de semnificații. Profetia este văzută ca prevestire a celor viitoare: *prophetia futura praedicat*; sensul nuanțat în acest comentariu patristic (cap. 25) este de aducere în centrul atenției a ceva ascuns (*quia prodit occulta*), cu observația că darul profetic se manifestă diferit de la o personalitate la alta, privind numai către prezent, fără viitor (ca la Ioan Botezătorul, *vide* Ioan 1:29), sau se referă la viitor fără să atingă prezentul (ca în Fac. 27:1-29, când Isaac și-a dat binecuvântarea, prevestind viitorul, fără să știe pe cine are în față sa).

Pericopa care se încheie aici (3:15-21) a fost explicată de Grigorie cel Mare în Omilia 1:11. Iezechiel, pus de Dumnezeu să vegheze asupra casei lui Israel, devine un *speculator* (echivalentul grecescului *σκοπός*), cu nuanța de sens a plasării într-un loc înalt: „căci nu este supraveghetor cine stă într-un loc jos” (*non enim speculator qui in imo est*). Această interpretare aduce un transfer al „înălțimii” fizice la care trebuie să se plaseze un supraveghetor în plan moral, de vreme ce acela care predică se cuvine să se ridice pe sine dedicându-se binelui și depășindu-i prin faptele sale de virtute pe cei ce i-au fost încredințați.

Grigorie cel Mare își construiește Omilia 2:6 pe segmentul 40:17-19. V. 17 (cap. 2) înregistrează un termen particular în traducerea latinească: *gazophylacia*, căruia îi corespunde în textul grecesc *παστοφόρια*. Grigorie cel Mare cercetează etimologia termenului: este compus din verbul grecesc *φυλάττειν*, „a păzi” (*servare*), și cuvântul împrumutat din limba persă *gazā*, care desemnează „bogățiile” (Pomponius Mela, 1:64, *apud* Chantraine, *s.v.*, apropie termenul grecesc *γάζα* de persanul *ganj*; latina a preluat termenul din limba greacă). „Cameretezaurului” simbolizează inimile celor învățați, care sunt pline de bogățiile înțelepciunii și ale științei. Într-o altă interpretare, cel care trăiește după cuviință și predică plin de înțelepciune poate fi considerat *gazophylacium* al unui edificiu spiritual, căci de pe buzele lui se revarsă bogățiile cerești. Încăperile care adăpostesc tezaurul (cap. 3) au totuși o pardoseală simplă (lat. *panimentum stratum lapide in atrium per circuitum*). Pardoseala este semnul publicului umil care ascultă cuvintele înțelepților. Inimile lor sunt prinse între ele, ca dalele de piatră, în spațiul cuprinzător al iubirii, sugerat de pridvor. Sunt numiți „pietre” datorită credinței lor trainice, iar dispunerea lor alăturată este semnul coeziunii în umilință. Porțile acestei Biserici (cap. 4) sunt făcute din pietre sculptate, pentru că oamenii al căror glas îl ascultăm pentru a intra în viața veșnică dau prin ei înșiși un exemplu al faptelor poruncite de Dumnezeu, de parcă ei le-ar avea în sine dăltuite în piatră. Pe de altă parte, arătând că ei trăiesc ceea ce spun, se dezvăluie ca niște porți, care lasă liberă calea, și ca niște porți sculptate, care pun în fapt ceea ce le spun altora. Aceste încăperi ce adăpostesc tezaurul (cap. 5) sunt în număr de

treizeci (*triginta gazophylacia in circuitu pavementi*). Numărul „zece” este un simbol al perfecțiunii, pentru că Legea s-a exprimat în zece precepte. Viața activă și cea contemplativă se află alături în poruncile Decalogului, care impun iubirea față de Dumnezeu și față de cel de alături; pentru ca faptele să fie bine săvârșite în viața activă, iar sufletul să se înalțe prin viața contemplativă, învățatul are nevoie de credința în Treime: de aceea camerele tezaurului sunt treizeci la număr. Precizarea (cap. 6) pe care o face profetul, că pardoseala se află de jur-împrejur (*pavimentum per circuitum*), la care adaugă plasarea camerelor de tezaur împrejurul pardoselii (*in circuitu pavementi*) este interpretată de Grigorie cel Mare ca simbol al reciprocității dintre camere și pardoseală, astfel încât camerele sunt așezate în intervalul pardoselii, iar pardoseala e așternută în intervalul camerelor. Simbolistica este evidentă (*sine magno mysterio est*): cuvintele celor învățați se transformă, fiecare, într-o lecție de viață și o pavăză pentru cei ce le ascultă, tot așa cum, pe de altă parte, cei care simt că au un public bun, care trăiește după cuviință, progresând de la o predică la alta, se simt pe un teren stabil: învățații se simt la adăpost atunci când privesc viața bine trăită a celor pe care îi îndrumă. V. 18 (cap. 8) este diferit în traducerea latinească față de Septuaginta: *et pavementum in fronte portarum secundum longitudinem portarum erat inferius*, „și pardoseala, în dreptul porților, era de lungimea porților, mai jos”. Interpretarea lui Grigorie cel Mare pornește de la raportarea lungimii porților la spațiul pe care erau construite porțile: din această perspectivă, pardoseala avea lungimea porților și se afla ceva mai jos decât ele. Lungimea pardoselii nu era diferită de cea a porților. Simbolistica pe care o extrage din aceste câteva elemente este următoarea: viața oamenilor de rând și a învățaților se aseamănă prin aceea că și unii și alții tind către Împărăția cerească, având aceeași răbdare; viețile lor sunt însă diferite, pentru că nu au aceleași preocupări. Lungimea pardoselii este deopotrivă cu lungimea porților pentru că speranța și credința sunt aceleași; pavimentul este însă mai jos, pentru ca oamenii de rând să recunoască meritele predicatorilor, mai înalte decât ale lor. V. 19 (cap. 16) are un final diferit în traducerea latinească: *... centum cubitos ad orientem et ad aquilonem*, „... o sută de coți spre răsărit și spre miazănoapte”; la această deosebire adaugă detaliul identificării reperelor: prima poartă din acest verset (în greacă τῆς πύλης τῆς ἑξωτέρας) este *portae inferioris*, „poarta de jos”, în vreme ce a doua (în greacă: τῆς πύλης τῆς βλεπούσης ἑξω) este înlocuită cu *...atrii interioris*, „... al pridvorului dinăuntru”. Dacă semnificația de aici a porții este locul prin care se deschide accesul la cunoașterea lui Dumnezeu, atunci poarta de jos (inferioară) este credința, iar pridvorul dinăuntru este contemplația. Dinaintea porții inferioare se deschide un spațiu larg, ca simbol al faptului că, sub ochii celui de alături, credința lucrează prin iubire. Pridvorul interior are și el o fațadă (*habet quoque atrium interius frontem*), pentru că viața contemplativă se dezvoltă prin anumite semne. Numărul „o sută” este un simbol al desăvârșirii, fiind decada înmulțită cu ea însăși. Perfecțiunea numărului „o sută” sugerează un întreg, la a cărui împlinire este promisă viața veșnică, *vide* Mt. 19:29. Orientarea porții (cap. 20) către răsărit și către miazănoapte este interpretată prin echivalările etnice: răsăritul este spațiul locuit de poporul lui Israel, și, deopotrivă, simbolizat prin soarele dreptății care a răsărit din

poporul acesta; dimpotrivă, nordul simbolizează neamurile, care au rămas vreme îndelungată în frigul necredinței lor. Într-o altă interpretare (cap. 24), cele două puncte cardinale îi indică pe cei dreپți și pe păcătoși: cei dreپți s-au născut în lumina credinței (răsăritul este semnul lor), iar păcătoșii și-au lăsat inimile cuprinse de gheață, scufundându-se în noaptea păcatului (sunt simbolizați de miazănoapte). Bunăvoința lui Dumnezeu îi iartă însă pe cei ce se căiesc și îi ridică la gloria perfecțiunii: de aceea, distanța de o sută de coți se întinde (în varianta latinească pe care o comentează Grigorie cel Mare) atât înspre răsărit, cât și înspre miazănoapte.

#### 4. REALIA

Termenul grecesc *ἤλεκτρον*, echivalat aici prin „aur cu argint” este ambivalent, numind fie un aliaj de aur și argint (*vide* Pliniu, *Naturalis historia*, 33:81), fie chihlimbarul. Opțiunea pentru o traducere sau alta în pasajul de față nu se poate sprijini pe termenul ebraic pe care îl echivalează, în condițiile în care acesta are un sens incert, fiind atestat numai în cartea de față, mereu potențial ambivalent. Lexiconul septuagintic al lui Lust (*sub uoce*) favorizează identificarea ca „aliaj de aur cu argint”, susținută abundant de interpretările patristice, *vide* Omilia 1:2 (cap. 14) a lui Grigorie cel Mare, care evidențiază prin acest termen natura duală, umană și divină, a Fiului lui Dumnezeu (*Christus Iesus Mediator Dei et hominum*), prefigurat de viziunea de la râul Chobar. Biblia 1688 (la care se adaugă numeroase alte atestări în traduceri românești, e.g. MS. 4389, MS. 45) preferă aici termenul „chihlimbar”, cu mult mai comod decât sintagma alternativă și având evidente valențe estetice; este vizibil accentul pus pe dimensiunea cromatică, identică în cele două posibile echivalări; în aceeași linie remarcăm varianta Biblii 1921: „culoarea arămii de aur”, care se distanțează de echivalarea prin „chihlimbar”, dar pierde cromatica albului argintiu, pusă în valoare de comentariile patristice. Între transpunerile românești, se distinge Vulgata de la Blaj, unde pasajul este afectat de o citire eronată a sintagmei latinești, *species electri*, pe care traducătorul o citește *species electi*, înțelegând-o ca „frumseța celui ales”.

#### 5. MĂRTURII TEXTUALE

Față de observațiile înregistrate pînă acum, adăugăm puține trimiteri, ca exemplificare suplimentară a deosebirilor dintre textul biblic pe care îl folosim noi și cel comenat de Origen sau Grigorie cel Mare.

La Origen, 14:7 prezintă ușoare diferențe în traducerea latinească (atestată de textul omiliei așa cum a ajuns la noi) față de Septuaginta, între care cea mai interesantă este dublarea termenului *homo*, „om” (reproducând, de fapt, semitismul care înseamnă „fiecare om”): *propter quod homo homo de domo Istrabel (sic) et de prosehytis qui adueniunt in Istrabel, quicumque abalienatus fuerit*, „pentru că omul-om din casa lui Israel...”. Comentariul lui Origen arată că se poate întâmpla ca omul-om, care a fost creat ca om-om sau a devenit om-om prin felul în care a progresat el însuși, să se îndepărteze de Domnul, tot așa cum se poate îndepărta și un om drept (*iustus, vide*

Iez. 3:20). Dacă un astfel de om își pune gândurile în inima sa și pedepsa pentru păcate și-o pune dinaintea ochilor și vine la profet ca să-l întrebe despre Domnul, atunci chiar Domnul îi va răspunde, îndreptându-și fața asupra lui.

Secvența 17:1 este identificată diferit, după cum observă Origen, în Septuaginta și în alte traduceri: față de lat. *narra narrationem* din Septuaginta, alte traduceri atestă: *propone problema, profer problema, significa aenigma* (Vulgata are aici: *propone aenigma et narra parabolam*). Diversitatea terminologică este susținută de conținutul capitolului: este deopotrivă o problemă ce trebuie dezlegată, o enigmă și o parabolă. Vulturul cel mare (cap. 2) este descris ca având gheare multe (lat. *plena unguibus*) sau, după alți traducători, așa cum observă Origen, „cu multe pene” (*plena plumis*). Nu doar prin descrierea sa este impresionant, ci și prin acțiunea pentru care se pregătește: el are de gând să intre în Liban. Vârfurile de cedru pe care le-a rupt de acolo le-a dus în țara Canaanului, în cetatea pe care Septuaginta (din nou Origen observă deosebirile de traducere) o indică prin lat. *muratam*, „cu ziduri”, iar la alți traducători apare ca: *negotiatorum*, „a negustorilor”, sau *negotiatricem*, „neguțătoare”, sau *translatorum*, „de comercianți”. Vița care a răsărit este slabă și mărunță. Când apare un al doilea vultur, vița se îndreaptă spre el, rupându-și alianța dintâi, cu copacul spre care se înclinase la început. Interpretarea tradițională, la care face referire aici Origen, este echivalarea primului vultur cu Nabucodonosor, *rex Babylonis*, care a intrat în Liban (*id est Hierusalem*) și a luat din ramurile din vârf (*id est regem Hierusalem et principes eius*) și le-a dus în țara Canaanului (*scilicet in Babylonem*). Explicația pe care o dă Origen ține de natura dublă a sensurilor pe care le capătă unele cuvinte: uneori sunt încărcate cu valoare pozitivă, alteori, cu valoare negativă; așa este de pildă leul, care apare uneori ca un element bun (ca în Fac. 49:9), alteori ca un element rău (ca în Ps. 9:9). De aceea și vulturul poate fi socotit o dată pozitiv, o dată negativ. Mai mult, observă Origen, cel drept nu este un vultur, ci „ca un vultur” (lat. *non est iustus aquila, sed quasi aquila*).

Prima omilie din cea de-a doua serie pe care Grigorie cel Mare a dedicat-o cărții profetului Iezechiel (Omilia 2:1) explică pericopa 40:1-3. Profetia care urmează să fie rostită (cap. 1) are un conținut misterios, dar cadrul ei este riguros din punct de vedere cronologic. Planul acestei cetăți (cap. 3) nu poate fi înțeles în litera lui (*iuxta litteram*): dimensiunile indicate de Iezechiel nu își corespund unele altora, poarta sau pilaștrii fiind supradimensionați față de construcția întreagă. Înțelesul este însă de ordin spiritual, chiar și atunci când sunt indicate elemente inteligibile la nivel strict istoric. În interpretarea lui Grigorie cel Mare, indiciul clar al dimensiunilor simbolice este faptul că „mâna Domnului” nu l-a dus pe Iezechiel „acolo”, într-un loc anume, ci într-o arătare, în viziunile Domnului (*adduxit me illuc in uisionibus Domini*). Profetul este dus pe un munte înalt (cap. 4), care simbolizează pentru Grigorie cel Mare mediatorul dintre Dumnezeu și oameni, Hristos omul. V. 2 (cap. 5) aduce însă un argument în sprijinul lecturii simbolice a viziunii lui Iezechiel: textul nu precizează că ar fi fost vorba de o zidire de cetate, ci aproximează: „ca o zidire de cetate” (*quasi aedificium civitatis*); în felul acesta, profetul face ca atenția celor ce-l ascultă să se concentreze asupra unui edificiu spiritual, *vide* Ps. 121:3. V. 2 are în traducerea

latinească un element suplimentar (*ad Austrum uergentem*, „întoarsă spre miazăzi”), pe care Grigorie cel Mare îl interpretează simbolic: în mod tradițional, vântul de miazăzi (*Auster*) este asociat cu Sfântul Duh; dimpotrivă, vântul de miazănoapte (*Aquilon*) îl indică adesea pe diavol; cel dintâi este un vânt cald, cel de-al doilea este rece. Bărbatul din viziunea lui Iezechiel (cap. 8) are același simbol ca și muntele pe care a fost dus profetul: Hristos. El pare să fie de bronz (cap. 9) pentru că acesta este un metal dur și de o sonoritate puternică. Natura lui omenească a căpătat duritate, *vide* Rom. 6:9, iar glasul lui a fost puternic ca răsunetul bronzului. Omul acesta avea în mână (cap. 10) o sfoară de in (*et funiculus lineus in manu eius*); Grigorie cel Mare discută diferența de lecțiune față de Septuaginta: „sfoară de zidar” (*funiculus caementariorum*, gr. *σπαρτίον οἰκοδόμων*). Varianta Septuagintei permite echivalarea zidarilor, a celor ce construiesc casele, cu învățații cei sfinți (*sancti doctores*), care, în planul realității spirituale, așază sufletele alese, ca pietre vii în edificiul celest; toate învățăturile Părinților, ale profeților, ale apostolilor, ale urmașilor apostolilor, nu înseamnă altceva decât o construcție ce se înalță în fiecare zi. Zidarii folosesc sfoara pentru ca zidul pe care îl construiesc să fie egal și vertical; dacă o piatră este adâncită, ei o scot în afară, iar dacă este ieșită, ei o împing înăuntru. Grigorie cel Mare preferă însă varianta *funiculus lineus*, pe care o consideră identică celei ebraice. Sfoara de in este mai fină decât sfoara făcută din orice alt material, de aceea simbolizează o predică subtilă, spirituală. Legea nu putea fi văzută ca o sfoară de in, pentru că un popor aspru nu putea fi domolit cu o predică subtilă: Legea pedepsea actele, nu și gândurile păcătoase; *vide* Mt. 5:27-28. Prăjina de măsurat (cap. 11), prin termenul folosit pentru a o desemna (lat. *calamus mensurae*, gr. *κάλαμος μέτρου*), amintește de instrumentul cu care se scrie, fiind în felul acesta un simbol al celor ce scriu. Bărbatul din viziunea lui Iezechiel, pe care Grigorie cel Mare îl interpretează ca Hristos, ține în mână *calamus*, pentru că vrea ca învățații să păstreze în scris cuvintele sale.

Omilia a noua, dedicată de Origen pericopei 16:45-52, se concentrează asupra relevanței unei opoziții gramaticale, între singular și plural. El atrage mai întâi atenția (cap. 1) că începutul profeției (originea Ierusalimului din ținutul Canaanului, din tată amoreu și mamă hitită) și pericopa de față au un înțeles diferit, nu sunt variațiuni ale unei unice teme. Aici nu mai este menționată rădăcina canaanită, iar adresarea se face la plural. Multitudinea este locul în care se produc schismele, ereziile, disensiunile – multitudinea apare acolo unde sunt păcatele (lat. *ubi peccata sunt, ibi est multitudo, ibi schismata, ibi haereses, ibi dissensiones*); dimpotrivă, virtutea este locul unității (lat. *ubi autem uirtus, ibi singularitas, ibi unio*). Originea tuturor relelor este, în formularea explicită pe care o oferă aici Origen, multitudinea, în vreme ce originea binelui este retragerea departe de mulțime, într-o viață solitară. Atunci când cetatea Ierusalimului era la începutul vieții sale de păcate, nu avea încă o soră mai mare, Samaria, și nici o soră mai mică, Sodoma (lat. *soror uestra senior Samaria ... et soror tua iunior ... Sodoma*; Vulgata nu face diferențierea de număr, înregistrând aici, spre deosebire de Septuaginta, *soror tua maior... soror autem tua minor...*); pe măsură ce a înaintat în greșelile ei (*cum uero processit in scelere*), s-a găsit între cele două surori ale ei.

Omilia 2:7 a lui Grigorie cel Mare explică pericopa 40:20-26. Primul capitol are, ca în cele mai multe dintre omiliile lui, un caracter general: de data aceasta, atenția lui se îndreaptă asupra termenilor care nu își păstrează sensul neschimbat de la un pasaj la altul și, cu atât mai mult, nu au aceeași simbolistică. Primul exemplu pe care îl dă este *sol*, „soare”, luat uneori în sens pozitiv, alteori, în sens negativ; soarele este uneori un simbol pentru Domnul, alteori pentru cei ce l-au persecutat.

Numărul „cincizeci” (cap. 4) este simbolul odihnei, tot așa cum anul jubiliar i-a fost dat poporului vechi pentru a se odihni. Numărul reprezintă în acest verset o lungime, pentru că la anul de odihnă nu se poate ajunge decât cu așteptare răbdătoare. Imaginea cortului (*vide* Ieș. 26,1) este marcată de prezența numărului „cincizeci”: sunt zece scoarțe prinse laolaltă, având fiecare cincizeci de cheutori și cincizeci de inele de aur în partea de sus. Celor cincizeci de coți lungime le sunt puși alături (cap. 5) douăzeci și cinci de coți lățime: lățimea este un simbol al iubirii pentru cel de alături, iar faptele împlinite pentru el sunt dominate de cele cinci simțuri, multiplicat prin ele însele. V. 22 (cap. 6) prezintă în traducerea latinească o mică deosebire față de Septuaginta: nu menționează finicul (gr. *οἱ φοίνικες*), cu sculpturile porții (*sculpturae*). Elementele înseriate aici (ferestrele, pridvorul – *sic*, formă de singular – și sculpturile) amintesc de poarta care dădea spre răsărit: ferestrele contemplației, pridvorul umilinței și sculpturile faptelor bune. V. 23 (cap. 10) este în traducerea latinească mai concentrat (și, implicit, mai obscur) decât în Septuaginta: *et porta atrii interioris contra portam aquilonis, et orientalem*, „și poarta pridvorului interior, în fața porții de miazănoapte și de răsărit” (în Septuaginta relaționarea se face detaliat: *καὶ πύλη τῆ αὐλῆ τῆ εσωτέρῃ βλέπουσα ἐπὶ πύλην τοῦ βορρᾶ ὄν τρόπον τῆ πύλης τῆς βλέπουσῃς κατα: ἀνατολάς*).

Finicul (cap. 14) apare diferit în v. 26 în traducerea latinească și în Septuaginta: *caelatae palmae*, „pomi de finic sculptați”, față de gr. *φοίνικες*. Grigorie cel Mare atrage atenția că mai înainte fusese vorba de zugrăveli, iar acum este o sculptură. Dăltuite, pietrele par să prindă relief, să iasă în afară. Finicul pictat sugera prezența miracolelor, în vreme ce sculptura simbolizează faptele bune care se oferă privirii. Finicul (cap. 15) este așezat de o parte și de cealaltă (*una hinc et altera inde*): cel din dreapta este semnul omului care nu se lasă cuprins de trufie de pe urma succesului; cel din stânga este semnul omului care nu se lasă descurajat de greutăți.

Grigorie cel Mare explică pericopa 40:27-38 în Omilia 2:8. Versetul care lipsește în totalitate din textul grecesc (v. 30) are, în traducerea latinească, următorul conținut: *longitudine nīginti quinque cubitorum et latitudine quinque cubitorum, et uestibulum eius ad atrium exterius*, „în lungime de douăzeci și cinci de coți și în lățime de cinci coți, și pridvorul îi [era] lângă curtea exterioară”; Vulgata oferă un text care diferă doar prin segmentarea versetelor: *et uestibulum per gyrum longitudine.... quinque cubitorum*; spre deosebire de Vulgata, textul citat de Grigorie cel Mare include și începutul versetului următor din Septuaginta

Partea finală a v. 38 (cap. 15) lipsește în Septuaginta (putînd fi o glosă): *ibi lauabant holocaustum*, „acolo spălau arderea-de-tot”. Legămintele pe care le fac oamenii, temându-se de Dumnezeu, nu se transformă pe dată în ardere-de-tot,

pentru că rămân impurități în gândurile lor, datorate slăbiciunii omenești. Atunci când cuvintele învățaților îi fac să înțeleagă învățăturile Părinților, atunci când își înțeleg greșelile și se căiesc, atunci ei spală arderea-de-tot, la intrarea pe poartă (*holocaustum in ostio portarum lauant*). Diferența (cap. 16) dintre sacrificiu (*sacrificium*) și ardere-de-tot (*holocaustum*) este aceea că, în vreme ce orice ardere-de-tot este un sacrificiu, nu orice sacrificiu este o ardere-de-tot. Când un om îi închină Domnului o parte din bunurile sale, el face un sacrificiu; când însă îi închină tot ceea ce are, tot ce trăiește, tot ce știe (*omne quod habet, one quod uiuit, omne quod sapit*), aceea este o ardere-de-tot.

Pericopa 40:39-43 este cercetată de Grigorie cel Mare în Omilia 2:9. Textul latinesc pe care îl folosește (identic cu cel al Vulgatei) este de o obscuritate explicabilă prin transpunerea imperfectă a unui original ebraic extrem de concis; pornind de la o asemenea bază, interpretarea lui Grigorie cel Mare este, inevitabil, complicată. Vv. 38-41: *Et in uestibulo portae duae mensae hinc et duae mensae inde, ut immoletur super eas holocaustum, et pro peccato, et pro delicto. Et ad latus exterius, quod ascendit ad ostium portae quae pergit ad aquilonem, duae mensae; et ad latus alterum ante uestibulum portae, duae mensae. Quatuor mensae hinc et quatuor mensae inde per latera portae. Octo mensae erant, super quas immolabant* („Și în pridvorul porții [erau] două mese aici și două mese acolo, ca să se jertfească pe ele arderea-de-tot, și pentru păcat, și pentru încălcare [din neștiință]. Și pe latura din afară, care urcă la intrarea porții ce dă spre miazănoapte, [erau] două mese; și pe latura cealaltă, dinaintea pridvorului porții, [erau] două mese. Patru mese aici și patru mese acolo, pe laturile porții. Opt mese erau, pe care se jertfea”). Poarta interioară (cap. 2) este pentru noi Noul Testament, iar poarta exterioară este Vechiul Testament. Cele două mese aflate de o parte și de cealaltă simbolizează constanța credinței și a vieții (*fides et uita*) și faptul că, în iubirea față de cel de alături, se cuvine să ne păstrăm răbdarea și bunătatea (*patientia et benignitas*). Cele patru mese din pridvorul dinăuntru (cap. 3) erau menite jertfelor pentru arderile-de-tot (și, deopotrivă, pentru sacrificii, care sunt cuprinse generic în „arderile-de-tot”, *vide* finalul Omiliei 2:8); păcatul și încălcarea [din neștiință] se deosebesc prin faptul că păcatul este o faptă rea (*peccatum est mala facere*), în vreme ce *delictum* este o abatere de la fapte bune (*bona derelinquere*); păcatul stă în faptă, încălcarea este în gând (*peccatum in opere est, delictum in cogitatione*). V. 42 (cap. 5) aduce imaginea pietrelor tăiate din care erau construite mesele de jertfă (*...mensae... de lapidibus quadris extractae*). Aceste pietre tăiate sunt un simbol al celor sfinți, a căror viață arată un curaj statornic, în ceasurile de bucurie și în cele de încercare. O piatră tăiată, cubică, este stabilă, oricum ar fi întoarsă. Dimensiunile meselor din v. 42 sunt înregistrate diferit în traducerea latinească și în Septuaginta: în vreme ce în varianta grecească mesele sunt dreptghiulare (lățimea de un cot și jumătate și lungimea de doi coți și jumătate), textul pe care îl interpretează Grigorie cel Mare (cap. 9-11), în acord cu Vulgata, indică mese pătrate: *Longitudine unius cubiti et dimidii. Et latitudine cubiti unius et dimidii. Et altitudine cubiti unius*. Comentariul (cap. 9) lui Grigorie cel Mare amintește de Ieronim, *In Hiezechielem*, 12:40 (PL 25:391 B; *vide* nota editorului Ch. Morel, *ad locum*): mesele au formă pătrată, iar lungimea și lățimea puse alături

formează un total de trei coți, care are în înălțime un cot; interpretarea se bazează pe această îmbinare de numere, sugerând menținerea în misterul Treimii a măsurii de un cot, a maiestății divine unice. Grigorie cel Mare nu crede în soliditatea acestei interpretări, pentru că în Treimea care le-a creat pe toate și le conține pe toate nu există „jumătate” și nici unitate făcută din două jumătăți. El preferă să revină la o simbolică expusă deja în Omiliile 2:2 (cap. 15); 3 (cap. 11); 8 (cap. 11): lungimea raportată la durata speranței, iar lățimea, la amploarea iubirii. Lungimea de un cot și jumătate sugerează că Părinții și învățații au încercat să pătrundă în intimitatea speranței prin viața lor virtuoaasă, care este desăvârșită după măsura omenească, dar imperfectă prin raportare la misterele divine. De aceea au atins mărimea de un cot în sine, dar nu și în Dumnezeu. Mesele au lățimea (cap. 10) de un cot și jumătate pentru că inimile celor sfinți cuprind o iubire desăvârșită în perspectivă omenească. Pe aproapele lor îl iubesc în întregime, în măsură de un cot, pentru că îl pot vedea. Pe Dumnezeu îl iubesc din tot sufletul, dar nedesăvârșit, pentru că nu îl pot vedea: de aceea este doar o jumătate de măsură, o jumătate de cot. Înălțimea meselor (cap. 11) este de un cot. Înălțimea celor sfinți reprezintă credința lor în ceea ce nu le este vizibil. Înălțimea meselor este de un singur cot pentru că una singură este credința, și la Părinții Vechiului Testament, și la cei ai Noului Testament. V. 42 (cap. 12) se încheie cu secvența (ușor diferită în latină față de Septuaginta): *super quas ponunt uasa in quibus immolatur holocaustum et uictima*, „pe care pun vasele în care este jertfită arderea-de-tot și victima”. Interpretarea lui Grigorie cel Mare se sprijină pe echivalarea *uasa*, „vase”, chiar dacă înțelesul (susținut și de gr. τὰ σκεύη) se referă mai degrabă la „unelte”, „ustensile de bucătărie”. Vasele sacre sunt un simbol al inimilor credincioșilor; *vide* și Fapte 9:15. Bordura de o palmă (cap. 13) îi prilejuiește lui Grigorie cel Mare un elogiu al mâinii omenești; măsura de o palmă este cuprinsă între degetul mare și cel mic, la maxima lor deschidere, iar simbolul este cel al punerii alături, în conlucrare, a unui element important și a unuia mărunț. Bordura însăși este numită *labia*, „buză”, iar imaginea se transferă într-un cadru fabulos, în care buzele învățaților capătă o palmă, degete, pentru a capta cu totul atenția celor ce îi ascultă și a-i îndemna să făptuiască deopotrivă acte însemnate, dar și lipsite de importanță, care nu trebuie trecute cu vederea. Bordurile acestea (cap. 15) sunt răsfrânte în interior (*interius sunt reflexa*). Marginile mesei sunt îndoite spre interior atunci când învățații, în tăcerea meditației, îndreaptă asupra sinelui ceea ce le-au spus altora, cercetând dacă predica lor a fost bine spusă. Cercetarea aceasta se cuvine să privească ansamblul prediciei, nu doar părți ale ei: de aceea marginile sunt răsfrânte „de jur-împrejur” (lat. *per circuitum*).

Ultima (2:10) dintre omiliile pe care Grigorie cel Mare le-a scris pentru a explica profețiile lui Iezechiel este construită pe pericopa 40:44-47. Textul latinesc este obscur, așa cum fusese și segmentul folosit în Omilia 2:9. Editorul Ch. Morel remarcă (nota 1, *ad locum*) în comentariul lui Grigorie cel Mare tendința vădită de a multiplica porțile. V. 44: *Et extra portam interiorem gazophylacia cantorum in atrio interiori, quod erat in latere portae respicientis ad aquilonem, et facies eorum contra uiam australem unam, ex latere portae prientalis quae respiciebat ad uiam aquilonis.* („Și dincolo de poarta

interioară, [erau] camerele de tezaur ale canturilor, în pridvorul interior, care era în latura porții ce privea spre miazănoapte, și ele erau cu fața spre calea de miazăzi, una singură, din latura porții de răsărit care privea spre calea de miazănoapte”). Sadduk (cap. 15), în varianta latinească *Sadoch*, este interpretat etimologic: *Latine dicitur iustus*, „latinește înseamnă cel drept”. Levi, celălalt nume propriu care apare în acest verset, este tradus în latină prin *assumptus*, „cel pus deoparte”, „asumat”. Slujitorii Domnului (cap. 16) sunt cei care citesc, care predică, își dăruiesc bunurile materiale și spirituale. Dimensiunile exemplare ale curții (cap. 17-18) se lasă interpretate ca semn al perfecțiunii, atât în planul așteptării răbdătoare (cei o sută de coți ai lungimii), cât și prin amploarea iubirii (cei o sută de coți ai lățimii). Numărul „o sută” era în sine un simbol al perfecțiunii, ca multiplicare prin sine a decadelor poruncilor Legii. Curtea aceasta (*atrium*), parte a edificiului spiritual, este ansamblul popoarelor de credincioși (*amplitudo fidelium populorum*). Virtuțile unui popor credincios se măsoară într-un spațiu pătrat (*in quadrum*), pentru că fiecare credincios care se dedică exercițiului vieții active are deopotrivă dimensiunea vieții contemplative: el crede, iubește și speră (*credit, amat et sperat*). Spațiul pătrat al curții (cap. 18) este un simbol al virtuților cardinale: credincioșii se arată a fi prudenți (*prudentes per intelligentiam*), puternici (*fortes in aduersitatibus*), drepți (*iusti in operatione*), chibzuți (*temperantes a uoluptatibus*). Jertfelnicul (cap. 19) se află în fața edificiului (*et altare ante faciem templi*); templul este, pentru Grigorie cel Mare, poporul credincios (*fidelis populus*); în felul acesta, altarul este sufletul celor care duc o viață cuviincioasă (*et quid est altare Dei, nisi mens bene uiuentium?*).

## 6. AUTOREFERENȚIALITATE

Grigorie cel Mare își începe Omilia 2:2 (Iez. 40:4-5) cu o mărturisire de umilință în fața misterelor textului sacru, care i se dezvăluie în prezența fraților săi; cap. 1 este o mărturie prețioasă pentru o lectură biblică făcută în comun, cu precădere în context liturgic (*vide E. Gandolfo, Omelie su Ezechiele, apud Morel (ed.), ad locum*). Lectura în intimitate și lectura publică își au fiecare rostul său, una fiind menită perfecționării sinelui, cealaltă, îndrumării mulțimii. Ochii și urechile (cap. 2) sunt nu numai organe ale simțurilor fizice, ci și – pentru cei ce ating cunoașterea spirituală – instrumente prin care pot percepe realitățile invizibile, auzind o laudă a lui Dumnezeu rostită fără glas (*laudem Dei sine sono audiunt*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Porunca pe care o primește Iezechiel de a-și rânduie inima (cap. 4) prezintă o ușoară deosebire între cele două versiuni: lat. *pone cor tuum in omnia quae ego ostendam tibi*, „pune-ți (rânduiește-ți) inima în toate cele pe care ți le voi arăta”, față de textul grecesc: *τάξον εἰ τὴν καρδίαν σου πάντα, ὅσα ἐγώ; δεικνύω σοι*. Zidul care i se arată lui Iezechiel (cap. 5) este interpretat de Grigorie cel Mare cu simbolistica tradițională: Hristos întrupat, văzut ca un zid puternic de protecție; *vide Is. 26:1*. Zidul construit pentru a apăra un edificiu este așezat în afara lui, nu înăuntru – tocmai de aceea este surprinzătoare precizarea din textul biblic, care nu pare să ofere vreo informație; semnificativă este însă adăugirea: *in circuitu domus indique*, „împrejurul casei, peste tot”, imagine a protecției pe care Fiul le-o dă

Comentariile patristice la cartea lui Iezechiel sunt o lectură prețioasă în sine, dar și alături de textul biblic; sunt o lectură filologică în sine, dar și ca tradiție indirectă a textului biblic; citite mereu împreună cu textul biblic, au devenit parte a lui, inseparabilă: în absența lor, cartea lui Iezechiel ar rămâne amputată, și-ar pierde nuanțele bine statornicite în perspectiva creștină.

## Bibliografie

### A. Izvoare

- BIBL. 1688 = *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură a celei vechi și a celei noao lége* (...), București, 1688.
- MS. 4389 = Biblioteca Academiei Române, *Manuscrisul românesc nr. 4389* [c. 1665-1672]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată după slavonă și latină de un anonim muntean (probabil Daniil Andrean Panoneanu), în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.
- MS. 45 = Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, fondul Blaj, *Manuscrisul românesc nr. 45* [c. 1683-1686]. Conține traducerea integrală a *Vechiului Testament*, efectuată de Nicolae Milescu și revizuită de un anonim moldovean (probabil Dosoftei) în a doua jumătate a secolului al XVII-lea.

### B. Literatură secundară

- Costa 2007: Ioana Costa, *De ligno vitis*, în: *Dionysiaka. Actele Seminarului Bacchic 2007*, Florica Bechet (coord.), Glaux. Publicația Institutului de Studii Clasice, București, Editura Universității din București, 2007, p. 22 – 28.
- Costa 2011: Ioana Costa, *Opțiuni filologice: Iez. 1.4*, în *Receptarea Sfintei Scripturi: între filologie, hermeneutică și traductologie. Lucrările Simpozionului Național „Explorări în tradiția biblică românească și europeană”*. Iași 28-29 octombrie 2010, Eugen Munteanu (coord.), Ioan-Florin

oamenilor și îngerilor deopotrivă: el este *firmitas angelorum*, „tăria îngerilor”, și *redemptio hominum*, „răscumpărarea oamenilor”, dându-le celor dintii puterea de a nu cădea (*fortitudo ne cadant*) și celorlalți sprijinul ca să se ridice după cădere (*adiutorium ut surgamus post casum*). Prăjina de măsurat din mâna bărbatului (cap. 7) semnifică, așa cum arătase Grigorie cel Mare în omilia precedentă, scrierile sfinte: cu ele își măsoară oamenii toate faptele vieții, aflând dacă au mers mai departe, apropiindu-se de ținta lor, sau au rămas în urmă. Măsura aceasta se află în mâinile omului din viziunea lui Iezechiel, fie ca semn al faptului că textul sacru este în puterea Celui ce mijlocește între Dumnezeu și oameni, fie pentru că el a împlinit ceea ce stătea scris. Prăjina avea lungimea de șase coți și o palmă (*calamus mensurae sex cubitorum et palma*); Septuaginta oferă aici o variantă: *τὸ μέτρον πηχῶν ἕξ ἐν πήχει καὶ παλαιστῆς*, cu referire la o măsură diferită, cotul mare sau cotul sacru, mai lung cu patru degete decât cotul obișnuit). Grigorie cel Mare își concentrează comentariul asupra celui de-al șaptelea cot, incomplet, al lungimii, care are o simbolică diferită față de cei șase coți întregi: scrierile sfinte dau învățături pentru două tipuri distincte de viață, cea activă și cea contemplativă. Cei șase coți întregi simbolizează viața activă, tot așa cum Dumnezeu și-a încheiat lucrarea în ziua a șasea (*vide* Fac. 2:1). Palma care se adaugă măsurii celor șase coți aparține zilei a șaptea, fără a fi însă întreagă, este doar o parte dintr-un cot: oamenii își duc până la capăt viața activă, dar ating doar în parte viața contemplativă.

- Florescu, Ana-Maria Gînsac, Maria Moruz, Sabina Savu-Rotenstein, Mădălina Ungureanu (ed.), Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011, p. 146-155.
- Borret 1989: Marcel Borret (ed.), Origène, *Homélies sur Ézéchiel*, Paris, Cerf, 1989.
- Morel 1986: Charles Morel (ed.), Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel*, vol. I-II, Paris, Cerf, 1986-1990.
- Zimmerli 1979: Walter Zimmerli (ed.), *Ezechiel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1969; *Ezekiel A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, trad. engl. Roland E. Clements, vol. I-II, Philadelphia, Fortress Press, 1979-1983.