

LIMBAJ ȘI MIJLOACE RETORICO-STILISTICE ÎN DISCURSUL SAPIENȚIAL

Studiu contrastiv

Doina BUTIURCĂ

Abstract

We start of in our study from the idea that defining and determining the “sapiential” concept is difficult when investigating modern culture due to the frequent typological / gnosiological confusion. We propose – in order to define the specific of the sapiential text, a contrastive approach – religious / mystical – with applications on the texts in *The Holy Bible*.

Keywords: sapiential text, inspiration, religion, mysticism, vocabulary

Termenul *sapiential* (engl. *sapientially* adj./adv.; cf. lat. *sapientia/ae* „înțelepciune”) este o formațiune savantă și desemnează *sticto senso*, calitatea unui text de a promova un model de existență, un ideal uman situate sub semnul înțelepciunii. În contextul culturii contemporane, literatura sapientială desemnează totalitatea textelor/operelor laice sau mistico-religioase cunoscute sub denumirea de „cărți de înțelepciune”. Acest tip de texte a existat în întreg Orientul Apropiat, cu mult înainte ca Israelul să fie cunoscut în istorie (de exemplu, a jucat un rol politic și social în Egiptul Antic, cea mai veche carte de înțelepciune - care, din păcate, nu s-a păstrat - fiind „Învățătura lui Imhotep”, datând de la mijlocul mileniului al III-lea î. Hr). Majoritatea civilizațiilor stravechi tindeau să creeze prin intermediul cărților de cult, al Poruncilor, Sfaturilor și al Indreptărilor un anumit tip de înțelepciune umană, de filozofie existențială, diferit de la o cultură la alta. Pentru vechii egipteni, înțelepciunea subsuma idealul de om tăcut, ascultător și conformist. În textele sapientiale ebraice (încadrate în contextul general oriental), „înțelepciunea” nu avea o conotație teoretică, ci una practică, cvasi-sinonimă cu ideea de dobândire a experienței de viață, a deschiderii spre un trai cumpătat. Există diverse genuri și forme, de la simple proverbe, eseuri și reflecții asupra înțelepciunii, a dreptății, până la fabule și dezbateri. Pornind de la ideea că definirea și delimitarea conceptului propus este problematică în câmpul de investigație al culturii contemporane, datorită frecvenței confuzii tipologic/gnoseologic – propunem - pentru a defini specificul textului sapiential, o *abordare contrastivă* - religioasă/ mistic – cu aplicație pe textele Sfintei Scripturi.

Spre deosebire de cărțile laice de înțelepciune, literatura sapientială a *Sfintei Scripturi* este situată sub semnul *inspirației divine*. Trăind în preajma anului 931 î.Cr., Solomon, cel mai înțelept dintre regii iudaici, a rostit peste trei mii de proverbe. Rugându-se Creatorului pentru

a primi acest har, a recunoscut că înțelepciunea nu este monopolul unui singur om, ci este darul făcut de Dumnezeu oamenilor: „Cuvintele înțelepților sînt ca niște bolduri; și, strînse la un loc, sînt ca niște cuie bătute, date de un singur stăpîn” (Ecles. 12:11). Înțelepciunea acestui corpus de literatură este raportată la divinitate. În *Iov* 28:28 citim: „Iată frica de Dumnezeu, aceasta este înțelepciunea”. Cărțile biblice considerate sapiențiale - *Proverbele*, *Cartea lui Iov*, *Eclesiastul*, *Cântarea Cântărilor*, *Sirah (Eclesiasticul)* și *Înțelepciunea lui Solomon*, aceasta din urma aparținând cărților necanonice sau apocrife - abordează teme privind condiția umană și raportul omului cu divinitatea (*Proverbele lui Solomon*, *Eclesiastul*), rolul suferinței (*Cartea lui Iov*) moartea, înțelepciunea personificată, adaptând rigorile revelației la arta poetică. Divinitatea este numită la modul general (Elohim), în multe cazuri, simbolic (Iahve). Două sunt direcțiile de evoluție a literaturii sapiențiale, unanim acceptate: **a. direcția clasică** însumează precepte ale tradiției, ale bătrânilor, formulate lapidar în sentințe. Realitatea este prezentată prin serii de antonimii de tipul: drept/nedrept, înțelepciune/nesăbuiță, unul dintre fundamentele clasice fiind echivalența plată-răsplată. *Pildele* și *Înțelepciunea lui Solomon* - din literatura apocrifă sunt edificatoare. *Cântarea Cântărilor* este inclusă și ea, conform unor clasificări, în această direcție. Fondul sapiențial din *Pilde* ține de stilul specific Orientului, însumând doar câteva elemente israelite (monoteismul, orientarea general-umană, nu aceea centrată pe anumite categorii sociale, gen formule gnomice pentru funcționarii de curte). Sentința / pilda se disting prin forma lapidară, categorizantă, reprezentând concluzia unei experiențe: „Cine sapă groapa altuia cade singur în ea și cel ce rostogolește o piatră se prăvălește tot peste el” (*Pild.26:27*). Sunt texte cu o structură antinomică, între cele două „realități” raportul fiind de progresie: „mai bine”, „decît”: „Mai bine să locuiești în pustiu decît cu o femeie certăreață și supărăcioasă” (*Pild. 21: 19*). Atât comparația – care înlocuiește explicația teoretică printr-o imagine laicizată - cât și „realitatea” comparată au formă de sentință. Pilde cu simbolism numerologic apar foarte rar și atunci, cifra, numărul ordonează semnificațiile. De regulă, ultima cifră are rolul de a valoriza, de a ilustra universalitățile trăirii întru Ființă: „Trei lucruri mi se par minunate, ba chiar patru, pe care nu le pot pricepe: Calea vulturului pe cer, urma șarpelui pe stîncă, mersul corăbiei în mijlocul mării și calea omului la o fecioară.” (*Pild. 30:18-19*). Temele *Pildelor* și retorica sunt variabile - de la registrul înțelepciunii bătrânești la ironie. Înțelepciunea este personalizată, asumându-și divinul în forme născute”, „create”, „întemeiate”, antropomorfizate uneori (înțelepciunea este „copilul” care se joacă în atelierul în care Dumnezeu a durat ființa). Regăsim astăzi, în formulările apoftegmatice ale poporului român, în proverbe, majoritatea preceptelor solomonice. În *Noul Testament*, *sophia* este însuși Iisus. Titlurile – blazon traduc orientarea sapiențială: „cuvinte ale Înțelepciunii”, „Înțelepciunea mundană” etc . **b. direcția critică** reia dintr-o perspectivă diferită preceptele tradiției. Discursul pune sub semnul întrebării tipologia corpusului clasic, arătând că viața se prezintă mult mai complex, fie că avem în vedere cartea lui *Iov*, fie *Eclesiastul*. Textele ilustrează drama, conflictul dintre starea ideală și

cea reală: prezumția că binele atrage binele, iar fapta rea este răsplătită cu rău este contrazisă de numeroase situații în care „dreptul e merit să sufere, în timp ce nelegiuitul, prin propria sa nelegiuire, se bucură de viață îmbelșugată și moarte liniștită”(v. Bartolomeu Valeriu Anania). Bunul, neprihănitul, dreptul Iov este supus unei suferințe fizice și morale inimaginabile, care nu întrece însă, drama existențială situată sub semnul lui „de ce”? Neavând sentimentul culpei, Iov nu înțelege de ce suferința lui se consumă sub semnul inconfundabil al absurdului, într-o lume guvernată de atotputernicia divină. „De ce” rămâne interogația retorică, suprema contradicție, al cărei răspuns conștiința imaculată nu îl poate deduce nici din logica sofisticată a înțelepților timpului, nici din tăcerea divină. Și totuși, Dumnezeu rupe tăcerea și se adresează lui Iov: „...zis-a Domul către Iov prin vifor și nor: Unde erai când Însuși întemeiam pământul?/ Hai, spune-mi, dacă știi!”(Iov 38: 1,2). Interogația retorică este menită să-I aducă aminte omului de propria condiție purtând însemnele fragilității și ale nimicniciei, în comparație cu atotputernicia divină. În pofida hotarului atât de sensibil dintre revotă și blasfemie, a suferințelor fără număr, Iov și-a acceptat condiția, fără a repudia Divinitatea. Este modul literaturii sapiențiale de a demonstra că devoțiunea ființei față de Creator poate ilustra o relație directă și dezinteresată, independentă de orice determinare. *Ecclesiastul* ilustrează aceeași direcție critică. De la un capăt la altul cartea este străbătută de gândurile unui om care constată că întreaga lui credință într-un Dumnezeu al dreptății și al armoniei e contrazisă de realitatea umană imediată. Este o realitate pe care el o supune unui examen critic și căreia nu-i descoperă decât o singură certitudine: „deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciune”. Ființă fragilă, omul este foarte departe de fericirea la care visează, și care, în fapt, îi rămâne inaccesibilă. Nu este o concepție nihilistă, ci una semnificativă, ilustrând faptul că înafara lui Dumnezeu valorile lumii sunt golite de substanță.

Literatura sapiențială este definită de *două categorii hermeneutice*: pe de o parte, complexitatea, pe de altă parte, profunzimea. Noțiunea de complexitate caracterizează nivelul sintagmatic, al orizontalității, extinderea de suprafață a textului și are în vedere alteritatea. Profunzimea se referă la verticalitate, la extinderea în adâncime, în paradigmatic și gravitează în jurul identității. Spre a descifra structura complexă a orizontalității și structura abisală a textului, lectorul este obligat să întreprindă incursiuni riguroase în lectura concentrică a fiecărui nivel semantic și implicit, a fiecărei sfere de semnificație. Organizate pe registre retorice și de limbaj diferite, textele sapiențiale se desfășoară într-un complex evantai de teme și motive. Prima sferă, mistica sacramentală, se raportează la matricea mistică, la zestrea de simboluri biblice, onomastica, paralelismul, citatul, în care deslușim reflexele de lumină ale divinului dar și umbrele ce marchează dimensiunea existențială. Există modele tutelare a căror reverberație persistă și astăzi în cultura laică a popoarelor lumii: *Psalmi*, *Pildele*, *Apocalipsa*, *Cântarea Cântărilor*, *Ecclesiastul*, *Proorocii*, *parabolele evanghelice*.

Aceasta sferă este secundată de nivelul lecturii sapiențiale (cvasi-sinonim sub aspect conceptual cu „scriere didactică”), pe care îl integrăm într-un *cronotop* al mulțimii, al comunității religioase, al cărui topos mistico-religios, moral și estetic este conceptul multidimensional de *Înțelepciune*. Există o înțelepciune a Creatorului și o înțelepciune a omului- ghid moral în orice situație. Mijloacele retorico-stilistice sunt adaptate plurivocității conceptului și nu de puține ori vin ca o replică dată legendei grecești a nașterii zeiței înțelepciunii, Pallas-Athena, din capul lui Zeus. În *Proverbele lui Solomon* sophia devine mediatoare între Dumnezeu și om, reflectând slava divină. Hierofania, imaginile simbolice sunt modalități prin care Dumnezeu se poate face cunoscut creaturii, fiecare ipostaziind o formă de manifestare a Înțelepciunii (suflul puterii, revărsarea slavei, strălucirea luminii veșnice, oglinda lucrării, chipul bunătății): „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (*Ioan* 1:18). Locul Înțelepciunii este în Cer: „Întru înălțimi m-am sălășluit, /iar tronul meu se află într-un stâlp de nor. /Singură am cutrierat, de jur-împrejur, roata cerului/ și am umblat prin străfundul genunii.” (*Înțelepc. lui I. Sirab.* 24:4-5) Trimiterea sa în lume, pentru a-i iniția pe oameni în dobândirea nemuririi seamănă cu trimiterea fiului pentru propovăduire: „Stăpînă am fost pe valurile mării și peste-ntreg pământul/ și peste fiecare popor și peste fiecare neam” (ibidem) Personificarea Înțelepciunii în *Pildele* solomonice este un exemplu de inegalabilă poezie: "Ea este mai pretioasa decat pietrele scumpe; nici un rau nu i se poate impotrivi si e binecunoscuta tuturor celor ce se apropie de ea; nimic din cele dorite de tine nu se aseamana cu ea. Viata lunga e in dreapta ei, iar in stanga bogatie si slava; din gura ei iese dreptatea; legea si mila pe limba le poarta. Caile ei sunt placute si toate cararile ei sunt caile pacii" (3, 15-17).. În *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*, înțelepciunea este identificată cu Cuvântul lui Dumnezeu, în anumite contexte, personificată - în altele (dascăl, pom), apriorică celorlalte forme de existență: „Înțelepciunea a fost zidită înainte de toate, /iar priceperea minții vine din adâncul vremii./ Izvorul înțelepciunii e cuvântul lui Dumnezeu întru cele înalte, / iar căile ei sunt pururi veșnice” (*Cartea Înțel. Lui Iisus, Fiul lui Sirah* 1:4-5). Printr-un paralelism sinonimic, „ priceperea minții”, inteligența este asociată cu Înțelepciunea. Pomul vieții, una dintre cele mai bogate și mai răspândite teme simbolice ale literaturii religioase se articulează în *Înțelepciunea lui Iisus Sirah* în jurul conceptului de Înțelepciune: „Ca un cedru m-am ridicat în Liban/ și ca un chiparos în munții Hermonului, /m-am înălțat ca un finic în En- Gaddi/ și ca o tufă de trandafiri în Ierihon,/ ca un măslin frumos în câmp,/ și ca un platan m-am înălțat/ Ca scortșoara și ca drobița am dat mireasmă/și ca un mir de preț am răspândit arimă.” (*Iisus Sirahul* 24:13, 14, 15). Creație și simbol al Divinității înseși, se află într-o veșnică evoluție, își caută loc pe pământ, se așează în Ierusalim, în Sion (muntele Templului), este acordată neamurilor. *Înțelepciunea - arbore* evocă întreg simbolismul orizontalității și al verticalității, pe axa cronotop social-Dumnezeu. Pomul mistic s-a înrădăcinat „în popor”. Crengile înălțate spre cer sunt simbol al raporturilor binare ce se stabilesc între ființa umană

și Logos, legătură a toate, împletitură cosmică, purtând în sine toate virtuțile divine. Aici se află diferențele de viziune în raport cu concepția mitico-magică a arborelui vieții, unde pomul înlesnește comunicarea între cele trei niveluri ale cosmosului: subteran - prin rădăcină, uman - prin trunchi, cosmic - prin ramuri. În *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*, arborele mistic se suprapune Înțelepciunii divine, este formă de sublimare, comunicarea având o valoare semnificantă: „Ca un terebint mi-am întins crengile,/ iar crengile mele sunt ramuri de slavă și de har./ Ca o vie am odrăslit haruri,/ iar florile mele sunt rod de slavă și bogăție”(24:16, 17). Prin comparații structurate pe imaginea arborelui, Înțelepciunea își dezvăluie obârșia divină, atotputernicia, universalitatea. Departe de a fi expresie a hedonismului epicureic, filosofia *Ecclesiastului* gravitează în jurul conceptului de Înțelepciune. Ființa umană este supusă unui determinism din care nu se poate elibera. Timpul își exercită acțiunea distructivă într-o mișcare ciclică, monotonă, care se dizolvă în uitare. În acest context, viața e o permanentă interogație; de aici deriva interioară, agitația sterilă. Omul se autodistruge, dreptatea lui Dumnezeu „e pe dos”. În această convulsie în care cei dreți sunt condamnați la suferință și resemnare, Înțelepciunea, singurul său bun – neînsoțită de bogăție - se dovedește zadarnică. Existența se consumă sub semnul absurdului. Neavând acces la frumusețea spiritului, omului nu-i rămâne decât să se reducă pe el însuși la un mod de existență vulgar. Spre deosebire de Iov, Ecclesiastul nu-i cere lui Dumnezeu explicații care să justifice absurditatea existențială. În credința lui, nu Creatorul poartă vina pentru neorânduiala din lume. Dumnezeu a înnobilit lumea, omului i-a dat o fire dreaptă. I-a dat bogății, dar toate limitate. Singura referire la transcendență este aceea că deși îi îndeamnă pe tineri să-și trăiască tinerețea, Ecclesiastul nu uită să-i avertizeze că faptele lor nu vor scăpa judecății divine. A doua idee care vine să contrabalanseze nihilismul funciar al textelor este că la trecerea sa în veșnicie, omul își va lăsa sufletul în mâinile Creatorului său. Cartea „amendează și potolește contrariul, adică radicalizarea unei viziuni optimiste asupra omului și adoptarea unei morale hedoniste care, și ea, e contagioasă de realitatea imediată”(cf. Bartolomeu Anania).

Elementul comun al sferei mistice și al celei sapiențiale este *morală religioasă*, în care raportul om – Dumnezeu ocupă un loc deosebit, iar valoarea axiologică este *Legea* – ca vector al moralității omului: „Fiul înțelept păzește legea”(Prov. 28:7). Planul etic se sincronizează cu dimensiunea estetică: plecând de la imaginea lucrurilor simple, a naturalului, Solomon transferă emoția estetică în formele parabolei și ale paralelismului, în comparații de un colorit viu, cu totul particular. Perfecta adaptare a ideii la expresia sentențioasă, concisă (virtutea înseamnă împărtășire din frumusețe, din rațional și lumină, din bucurie; păcatul este ipostază a urâtului) este o sursă a esteticii sapiențiale. Conceptul de *virtute* fundamentează ontologic existența (adevăr, bine, frumos, cinstirea lui Dumnezeu), prima dintre virtuți fiind înțelepciunea. Revelate prin persoana regelui înțelept, *Proverbele* cultivă toposul religios al "fricii de Dumnezeu", ca început al înțelepciunii omului. Departe de a fi o trăire irațională, sentimentul de *frică* trebuie perceput ca o stare complexă la care concură respectul,

devotamentul, ascultarea, supunerea, iubirea. Completată cu celelalte calități morale, smerenia, răbdarea, stăpânirea de sine, antropologia religioasă devine simbol al desăvârșirii umane. Un număr mare de proverbe din *Pildele lui Solomon* se referă la virtutea familiei, la viața conjugală, formând un adevărat cod moral-social: „Cine va afla o femeie vrednică?/ Fiindcă una ca aceasta e mai prețioasă decât nestematele”(Prov. 31:10). Pacea și binecuvântarea familiei, armonia între soți, conduita fiului față de tatăl său reprezintă valorile axiologice din care poezia își extrage seva. Imaginea sublimată a femeii, fermecătoare prin frumusețe și virtuți, femeia-icoană din poezia romantică europeană pare să fie tributară *Proverbelor lui Solomon*: "Femeia virtuoaasă este o cunună pentru barbatul ei, iar femeia fără cinste este un cariu în oasele lui" (Prov.12: 4).

Unele motive și teme ale textelor sapiențiale sunt sensibil diferite în raport cu nivelul mistic. *Psalmii*, de pildă, abordează teme privind natura umană, paralela dintre omul credincios și cel nelegiuit: „Fericit bărbatul carele n-a umblat în sfatul necredincioșilor/și cu păcătoșii-n cale nu a stat/și pe scaunul ucigașilor n-a șezut;/ ci în legea Domnului...”(Ps.1:1). Limbajul acestui tip de literatură nu este atât de transparent pe cât pare la o primă lectură, și nici nivelul figurilor retorice. Termenul „bărbat”din versetul dat are valoare generică, face deopotrivă referire la „femeie”, bărbatul și femeia fiind parte din una și aceeași natură umană (v. Sfântul Vasile cel Mare).Literatura sapiențială formulează un corpus de imagini, de modele comportamentale, concepte existențiale, logic determinate, orientate dinspre *Lege* înspre cronotopul ce ar trebui să încorporeze această Lege. Este un cronotop al comunității religioase, care, în spațiul și timpul relativ al „trecerii” a contopit indiciile infinitului, într-un ansamblu inteligibil și coerent. Regăsim inserții ale timpului etern revelate în spațiul determinat al istoriei, măsurat, sub manifestarea Legii: „Zis-a Domnul către Mine: - Fiul Meu ești Tu,/Eu *astăzi* te-am născut”(Ps. 2: 7). „Astăzi” înseamnă prezentul continuu. „Este vorba- nota Bartolomeu Anania- așadar, de nașterea Fiului din Tatăl în eternitate („mai înainte de toți vecii”), eternitatea în care nu poate exista nici trecut, nici viitor, de vreme ce tot ceea ce e veșnic e pururea în ființă.”

În sens mistic, realitatea persoanei nu se identifică cu sufletul, nici cu trupul, ci cu ceva mult mai complex și diferit de la o cultură la alta. Perspectiva însăși de interpretare a antropologiei creștine diferă de la o versiune a Bibliei la alta. În ebraica biblică se folosea termenul „*basar*” pentru a desemna trupul, al cărui sens era „fragilitatea” ființei umane, „inconsistența”, finitudinea”. Era utilizat apoi termenul „*ruah*”, ce desemna „respirația”, un fel de „principiu vital”, care în sens mistic este numit „duh”. De aici se naște echivocul cu folosirea termenului „suflet”. Există în al treilea rând, o realitate proprie lui Dumnezeu și omului, „*neshamab*”, adică ceea ce numim în sens larg „conștiință” sau capacitatea omului de a se cunoaște pe sine și de a se judeca: „Și Domnul Dumnezeu l-a zidit pe om din țărână luată din pământ, și a suflat asupra lui suflare de viață și s-a făcut omul într-un suflet

viu”(Facerea 2:7) Din această perspectivă, omul este considerat "taină", "minune" datorită faptului că între elementele care-l compun s-a stabilit un echilibru ontologic: „minunate sunt lucrurile Tale,/ și sufletul meu le cunoaște foarte./ Oasele mi le-ai făcut întru ascuns,/ ele ție nu-ți sunt ascunse, / și nici ființa mea în străfundurile pământului;”(Ps. 138. 14-15) In cultura greacă, modelul antropologic era diferit: elementele din care era constituit omul erau în tensiune și sfârșeau prin a se separa. Iată ce scria Aristotel: „Se povestește că prizonierii tirenienilor sunt adesea supuși torturii de a fi legați de vii de cadavre, cu fața peste fața acestora, cu membrele unite de ale acestora; în același fel, sufletul pare să fie lipit și înlanțuit de membrele sensibile ale trupului” (Aristotel, *Protrepticul*).

Sfânta Scriptură vorbește însă, despre două elemente constitutive ale naturii omenesti – trupul și sufletul - atât în descrierea creației (Fac, 1 si 2), cât și în alte contexte: "Nu vă temeți de cei ceucid trupul, iar sufletul nu pot să-lucidă; temeti-vă mai degrabă de acela care poate și sufletul și trupul să le piardă în gheenă" (Matei 10:28). Natura spirituală este numită uneori *suflet*, alteori *dub* sau *spirit*. Metafora eternității sufletului este, „viață”, „*dub*”(Mântuitorul spune în Ioan 10:15 că își pune viața (sufletul) pentru oile Sale, iar în Luca 23:46 că își dă duhul.) *Suflet*, *spirit*, *dub* sunt metafore biblice ale aceleiași realități spirituale manifestate în ființă, anume principiul eternității, dihotomic în raport cu „trupul” - principiul material. Constituția dihotomică a omului este actualizată și prin implicațiile morale ale termenilor *suflet*, *dub* sau *spirit* din textele pauline. Dependent de propria sa natură sau de mediu, omul nu se poate ridica la o viață spirituală superioară, rămânând om psihic.

Pornind de la teza *omului psihic*, literatura sapiențială formulează Legi, modele în măsură să asaneze moral, să înobileze comportamentul creștinului, prin intervenția lui Dumnezeu, uneori. Sunt modele care evocă omul ideal și lumea ideală din punct de vedere etic. O primă direcție în acest sens ar fi „învățăturile” privind modalitățile de *autopropulsare a ființei din irațional*, legate de motivul alterității (al Divinității, al raționalului, al aceluși „ Cu Totul Altul” din gândirea lui Rudolf Otto): „Mâniați-vă, dar nu păcătuiți;/deasupra paturilor voastre/ căitvă de cele ce-ați grăit în inimile voastre./Jertfiți jertfa dreptății și nădăjduiți în Domnul”(Ps. 4: 4). *Psalmii* realizează distincția între mânie – proprie naturii umane - și patimă, prelungire și amplificare a celei dintâi, devenită – în sens mistic, păcat. Caracteristica patimilor este iraționalitatea. Totul pe lume este rațional, spunea Sfântul Maxim Mărturisitorul, având temeiul într-o rațiune divină, numai patima este irațională. Patimile copleșesc voința până într-atât încât omul ajunge "stăpânit", "robit" de cel mai coborât nivel al naturii sale primitive. Sub imperiul patimii, centrul dinafara voinței noastre este mutat de la Dumnezeu la lume. De aici până la păcat, în sens biblic orice linie de demarcație devine de prisos. În vechea literatură patristică există opt tipuri de subjugare a voinței și tot atâtea conotații ale iraționalului: mândria, lacomia, desfrânarea, iubirea de arginți, mânia sau ura, întristarea, trândăvia, slava deșartă. Fie și numai în trecut, ne punem întrebarea câte dintre

aceste toposuri religioase au rămas nevalorificate în literatura laică – în pictură, în roman, în poezia tragică, în comedie, sau în discursul liric, în aceste două milenii de cultură?

Una din caracteristicile esențiale ale gândirii mitico-religioase este confruntarea esenței și a aparenței, credința în puterea cuvântului de a substitui lucrul numit și de a institui o realitate. Textul Sfintei Scripturi conferă însă, *Cuvântului* sensul de *Logos creator*. De aici derivă un întreg complex al Cuvântului creator, manifestat în forme de o mare diversitate, la nivelul cronotopului comunității religioase: „Cel ce-și păzește gura, sufletul și-l păzește;/ dar cel care-și pripește buzele, frică-și va aduce sieși”(Prov.lui Sol.13:2). Una dintre aceste forme este interdicția de a rosti Cuvintele cu vicleșug, considerate prielnice intruziunii păcatului (spiritelor malefic, în sens magic): „Pune, Doamne, strajă gurii mele/ și ușă de îngrădire împrejurul buzelor mele./Să nu abați inima mea spre cuvinte de vicleșug/ ca să mă dezvinovățesc cu dezvinovățiri în păcate”(Ps. 140: 3-4). Aici se află diferența dintre literatura biblică și textele mitico-simbolice, unde un tabu verbal presupune folosirea unui alt procedeu de nominație. În astfel de situații se recurge, de exemplu, la un eufemism- expresie sau nume de tip metaforic, având drept scop „îmbunarea” spiritului sau neutralizarea lui. Pot fi folosite deicticele, de regulă, pronume. De exemplu, duhurile feminine ale văzduhului și ale apelor la români se numesc *Elele*, *Dânsele*. De multe ori se caută un epitet encomiastic, merit să „înfrumusețeze”, să „înnobileze” și, în consecință, să placă instanței numenale. *Ielele* se mai numesc *Frumoasele*, *Bunele*, *Sfintele*, *Milostivele*. (cf.Ivan Evseev). Vestigii ale acestor conotații ale Cuvântului, chiar dacă apar într-un anumit fel mai estompate și mai „obiectivate” descoperim nu numai în viața satului tradițional românesc. Ele sunt omniprezente în orice revoluție socială care este, de regulă, urmată de „revoluții onomastice” afectând denumirile. În tradiție magică, „daimonismul numelui”, despre care vorbește Constantin Noica, e prezent, de fapt, în orice act de nominație. În toate aceste exemple vorbim despre forța de persuasiune a cuvântului magic, venită dinspre om, prin emanație. „Cuvântul” biblic, revelat ființei este purtător de virtuți creatoare. Lecția puterii cuvântului creator trebuie învățată de către omul credincios, pentru a se clădi moral: „Moartea și viața sunt în puterea limbii”. Cuvântul consubstanțial gândului și inimii - creator de faptă bună - iată idealul de înțelepciune – care poate răspunde și intereselor vremelnice ale creștinului, nu doar celor metafizice.

Iubirea aproapelui – aparținând cronotopului social- este imanentă înțelepciunii textului sapiențial: "Poruncă nouă dau vouă : sa vă iubiți unul pe altul. Precum v-am iubit Eu pe voi, așa să vă iubiți și voi unul pe altul. După aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, de veți avea dragoste între voi" (Ioan XIII, 34-35)/ „Fericit cel ce se gândește la sărac și la sărman; /în ziua cea de-apoi, Domnul îl va izbăvi.”(Ps.40:1)”. Regăsim această Lege în *Psalmi*, în *Pilde*, în *Corinteni*. Departe de a avea un caracter static, pasiv, iubirea creștină solicită întreaga efuziune a inimii, materialzată în fapta bună: "Prin aceasta am cunoscut iubirea, că

El și-a pus sufletul său pentru noi ; și sântem datori să ne punem sufletul pentru frați. Iar cine are bogăția lumii și se uită la fratele său, care este în nevoie, și își închide inima față de el, cum rămâne acela în dragostea lui Dumnezeu ? Copiii mei, să nu iubim cu cuvântul, nici cu limba, ci cu fapta și cu adevărul" (I Ioan III, 16-18). Iubirea, fapta bună, cuvântul creator, propensiunea spre rațional sunt legi prin care ființa își depășește natura umană. Sunt attribute ce corespund nevoilor spirituale constitutive ale eului, prin care umanitatea ar trebui să cunoască metamorfozele unei existențe spirituale stabile.

În pofida oricăror aparențe, un fapt religios fiind unul inspirat, divin este în mod necesar condiționat de tot ce concură la dimensiunea divină, de la spațiul epifaniei până la simboluri și limbaj. *Tema iubirii mistice* este o temă a comuniunii divino-umane și presupune epifanii ale divinului, reprezentări sau metafore antitetice diferite (Mirele/Mireasa) de sfera sapiențială a Sfintei Scripturi. Se bazează pe simbolul/ metafora mistică : Javhe este „ mirele ce iese din cămara Sa” (Psalmul 18.5). Însemnele „ puterii divine” ale Creatorului pot fi regăsite în nenumărate capitole din *Vechiul Testament* și sunt legate de simbolismul focului mistic: Tunetul este glasul lui Jave, iar fulgerul este focul lui. În *Ieșirea*, Domnul lui Israel își anunță prezența pentru a încredința legile sale lui Moise, tot prin reprezentări ignice: „Și a fost că-n ziua a treia, încă de dimineață, tunete s-au făcut pe muntele Sinai, și fulgere și un nor înnegurat și sunet puternic de trâmbiță; și tot poporul din tabără a fost cuprins de spaimă;...Iar muntele Sinai fumea tot, că pe el Se pogorâse Dumnezeu în foc”(19. 16.). Jave „ în soare Și-a pus locașul Său”(Psalmul 18.5.) De aceeași revelație a focului sunt legate și epifaniile lui Jahve din *Cântarea Cântărilor*. Iată un exemplu: „ - Cine-i acel ce din pustiu se-nalță/ ca o coloană fumegândă,/ amestec viu de smirnă și tămâie/ din arta făcătorilor de mir? (Cap. 3.6.); „ De aur lămurit îi este capul”(Cap. 5. 11.).În virtutea aceleași revelații a misterului iubirii divine, a simbiozei divino-umane, simbolismul este transferat și asupra Sulamitei:„i-s aripile aripi ca de foc,/ cărbuni aprinși sunt flăcările ei”(Cap.8.6.). Hierofaniile cerești ale lui Jahve au reprezentat de timpuriu în istoria evreilor, „nucleul” experiențelor religioase și au permis revelațiile ulterioare. Epifaniile jahviste din *Cântarea Cântărilor* grupate în jurul metaforei fundamentale a focului continuă, în fapt, tradiția Vechiului Testament. Iată doar câteva exemple, drept comparație:„rugul arzător din episodul lui Moise”, „coloana de foc și norii” (Eliade 1992: 103) care îi conduc pe evrei prin deșert. Alianța dintre Jahve și descendenții lui Noe își găsește fericită epifanie în imaginea curcubeului:„Pun curcubeul meu în nori ca să fie semn al legământului dintre mine și pământ”(Facerea 9. 13).Dacă „puterea”lui Dumnezeu nu cunoaște limite, nici „libertatea lui nu cunoaște limite ”...iar libertatea absolută a Domnului este revelația cea mai evidentă a transcendenței sale...”- socotea Mircea Eliade (Eliade 1992: 102).

Poemul *Cântarea Cântărilor* este axat pe legea deplinei comuniuni dintre Creator și creația Sa, al cărei singur mobil este iubirea. În acest cosmos, Mireasa (alegoric, Creația,

poporul ales al lui Jahve) nu poate fi străină de Creatorul divin. Nu este o replică multiplicată după voie, a unei imagini arhetipale, într-o operă seculară. Este însăși imaginea vie, revelația iubirii mistice față de Creator. Regatul lui Jahve este patria ei dintâi, în care nu există conștiința păcatului. Iată ce scria B. V. Anania: „... în *Cântarea Cântărilor* nu există nici cea mai mică înclinare spre infidelitate; e ca și cum perechea îndrăgostiților ar trăi starea paradisiacă, ideală, de dinainte de păcat; iubita, tocmai dimpotrivă, dorește să evite orice prilej de posibilă alunecare: „ Tu, cel iubit al sufletului meu,/o, spune-mi tu/în ce pășuni îmi ești cu turma/ și unde-i faci odihna de amiază?/De ce-aș fi eu cătându - te-n neștire/pe lângă mieii prietenilor tăi?(Cap.1.6.) La rândul său, Iubitul își adoră Mireasa în desăvârșita ei puritate. Frumoasă ești, iubito, pe de-a- ntregul / și-n tine întinare nu se află (Cap. 4.7).” (B.V. Anania 2001: 868). Spre deosebire de operele literare ale romanticilor, unde iubita trăiește sentimentul unui exil într-un spațiu consacrat, Sulamita aparține prin iubirea candidă, Mirelui ei, fără a reitera destinul celor exilați. În virtutea acestei comuniuni mistice - alegorie perfectă a legăturii dintre Hristos și Biserica sa - Dumnezeu nu putea fi proiectat într-o transcendență inaccesibilă și în anonimatul unui portret impersonal, așa cum se întâmplă în cosmologia modernă, derivată, secundară. Creatorul există ca manifestare, în tot și în toate, este „ energie”(Rudolf Otto). Nu era necesar să fie „numit”cu apelative care ar fi dăunat spiritului Bibliei înseși – carte ce mustește de metafore, de simboluri și de imagini alegorice, create în nenumărate cazuri analogic pe o ordine a naturalului: Păstorul, Turma Sa, Mielul, Via etc. O bună parte dintre acestea le regăsim în poezia *Cântării Cântărilor*. Ne vom referi la simbolismul religios al Păstorului și al Turmei Sale. *A păstori* în Evangheliile înseamnă a călăuzi masa discipolilor pe calea adevărului și a mântuirii. Nuanța esențială este că și în cazul în care nu este personalizat prin apelativele biblice consacrate, Păstorul este ipostază a Creatorului, este Ordinea divină, Cauza. Dumnezeu este păstorul lui Israel: „Domnul mă paște și nimic nu-mi va lipsi (...) El m-a călăuzit pe cărările dreptății”(Psalmul 22.1-3); „Ca un păstor Își va paște turma/ și cu brațul Său Își va aduna Micii,/iar pe cele îngreunate le va liniști.”(Isaia 40.11.); „ Cel ce l-a risipit pe Israel, Acela îl va și aduna/ și-l va păzi precum păstorul turma.”(Ieremia 31.10). Prin simbolismul creștin al păstorului (în opoziție cu „ paznicii de noapte”), *Cântarea Cântărilor* este departe de orice echivoc, poemul inspirat, în care Puterea divină se prelungește alegoric în planul atât de grandios al registrului trăirii mistice („ El turma lui și-o paște printre crini” – a devenit un leitmotiv în acest sens), al extazului comuniunii divino-umane. Aceasta, în ciuda faptului că iudaismul a dezvoltat simbolistica păstorului și în alte direcții: „ - Iubitul meu / s-a pogorât întru grădina lui,/ acolo - ntre răzoare de miresme /să-și pască turma și s-adune crinii (În tradiția biblică, crinul- sinonim al albului- este bivalent: simbol al purității cerești, al fecioriei, și simbol al alegerii).Păstorul simbolizează veghea, este treaz și vede:„ el stă acolo, iată-l,/ în spatele despărțiturii noastre.”(Cap. 2.9.)

Cântarea Cântărilor este un poem axat pe o „topografie” divină, racordată la un tipar cosmologic concentric. Este un spațiu sferic, inteligibil prin elanul mistic, operă a Creatorului divin. Imperativul creației fiind perfecțiunea, spațiul divin poartă însemnele perfecțiunii prin metafora cercului, a sferei - figura perfectă, „și cea mai deplin asemănătoare sieși” (Platon). Este un evident Centru al lumii, organizat până în cele mai mici detalii pe două simboluri - grădina și muntele: grădina iubitului este „între răzoare de miresme”, El, stă pe margini de rotund”, „în mijlocul grădinii”; este „ pui de cerb” și aparține, munților rotunzi” : „ Tu, care șezi în mijlocul grădinii/ când glasul tău prietenii-l ascultă,/ tu, fă-mă să-l aud și eu” (Cap. 8. 13). Nu numai prin tiparul concentric spațiul poartă însemnele divinului, ci și prin „geografia” mistică a elementelor (pășunile, izvoarele, râurile de argint). Ne vom opri mai întâi la simbolismul grădinii - „cea mai frumoasă preamărire a grădinii” din câte s-au scris - nota Chevalier . Același autor observa că Raiul pământesc din *Facerea* „era o grădină pe care Adam o cultiva” (Chevalier; Gheerbrant II 1995: 107). Predominanța regnului vegetal în *Cântarea Cântărilor* nu este străină de imagologia Grădinii Raiului din *Facerea*. O depășește însă, prin sentimentul beatitudinii mistice, realizat sinestezic, la nivelul primei semnificații, a Grădinii – Centru arhetipal: „...și florile se-arată pe pământ/ și-i vremea de plivit/ și-auzi cum turtureaua gângurește/ jos, în livada noastră;/ smochinul odrăslește muguri vii,/ dau florile în floare și-n mireasmă” (Cap. 2. 12-13); „ Odraslele și-s ca un rai de rodii/ cu rod de muguri, nard și chiparos,/ cu narduri și șofran,/ cu trestie-n balsam, cu scorțișoară,/ cu-aromele lemnoase din Liban, /cu smirnă și aloe,/ cu tot ce-i mai subțire-ntre miresme”. Viața și bogăția, plenitudinea sunt singurele ei legi. Succesiunea anotimpurilor se realizează în forme ordonate. Timpul comuniunii aparține alegoric, unei ere ciclice, până în cele mai intime detalii și tocmai prin aceasta, eterne: „ Că, iată, iarna a trecut/ și ploile s-au dus, au încetat”; „ Nainte de-a se face dimineață”. Grădina din *Cântarea Cântărilor* este, într-o altă ordine de idei - alegoria sinelui- în ipostaza Sufletului - Grădină, mai ales că își asociază mistică izvorului, : „ Grădină zăvorâtă-mi este/ ea, sora mea, mireasa mea,/ grădină zăvorâtă, izvor pecetluit”. (Cap. 4. 12). Întregul poem este din acest punct de vedere expresia figurată a unei evoluții psihice destul de complexe, până la desăvârșirea comuniunii mistice – eliberate de orice anxietate. Este relația lăuntrică și ritualică cu divinul. De simbolismul muntelui (o altă proiecție a Centrului, dar și o Axă a lumii) sunt legate nenumăratele scene de teofanie sau de viziuni produse pe munți, din religia iudaică. În *Cântarea Cântărilor* muntele se înscrie în simbolismul transcendenței. Este spațiul celor privilegiați, sălaș al Tatălui Divin: Moise a primit Tablele Legii pe vârful muntelui Sinai, Ilie aduce ploaia după ce se roagă pe vârful Carmelului; Dumnezeu i se arată pe muntele Horeb. În *Noul Testament*, schimbarea la față a lui Iisus a avut loc pe un munte înalt, Înălțarea s-a produs de pe muntele Măslinilor. În literatura laică, Dante plasează paradisul terestru pe vârful muntelui Purgatoriului. Mireasa din *Cântarea Cântărilor* este sfătuită să urmeze, în călătoria simbolică spre Mirele ei numai calea piscurilor înalte: „O, vino, vino din Liban, mireasă,/ o, vino din Liban! / Venind, vei

trece culmile Amanei, /Senirul și Hermonul peste piscuri/ de-acolo unde leii-și au culcușuri/ și munții sunt bârlog de leoparzi.”(Cap.4.8). Piscul devine simbol al securității iubitei, în acest context, iar cazul nu este singular în *Vechiul Testament* (în Psalmul 29 citim : „ dat-ai frumuseții mele putere”, literal: „întărit-ai muntele meu”). De natură spirituală, ascensiunea pare mai degrabă un zbor rectiliniu deasupra lumii, iar faptul a fost explicat de B. Anania: „ În ascensiunea sa spre Dumnezeu inima curată a părăsit ținuturile sălbatice ale patimilor(ale „leilor” și „leopardilor”),îndreptându-se irezistibil către Mirele Care o cheamă”(Anania 2001: 877) Ambientul are aceleași conotații mistice :„ Ni-i așternutul umbră și răcoare; /în casa noastră grinzile-s de cedru/ și podu-n căpriori de chiparos”. Oricât de mult s-ar insista pe caracterul de epitalam, de scriere profană a *Cântării Cântărilor*, geografia spațiului sacru ilustrează alegorismul iudaic și creștin al operei. Lanțul simbolic sacru Dumnezeu – munte – piscuri– grădină - Centrul lumii reiese în toată frumusețea din acest poem, fiind similar multor imagini pe care le regăsim în *Psalmi*. Iată câteva versete semnificative: „El vine, iată-l, peste munți sărind,/ el peste dealuri saltă./ Iubitul meu /un pui de cerb pe muntele Betel.”

Poezia religioasă a secolului XX este considerată adesea o formă de literatură sapiențială, prin faptul că este intrinsec determinată de o religie instituționalizată. Indiferent de forma acestei religii, înțelepciunea este ocurrentă atitudinii ființei de a crede în forțele supranaturale și de-a le adora, de a respecta ritualurile, simbolurile și manifestările exterioare.Comprehensiunea misterului este un alt mod de manifestare a înțelepciunii, și nu trebuie confundată gnoseologic, cu trăirea acestuia. O criză de poezie religioasă se află în consonanță cu o religie, nu neaparat cu o criză mistică, de comuniune divino-umană, trăită în profunzimea ei. Ceea ce conferă valoare literaturii sapiențiale este în al patrulea rând, constanta estetică. Ființa nu poate ajunge la o anumită elevație spirituală prin forme mimate de cultură(„Abyssus abyssum invocat” Ps. 41:9), datorită înclinației aprioric dobândite a spiritului nostru de a renaște sub imperiul autenticității.Textul care ocultează învățătura înaltă consonantă cu nivelului retorico-stilistic nu va putea ajunge la împlinirea umanului pe care orientarea sapiențială o revendică.

BIBLIOGRAFIA

ANANIA 2001: Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea și prefața Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

AVILA 1964: Sf. Tereza de Avila, *Pensees sur l'amour de Dieu*, Oeuvres completes, Bibliothèque européenne, Paris: Desclée de Brouwer

BERDIAEV 1993: M. BERDIAEV, *Adevăr și revelație*, trad. de Ilie Gyurcsik, Ed. De Vest, Timișoara

BLAGA 1994: Lucian BLAGA, *Curs de filosofia religiei*, Froude, Alba Iulia

ELLADE 1994: Mircea ELLADE, *Imagini și simboluri*. Eseu despre simbolismul magico-religios. Prefață de Georges Dumézil. Traducere de Alexandra Beldescu, București, Ed. Humanitas

EVSEEV 2007: Ivan EVSEEV, *Enciclopedia simbolurilor religioase și arhetipurilor culturale*, Timișoara, Editura Învierea