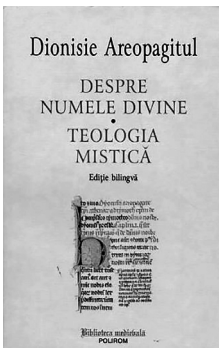


RECENZII

Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică* (ediție bilingvă), traducere din limba greacă, introducere, note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad, Editura Polirom, Iași, 2018, 359 p.



Ideal ar fi ca textele fondatoare să fie periodic (re)traduse. Acest fapt se întâmplă în toate culturile importante. Scrierile păstrate sub numele lui Dionisie Areopagitul (patru tratate și 10 epistole)¹ sunt astfel de texte, cu o importanță incalculabilă, atât pentru Răsărit, cât și pentru Apusul creștin. Din cele patru tratate areopagite, două au fost traduse, din nou, în limba română: *Despre numele divine* și *Despre teologia mistică* (Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică* [ediție bilingvă], traducere din limba greacă, introducere, note, glosar de termeni și bibliografie de Marilena Vlad, Editura Polirom, Iași, 2018).

Din capul locului, trebuie să recunosc faptul că îmi este dificil să surprind în câteva rânduri rezultatul unui efort care s-a întins, probabil, pe mai mulți ani. De aceea, voi încerca să spun câteva lucruri despre structura volumului și să amintesc unele chestiuni, puține, care mi-au atras atenția în timpul lecturii. În ceea ce privește alcătuirea acestei cărți, traducerea celor două tratate este deschisă de o *Introducere* (pp. 7-47) în care se prezintă câteva elemente despre autorul *Corpus*-ului *Dionysiacum* (de acum CD), despre Numele celui nenumit și Structura tratatului *Despre numele divine* (DN), menționate fiind temele întâlnite în cele 13 capitole

¹ Pe lângă scrierile care s-au păstrat sub numele lui Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia cerească*, *Despre ierarhia bisericească*, *Despre numele divine*, *Despre teologia mistică* și 10 *Epistole*), sunt menționate în aceste tratate și alte scrieri, care nu au mai ajuns până la noi sau nu au fost scrise niciodată: *Schițe teologice*, *Teologia simbolică*, *Despre suflet*, *Despre proprietățile și ordinele îngerești*, *Despre dreapta și dumnezeiasca judecată* (amintite în *Despre numele divine*), *Despre inteligibile și sensibile* (în *Despre ierarhia bisericească*), *Despre imnele divine* (în *Despre ierarhia cerească*).

ale acestei scrieri. De asemenea, este prezentată structura micuțului tratat *Despre teologia mistică* (TM) și, în finalul introducerii, este precizată miza acestei traduceri. Informațiile din *Introducere* oferă cititorului o propedeutică cu privire la autorul acestui *Corpus* și la temele întâlnite în aceste scrieri. Față de edițiile anterioare ale CD (1936, 1996), versiunea publicată la Polirom reprezintă, fără nici o îndoială, un pas important în cercetarea autohtonă a scrierilor dionisiene, lucru reflectat mai ales de aparatul critic realizat în marginea textelor traduse.

Este știut faptul că prima menționare a CD apare într-un text cu titlul *Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habitata*², unde se face referire la o întrunire ce a avut loc în anul 532 între adepții hotărârilor luate la Calcedon (451) și un grup de „severieni” sau „monofiziți”. Aceștia din urmă aduc în sprijinul învățaturii lor scrierile unui anumit Dionisie Areopagitul, necunoscut până atunci, și, evident, nerecunoscut, de reprezentantul calcedonienilor, Hipatie al Efesului. Mai mult decât atât, un apărător al învățaturii monofizite, patriarhul Teodosie I al Alexandriei, susținea că „fericitul întru pomenire Sever a fost nu mai puțin asiduu și atent decât ei (*calcedonieni, n.m. F.C.*) în lectura cărților Sfântului Dionisie”³.

Exegeții nu au căzut de acord încă asupra adevăratului autor al CD. După suspiciunile ridicate de L. Valla (1407-1457), în decursul timpului s-au formulat mai multe ipoteze cu privire la identitatea acestui autor. De dată mai recentă, a fost identificat cu filosofii neoplatonici Simplicius (490-560)⁴ și Damascius (458-538)⁵.

² *Acta conciliorum oecumenicorum*, edited by E. Schwartz, Strasbourg-Berlin, 1914-1974, 4-II, pp. 172-173.

³ Theodosius of Alexandria, *Oratio theologica* 6; *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 103, 52 [17, 75], *apud* J. Pelikan, „The Odyssey of Dionysian Spirituality”, introduction to *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Paulist Press, New York, 1987, pp. 11-24 (traducere în limba română de Daniel Jugrin, în „Studii Teologice”, anul 2009, nr. 1, pp. 295-297, aici p. 295, n. 17).

⁴ P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited. Monastic Life, Greek Paideia, and Origenism in the Sixth Century*, Brill, Leiden/ Boston; în „*Vigiliae Christianae Supplements*”, vol. 112, 2012, p. 26.

⁵ C.M. Mazzucchi, *Damascio autore del Corpus Dionysiacum*, în „*Aevum*”, vol. 80, 2006, pp. 299-334 (reluat în Dioniggi Areopagita, *Tutte le Opere*, Bompiani, Milano, 2009, pp. 709-772). Teză respinsă cu argumente solide de T. Lankila, *The Corpus Areopagiticum as a Crypto-Pagan Project*, în „*Journal for Late Antique Religion and Culture*”, vol. 5, 2011, pp. 14-40.

Însă, în stadiul actual al cercetărilor, ipoteza cea mai plauzibilă este aceea care susține că autorul CD ar fi principele georgian Petru Ivireanul (411-491/492)⁶, devenit monah în Palestina și episcop ne-calcedonian al Maiumei, lângă Gaza⁷. Această teză a fost afirmată prima dată de cercetătorul georgian S. Nucubidze în 1942⁸ și de E. Honigmann în 1952⁹, a fost relansată de M. van Esbroeck, 1993¹⁰ și 1997¹¹. Ipoteză reluată de A. Golitzin în 1994¹² și recent de ieromonahul B. Lourié¹³, care susține că autorul CD a făcut parte din anturajul fostei împărăteasă Evdochia (400-460), ceea ce înseamnă că realizarea acestui *Corpus* poate fi plasată undeva între anii 442-460, după ce împărăteasa Evdochia a fost acuzată pe nedrept de infidelitate și exilată în Palestina. O opinie similară pare a susține și H.I. Marrou atunci când afirmă că „în același mediu palestinian, hrănit din cultura greacă și din platonism, trebuie să-l căutăm pe misteriosul autor care a cutezat să-și asume prestigiosul nume al lui Dionisie Areopagitul”¹⁴. Proveniența acestor scrieri din mediul palestinian justifică într-un fel anume citarea lor de către monofiziți, ca un argument de autoritate împotriva calcedonienilor, motiv

⁶ Critica acestei identificări între autorul CD și Petru Ivireanul o găsim la I. Hausherr, *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien*, în „Orientalia Christiana Periodica”, vol. 19, 1953, pp. 247-260, și R. Roques, *Pierre l'Ibérien et le «Corpus» dionysien*, în „Revue d'histoire des religions”, vol. 145, 1954, pp. 69-98.

⁷ C.B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, Oxford Early Christian Studies, Oxford, 2006.

⁸ S. Nutsbidze, *Тайна Псевдо-Дионисия Ареопазита*, Publishing House of the Georgian Academy of Sciences, Tbilisi, 1942.

⁹ E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Palais des Académies, Bruxelles, 1952.

¹⁰ M. van Esbroeck, *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited*, în „Orientalia Christiana Periodica”, vol. 59, 1993, pp. 217-227.

¹¹ *Idem*, *La triple préface syriaque de Phocas*, în Y de Andia [éd.], „Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International”, Paris, 21-24 septembre 1994, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 167-186.

¹² A. Golitzin, *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Patriarchikon Idroma Paterikon Meleton, Thessalonika, 1994.

¹³ B. Lourié, *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann-Van Esbroeck's Thesis Revisited*, în „Scrinium”, vol. VI, 2010, pp. 143-212.

¹⁴ H.I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie (303-604)*, traducere de R. Mares, Editura Teora, București, 1999, p. 190.

pentru care Ioan de Scythopolis simte nevoia de a interpreta acest *Corpus* într-un sens calcedonian¹⁵. O problemă rămâne totuși: dacă lucrurile stau așa cum succesiv au argumentat Nutsbidze, Honigmann, van Esbroeck și, mai recent, Lourié, atunci cum se face că Ioan de Scythopolis, Sofronie al Ierusalimului și însuși Maxim Mărturisorul nu au sesizat orientarea necalcedoniană a învățăturilor cuprinse în aceste scrieri? Cei mai importanți apărători ai învățăturii de la Calcedon (451) puteau fi ei așa de ușor de păcălit de un text heterodox? Dacă nu sunt rezultatul unei „rătăcirii” a georgian-palestinianului Petru Ivireanul, atunci CD își mai așteaptă încă numele adevăratului autor.

De la început, Dionisie ne avertizează că DN nu se vrea altceva decât un simplu comentariu, o explicație la cartea lui Ierotei, *Elemente teologice*. Prilejul i-a fost oferit lui Dionisie de către Timotei, care nu a înțeles foarte bine această lucrare (DN III, 2). Ierotei era în optica lui Dionisie un om „inspirat de Dumnezeu” și „un dumnezeiesc alcătuitor de imnuri” (DN III, 2). În demersul său, Areopagitul afirmă în mai multe rânduri că tradiția este esențială, ea fiind ca „o a doua Scriptură, ce o însoțește pe cea dată de Dumnezeu” (DN III, 2). Așadar, Dionisie s-a apucat de scris, pentru a-i răspunde lui Timotei, „fără să îndrăznească să introducă nimic nou” (DN III, 3).

Nucleul dur al tratatului DN poate fi rezumat printr-o formulă paradoxală, potrivit căreia „cele ce este cauza tuturor și mai presus de toate i se potrivește și faptul de a fi fără nume, dar și toate numele celor ce sunt” (DN I, 7) sau „teologii o laudă atât ca fiind fără nume, cât și prin orice nume” (DN I, 6). M. Vlad surprinde foarte bine faptul că „numele nu mai au rolul unor descrieri, al unor predicate ale lui Dumnezeu, ci ele sunt laude adresate lui Dumnezeu. Prin aceste nume, nu natura lui Dumnezeu ni se încredințează nouă, ci invers: noi ne încredințăm prezenței lui

¹⁵ Pentru opera de „îndreptare” a învățăturii dionisiene, realizată de Ioan de Scythopolis, în scoliile sale la CD, vezi, *inter alia*, J. Pelikan, „The Odyssey of Dionysian Spirituality”, introduction to *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Paulist Press, New York, 1987, pp. 11-24 [traducere în limba română de Daniel Jugrin, în „Studii Teologice”, anul 2009, nr. 1, pp. 295-297]. Concluzia lui Pelikan: „în forma tălmăcită de comentatorul său ortodox ulterior [Ioan de Scythopolis, *n.m. F.C.*], Dionisie Areopagitul apare ca unul a cărui spiritualitate era exact la fel cu cea a Sinodului de la Calcedon și care, în realitate, a anticipat formulările cheie ale spiritualității calcedoniene cu patru secole înainte sau cam așa ceva” (*Ibidem*, p. 297).

Dumnezeu, prin invocarea lui, prin acest exercițiu în care fiecare lucru este văzut ca prezență a lui Dumnezeu. În acest sens, metoda specifică acestui tratat este rugăciunea” (Introducere, p. 20). La fel de bine este surprins și mesajul scurtului tratat *Despre teologia mistică*: „nu este un discurs propriu-zis despre Dumnezeu, ci mai degrabă o precaută pregătire a unui non-discurs sau a unui discurs care se suprimă” (Introducere, p. 41).

Spre finalul *Introducerii*, M. Vlad ne spune că „principala miză a acestei traduceri este aceea de a scoate în evidență originea și sensul filosofic al conceptelor utilizate de Dionisie și ale temelor pe care le abordează” (p. 46). Totuși, „filosofia” despre care vorbește Dionisie este „filosofia după noi” (καθ’ ἡμᾶς φιλοσοφίας – DN II, 2)¹⁶, „filosofia dumnezeiască” (DN III, 3), adică filosofia creștinilor. Așa cum subliniază Ysabel de Andia, „expresia καθ’ ἡμᾶς aduce o precizare importantă care reprezintă totodată și o restrângere a sensului filosofiei – adică există alți filosofi care nu îmbrățișează filosofia «noastră» – dar ar putea însemna și că aceasta este «adevărată» filosofie, spre deosebire de cea a ateniienilor care sunt în «necunoaștere» de Dumnezeu. «Adevărații filosofi» (Ep. VII) sunt doar aceia care susțin că Dumnezeu poate fi cunoscut prin lucrările sale (Romani 1, 20). Cele două persoane în raport cu care Dionisie definește filosofia creștină sunt Ierotei, maestrul său, și Apolofan, «sofistul»¹⁷.

În continuarea demersului său, cercetătoarea invocată mai sus se întreabă și dacă „există o identitate de sens între θεία φιλοσοφία din *Numele divine* și σοφία τοῦ θεοῦ din *Epistola a VII-a*? Se pare că cea dintâi este «filosofia după noi», adică filosofia creștină, bazată pe Scriptură, în vreme ce cea de-a doua este o înțelepciune care vine de la Dumnezeu – comună păgânilor și creștinilor, potrivit Sfântului Pavel (Romani 1, 20) – și care-l descoperă pe «Autorul»

¹⁶ Formula „filosofia noastră” (καθ’ ἡμᾶς φιλοσοφία, παρ’ ἡμῖν φιλοσοφία, ἢ ἡμετέρα φιλοσοφία) este întâlnită frecvent în scrierile Părinților Bisericii; pentru aceste formule, vezi Heinrich M. Schmidinger, „Philosophie, christliche”, în J. Ritter, K. Gründer [Hrsg.], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Basel-Stuttgart, 1989, pp. 886-898; vezi, de asemenea, Vasile Adrian Carabă, *Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină? Interpretări noi la o temă veche*, în „Studii Teologice”, anul 2003, nr. 4, p. 19.

¹⁷ Ysabel de Andia, *Denys l’Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, préface par Maurice de Gandillac, J. Vrin, Paris, 2006, p. 55.

a toate plecând de la cele create de El”¹⁸. Ceea ce înseamnă că, „nu mai este vorba aici despre o înfruntare dintre filosofia greacă și filosofia creștină, ci de o integrare a filosofiei grecești în teologia creștină”¹⁹ sau, cu alte cuvinte, „gândirea lui Dionisie reprezintă o îmbinare foarte subtilă între perspectiva creștină a Dumnezeu-lui ascuns, dar revelat și gândirea filosofică neoplatonică, a principiului prim mai presus de toate” (Introducere, p. 19). Totuși, dacă privim la scopul scrierilor dionisiene, este evident că autorul CD a dorit să exprime învățături creștine apelând uneori și la limbajul epocii, cel al neoplatonicienilor. Niciodată nu este menționat explicit vreun autor neoplatonician sau o temă a acestei doctrine. Scopul lui Dionisie este acela al oricărui creștin, iar modelul creștinului este – așa cum a fost și pentru autorul CD – Iisus Hristos, Care nu S-a Întrupat pentru a se verifica astfel ideile filosofilor. Hristos este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni (1 Timotei 2, 5). Această învățătură se referă în mod evident la problema fundamentală, aceea a mântuirii, care, în esență, nu este o problemă speculativă, ci prin excelență una practică, un mod de viață. În acest sens, latinii spuneau inspirat „primum vivere, deinde philosophari”, iar Dionisie pare a confirma acest fapt, atunci când afirmă că mistagogia nu constă în studiu (ἀδιδάκτοις μυσταγωγίας – Ep. IX).

În grabă, câteva opțiuni traductologice mi-au atras atenția. Cu speranța că voi avea timp să revin într-un text mai amplu, redau aici câteva locuri:

1. La începutul tratatului *Despre numele divine* întâlnim termenii *πρεσβύτερος* și *συμπρεσβύτερος* traduși de M. Vlad prin *preotul și împreună-preot*. Este adevărat că acest substantiv poate desemna și preotul, însă, așa cum aflăm din scoliile la DN (Suchla 2011, 114), poate să însemne la fel de bine și episcop. Prin această nevinovată opțiune de traducere posibilitatea ca autorul CD să fi fost episcop, așa cum a fost și Timotei, este exclusă.

2. *μακάριε* (DN, I, 1) tradus, de regulă, prin *fericit*, este redat prin *drag*, așa cum este tradus, spre exemplu, ceva mai încolo, în DN I, 8, termenul *καλὲ* (redat de regulă prin *bun*). În MT, I prin *drag* este echivalat și termenul *φίλε*.

3. Dacă prin același cuvânt sunt redați termeni diferiți din greacă, am întâlnit și situația opusă, când același termen în greacă

¹⁸ *Ibidem*, p. 56.

¹⁹ *Ibidem*.

este redat diferit în limba română. Este și cazul termenului ὑπόστασις, tradus când prin *ipostas* (de exemplu, DN I, 4; II, 5; II, 11), când prin *realitate* (de exemplu, DN IV, 32; VII, 1). Interesantă este opțiunea pentru traducerea termenului παραυπόστασις: „Răul nici nu are realitate, ci este o para-realitate” (DN IV, 31). Stăniloae traduce astfel fragmentul: „răul nici nu are substanță (ipostas), ci ceva alăturat substanței (ipostasului)” (1996, p. 157). La rândul său, Y. de Andia traduce παραυπόστασις prin „subsistence empruntée” (SC 578, p. 527; de văzut și n. 6). Alți traducători au optat, spre exemplu, pentru „existence parallèle”, „parasitic existence”, „contingent existence” sau chiar „pseudo-existence”. Cu toate că este dificil de găsit o traducere satisfăcătoare pentru acest termen, opțiunea pentru *para-realitate* îmi pare cel mai puțin potrivită, mai ales pentru întrebuițarea teologică a termenului²⁰.

4. Un loc important în tratatele dionisiene ocupă termenul ἀναλογία, nu doar prin ocurențele numeroase, 65 la număr²¹, ci prin sensul nou – care nu mai are de-a face cu matematica – întâlnit în CD. Cum bine se știe, cuvântul ἀναλογία are origine exactă, matematică, pe care Cicero îl va traduce în latină prin *proportio*. Or, analogia dionisiană nu are nimic de-a face cu matematica, ci trebuie înțeleasă drept participare *quantum potest*, adică măsură/capacitate de receptare a darurilor divine. Spre pildă, în scrierile atât de menționatului Proclus, analogia are același sens cu cel întâlnit în CD, desemnând o *capacitate de receptare* (*In Platonis Timaeum commentaria*, edited by E. Diehl, vol. II, p. 27. 13-14). Iar aici o notă se impunea. Mai mult decât atât, importanța termenului ἀναλογία este evidențiată și de Plotin, deoarece ea „menține lucrurile împreună” („ὡς συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία” – *Enneada* III, 3 [48], 6).

²⁰ Detalii cu privire la acest termen aflăm din studiul lui Antony C. Lloyd, „Parhypostasis in Proclus”, în Gilbert Boss and Gerhard Seel [eds.], *Proclus et son influence: Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, GMB Editions du Grand Midi, Zürich, 1987, pp. 145-157

²¹ În CD, ἀναλογία are următoarele ocurențe: DN 109, 3; 145, 15; 149, 20; 154, 13; 198, 11; 206, 6; CH 11, 13; 18, 10.15; 19, 22; 20, 13; 36, 23; 40, 9; 43, 4; 48, 18; 54, 4; EH 65, 2; 75, 9; 85, 6; 97, 18; 98, 25; 99, 10; 104, 10; 106, 2; 114, 3; 120, 5; ἀναλόγος: DN 110, 13; 114, 1; 115, 8; 128, 6; 140, 15; 144, 5; 165, 16; 166, 1; 178, 17; CH 8, 9.17; 9, 8; 17, 5; 22, 5; 30, 20; 38, 1; 40, 7.13; 41, 3; 42, 12.19; 44, 21; 45, 14; 46, 1; 56, 10; EH 65, 11; 68, 2.8; 82, 20; 94, 13; 98, 4; 99, 3.20; 104, 21; 105, 8.15.24; 107, 5; 108, 8; 114, 23; 115, 18; 116, 4.14; 119, 5; 120, 11; 125, 16; MT 147, 11; ἀναλογικός: DN 188, 16. În total, 65 de ocurențe.

Atent cititor al CD, Hugo de Saint-Victor (1096-1141) observa foarte bine că analogia ține de condiția noastră umană („analogiam conditionem dicit humanam”)²². Așadar, ἀναλογία nu semnifică vreo proporție anume, ci legea fundamentală a receptivității darurilor divine (*analogia receptionum*, cum va spune mai târziu Albert cel Mare). Esențial pentru acest sens al receptivității este pasajul următor: „dacă ceva dintre acestea nu participă la el, aceasta nu se datorează slăbiciunii sau scurtimii răspândirii luminii sale, ci se datorează celor care, prin incapacitatea lor de a primi lumina, nu sunt deschiși spre participarea la lumină” (DN IV, 4).

5. În DN X, 3 Dionisie spune că „Scripturile numesc timp ceea ce este în generare, în distrugere și în schimbare, și care este de fiecare dată altfel”, iar nota nu este la vreo pericopă scripturistică, cum ar fi firesc, ci la *Fizica* (219 b10) lui Aristotel!?

6. περί din titlul lucrării Περί μυστικής θεολογίας nu este tradus, opțiune preferată, în mod surprinzător, și de Y. de Andia²³.

Ca o constatare de ordin general cu privire la traducerea în limba română a celor două tratate dionisiene, trebuie spus că lipsește un anumit ritm imnografic pe care greaca lui Dionisie îl are.

În notele numeroase care însoțesc traducerea, paradigma neoplatoniciană este exemplar valorificată, însă tradiția patristică – care l-ar fi putut influența de Dionisie – nu este redată cu aceeași râvnă, ci minimalizată și expedită în câteva note, foarte puține. Din cele două excese menționate la p. 46, îmi pare că, cel puțin în note, balanța înclină clar spre cel de-al doilea tip de exces, de vreme ce sursele tradiției creștine aproape lipsesc. Din cele 564 de note redactate în marginea traducerii celor două tratate dionisiene – în afara citatelor explicite din Scriptură – dacă nu greșesc, dintre posibilele surse creștine ale CD, doar Athanasie al Alexandriei este menționat de două ori (DN, n. 4, n. 327) și Grigorie de Nyssa este amintit în 3 note (DN, n. 337, n. 481; MT, n. 24), autori care nu fac altceva decât să completeze niște referințe neoplatoniciene. Această opțiune dezechilibrează, în mod vădit, acest volum, lăsând senzația că ceva nu este terminat.

Bibliografia CD este extrem de vastă, de aceea este cu neputință pentru un cercetător să realizeze un inventar exhaustiv. Rămâne

²² Hugo de Saint-Victor, *In Hierarchiam Caelestem S. Dionysii Areopagitae secundum interpretationem Johannis Scoti*, în PL, 175, 970 AB.

²³ Denys l'Aréopagite, *Les Noms Divins (Chapitres V-XII). La Théologie Mystique*, traduction par Ysabel de Andia, Éditions du Cerf, Paris, 2016.

doar varianta unei selecții foarte atente. Totuși, în cazul cărții pe care o avem în vedere, unele titluri importante, credem noi, lipsesc. Altele sunt menționate incomplet sau chiar eronat. Spre exemplu, ediția lui Corderius nu este din 1889, ci din 1634, apărută la Anvers; ulterior această ediție a fost reluată de abate Migne în PG 3, Paris, 1857, coll. 120-369. De asemenea, poate era bine să fie menționată, din multe altele, măcar ediția lui E. Fiori: *Dionigi Areopagita, Nomi divini, Teologia mistica, Epistole: la versione siriaca di Sergio di Resh'ayna (VI secolo)*, edita da Emiliano Fiori, CSCO 656, Scriptorum Syri 252, Peeters, Louvain, 2014. În mod surprinzător, lipsesc edițiile și traduceri CD în italiană, cum ar fi, spre exemplu, cea a lui E. Turolla (1956), P. Scazzoso - E. Bellini (1981). Nu este menționată nici traducerea în franceză a lui Georges Darboy, Sagnier et Bray, Paris, 1845. Apoi, traducerea lui M. de Gandillac nu este din 1990, ci din 1943 (fiind reeditată în mai multe rânduri, inclusiv în 1990). De asemenea, sunt unele surse clasice traduse în română (nu o dată, ci de trei ori!), așa cum este cazul *Mystagogiei* lui Maxim Mărturisitorul, fapt nemenționat, ș.a.m.d.

Unii exegeți se referă la CD ca la „falsul cel mai de succes din istoria gândirii antice”²⁴. Dacă este așa, oare ce imbold ne mai îndeamnă astăzi să ne ocupăm de acest „fals”? O posibilă explicație provine chiar de la acest „falsificator”, al cărui demers poate fi considerat și ca o „încercare de a dărâma niște slabe castele de nisip ale unor copii ce se joacă” (DN VIII, 6). În acest context, CD poate fi considerat un „imn al tăcerii” (Grigorie din Nazianz, *Carmina*, 29: *Hymnus ad Deum* (PG 37, 508: „σὺ γώ μιν ὕμνον”) și dintr-un alt motiv decât cel strict teologic.

În cele din urmă, trebuie spus că versiunea bilingvă a ND și a TM, publicată de curând la Editura Polirom, ne pune la îndemână un instrument valoros, care poate fi folosit cu încredere de către cei interesați de astfel de subiecte. Pentru prima dată avem editate bilingv în limba română două tratate din CD, competent adnotate (mai ales în privința tradiției neoplatoniciene). Sperăm ca în viitorul nu foarte îndepărtat să fie traduse în limba română și editate bilingv celelalte texte care s-au păstrat de la Dionisie Areopagitul: *Despre ierarhia cerească*, *Despre ierarhia bisericască* și cele 10 *Epistole*.

Florin CRÎȘMĂREANU

²⁴ K. Wear and J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition, Spoiling the Hellenes*, Aldershot and Burlington, Ashgate, 2007, p. 133.

Jill Eileen Smith, *Sarai*, vol. I din seria *Soțiile Patriarhilor*, Editura Casa Cărții, Oradea, 2014, 340 p.



Romanul *Sarai* este o scriere extrem de captivantă, puțin romanțată dat fiind faptul că face parte din literatura beletristică, și foarte documentată din punct de vedere scripturistic. Este prima parte a unei trilogii biblice dedicată soțiilor patriarhilor veterotestamentari, fiind urmată de volumele dedicate Rebecăi, soția patriarhului Isaac și Rahelei, soția patriarhului Iacov.

Autoarea acestei trilogii este Jill Eillen Smith, o scriitoare de ficțiune biblică dar nu numai, cunoscută în special pentru romanele sale dedicate femeilor din Sfânta Scriptură, trilogia *Soțiile patriarhilor* fiind doar prima parte dintr-un lung șir de romane biblice. Această trilogie apare în limba română în anul 2014, la Oradea, datorită editurii „Casa Cărții”, editură de factură protestantă, ce tipărește în mare parte cărți folositoare, care nu aduc atingere doctrinei ortodoxe.

O altă trilogie redactată de Jill Eillen Smith, și apărută la aceeași editură în limba română, este *Soțiile regelui David*, ce cuprinde romane bazate pe viețile lui Mical, Abigail și Betșeba, soțiile psalmistului și împăratului David. Alte cărți ale aceleiași autoare, dar care încă nu au fost traduse în limba română sunt: *Profetesa – Povestea Dorei*, *Steaua Persiei – Povestea Esterei*, *Funia purpurie – Povestea lui Rahab*, *Răscumpărată prin har – Povestea lui Rut* și seria *Iubirile regelui Solomon* care cuprinde romanele *Prințesa deșertului*, *Păstorița*, *Fiica Nilului* și *Regina din Saba*.

Ineditul adus de către Jill Eillen Smith este tocmai această abordare biblică în manieră beletristică, deoarece cunoaștem foarte puține romane și, cu atât mai puțin, autori care au scris romane biblice. Alte romane biblice pe care le mai cunoaștem sunt *Preotul – Aaron*, *Războinicul – Caleb*, *Prințul – Ionatan*, *Profetul – Amos* și *Scribul – Sila*, romane care fac parte din seria *Fiii încurajării*, scrise de Francine Rivers, o altă autoare pasionată de istoria și de cultura Vechiului Testament.

Revenind la trilogia *Soțiile patriarhilor*, respectiv la romanul *Sarai* căruia îi este dedicată această recenzie, putem observa pe parcursul lecturii că poartă cititorul în trecut, îl face să trăiască pe

propria piele viața nomadă trăită de către Avraam și Sarra. Este plină de detalii și personaje interesante precum Lot și soția acestuia Melah.

Ațiunea romanului are în centru, pe de o parte, întreaga povestire biblică despre Avraam și Sarra, iar pe de altă parte, faptul că Sarra nu putea da naștere unui prunc. În momentul în care Avraam o cere de nevastă pe Sarra, sora sa vitregă, tatăl lor Terah ar fi acceptat unirea celor doi cu condiția ca aceasta să-i dăruiască lui Avraam un moștenitor. Fără a se gândi la posibilele urmări, Sarra acceptă căsătoria.

Chiar în prologul cărții, vedem întristarea Sarrei din cauza nefertilității ei și faptul că „devenise ținta batjocurii celorlalți”. În Sfânta Scriptură acest lucru îl găsim pentru prima dată în cartea Facerii 11, 30. În vechea societate iudaică, sterilitatea femeii era o adevărată fatalitate, fiind considerată chiar un blestem de la Dumnezeu. Lipsa copiilor era considerată pedeapsă, dar în același timp era și un pericol din punct de vedere social și economic. Importanța copiilor în familia vechi-testamentară o observăm cel mai bine prin instituirea „leviratului”, potrivit căruia fratele unui bărbat căsătorit decedat, care nu avea copii, trebuia să ia în căsătorie văduva pentru a nu se pierde numele defunctului (Deuteronom 25, 5-10).

La începutul cărții, autoarea subliniază un fapt care nouă, celor care studiem sau citim astăzi Sfânta Scriptură, ne scapă de foarte multe ori. Făgăduința că Avraam și Sarra vor avea un fiu, care după cum știm a fost făcută la stejarul din Mamvri (Facerea 18), de fapt, a fost anticipată prin promisiunea pe care Dumnezeu i-a făcut-o lui Avraam pe când se afla în Ur, respectiv prin faptul că el va fi *tată a mulțime de popoare* (Facerea 12, 17), lucru imposibil fără un fiu.

Pentru acest lucru Dumnezeu îi cere lui Avraam să-și părăsească pământurile, casa și rudele, și să meargă în pământul arătat de Dumnezeu (Facerea 12, 1) sau, mai degrabă, pământul pe care i-l va arăta Dumnezeu, deoarece, după cum spune Sfântul Apostol Pavel, Avraam a plecat la drum mânat de credință, neștiind unde va merge (Evrei 11, 8). Pe parcursul romanului ne este descrisă această călătorie a lui Avraam și a Sarrei, călătorie care după 50 de ani de căsnicie va schimba viața amândurora. Această călătorie devine cu atât mai interesantă, cu cât ne gândim la faptul că ei nu

au pornit pe când erau în putere, la tinerețe, ci pe când se aflau de vârste medii, aproape de bătrânețe.

Deși a fost un mare Patriarh, nu putem spune neapărat că a fost și un soț perfect. Și acest lucru datorită faptului că el a pus-o pe Sarra în pericol de două ori, în momentul când a mințit cu privire la relația lor. În Egipt el a insistat ca Sarra să pretindă că sunt frați, fapt care a încordat relația în sine, după care Sarra se trezește izolată în palatul faraonului, fiind supusă pregătirilor de introducere în harem (Facerea 12). Romanul relatează faptul că Avraam a avertizat-o pe Sarra dinainte de a pleca în această călătorie de faptul că va ascunde relația lor, chiar și pentru a o proteja de regii popoarelor străine care răpeau femeile frumoase pentru a face parte din haremurile lor. Reacția Sarrei este cât se poate de negativă. Îngrijorarea că familia îi va fi compromisă, că nu îl va mai putea avea pe Avraam în patul conjugal și că în felul acesta nu va mai putea da naștere pruncului făgăduit, i se citește la tot pasul.

La fel de mult accent este pus și pe unul dintre defectele majore ale celor doi soți, respectiv nerăbdarea și neîncrederea lor în promisiunea lui Dumnezeu; îndoiala ce le-a pătruns în suflet o dată cu trecerea timpului. Înaintea faptului real, scripturistic, legat de nerăbdarea acestora, Jill Eillen Smith descrie în acest roman alte două fapte pe care cei doi le-ar fi făcut în disperare de cauză. Până la împlinirea făgăduinței, Avraam îl numește moștenitor printr-un act pecetluit pe Eliezer, cea mai credincioasă slugă a sa, același Eliezer care mai târziu va pleca în călătorie pentru a-i găsi soție lui Isaac (Facerea 24). Respectivul legământ urma să fie rupt imediat după nașterea fiului făgăduit.

Sarra la rândul ei, spune romanul, din cauza nerăbdării și a frustrării ce a cuprins-o pentru că Melah, soția lui Lot, deja avea doi copii, a căzut în idolatrie făcând rugăciuni pentru zămisirea unui prunc în fața zeiței-Lună Nigal, zeița la care Melah începuse să se închine pe ascuns. Roadele acestei rugăciuni nu au fost altele decât remușcările și muștrarea conștiinței pentru că nu a ascultat de porunca lui Dumnezeu și a soțului ei.

Trecând acum la partea reală a povestirii, respectiv la relatarea biblică, vom descoperi aceeași intensitate a îndoielii. Sarra, trecând în perioada de infertilitate, renunță la orice speranță de a mai putea avea un copil și îi sugerează lui Avraam, pentru a se putea împlini planul lui Dumnezeu, să „intre” la roaba sa Agar, ca să nască

un fiu din aceasta (Facerea 16). Apoi, când Agar i-a născut lui Avraam un fiu, pe Ismail, Sarra a dat vina pe Avraam pentru conflictul ce a urmat, respectiv pentru faptul că Agar începuse să-și disprețuiască stăpâna care nu poate zămisli, drept pentru care Agar a ales să plece și să se confrunte singură cu pustietatea. După acest fapt și după ce Ismail a devenit un tânăr în putere, Sarra a insistat ca Avraam să-l renege și să-l alunge împreună cu mama sa (Facerea 21, 8-14).

În cele din urmă a sosit clipa împlinirii promisiunii. Dumnezeu i Se arată lui Avraam la stejarul din Mamvri, într-o zi, spune Sfânta Scriptură, când el stătea la ușa cortului (Facerea 18.1). Când Dumnezeu l-a anunțat: *Iată, la anul pe vremea asta am să vin iar la tine și Sarra, femeia ta, va avea un fiu* (Facerea 18. 10), a râs Sarra și nu a crezut, fiindcă era foarte bătrână. Rațiunea ei depășea credința, dar puterea lui Dumnezeu depășește rațiunea umană. Când Dumnezeu a realizat imposibilul, râsul lor secătuit de nădejde a devenit un râs al bucuriei și al laudei lui Dumnezeu.

Cu această promisiune a nașterii lui Isaac, fiul făgăduinței, se termină romanul *Sarai*. Partea de final este rezervată acestei imagini a îndeplinirii legământului, arătându-L pe Dumnezeu, Care S-a întors și aștepta la umbra ramurilor bogate ale stejarului, pe Avraam care privea la Dumnezeu, binecuvântând: „Binecuvântat ești Tu, Adonai, Dumnezeul nostru, cârmuitorul tuturor lucrurilor mari și mici, Cel ce ne-ai sfințit cu bunătatea Ta, care ne-ai dat neprihănirea Ta”, și pe Sarra care radia de bucurie, prorocind că toți care vor auzi de această naștere minunată se vor bucura și vor râde împreună cu ea.

Iulian Mihăiță MOȚOC
Masterand al Facultății de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae” din Iași

