

LBPIS

We know
books

BOGDAN TĂTARU-CAZABAN

ÎNVIEREA LUI LAZĂR DE-A LUNGUL SECOLELOR

VOLUMUL I: 125-1486

Spandugino



ZETA books

CUPRINS

Notă asupra ediției	13
Introducere	17
1. Primele mărturii	33
2. „Sunt și astăzi Lazări”	44
3. Între Moise și Osiris: iconografia paleocreștină	60
4. Lazăr – simbol penitențial	86
A fi un nou Lazăr	87
Lacrimile lui Hristos	90
Spicul și ploaia	99
Miracolele și convertirea	103
5. Lazăr împotriva lui Arie	108
Lazăr în Capadocia	114
O hristologie dramatizată	122
Predica unui apostat?	125
Variațiuni poetice în jurul lui Lazăr	131
6. Teologia comentariilor la Ioan	143
Limbajul pogorământului	144
Modestia literalismului	151
Exegeza dogmatică	157
Cele trei învieri și renașterea spirituală	169
7. Lazăr <i>ad inferos</i>	180
Martori latini	181
Mediator în infern	184
Mireasma Vieții	205
8. Cultul lui Lazăr în Bizanț	212
Lazăr la Constantinopol	214

Imnografia <i>Triodului</i>	218
Modele iconografice.	230
Mărturii literare bizantine	241
9. Lazăr în Occidentul medieval	244
Adaptări medievale	256
Lazăr în drama liturgică	259
Lazăr și Maria Magdalena	261
Mormântul din Autun	271
10. Exegeza medievală	281
Moștenirea lui Augustin	281
O predică a Sfântului Bernard	285
Lazăr în lecturi universitare	289
11. Amurgul	300
Două priviri asupra tradiției	300
<i>Visio Lazari</i>	313
Iconografie liturgică și „Mistere”	320
Bibliografie	331
Lista ilustrațiilor	391
Indice	395

PRIMELE MĂRTURII

Apologeții creștini s-au referit uneori implicit la învierea lui Lazăr, ca parte dintre minunile săvârșite de Hristos, a căror realitate beneficia încă de o atestare directă. În jurul anului 125, de pildă, într-o apologie adresată împăratului Hadrian, din care ne-a rămas doar un fragment transmis în secolul al IV-lea de Eusebiu de Cezareea, Quadratus făcea o astfel de pledoarie:

Lucrarea Mântuitorului nostru se dovedea mereu prezentă printre noi pentru că era încă vie: cei pe care îi vindecase sau îi înviase din morți n-au fost văzuți numai cât timp Mântuitorul i-a vindecat sau i-a înviat, ci ei au putut fi văzuți mereu prezenți, nu numai câtă vreme a petrecut Domnul cu ei, ci multă vreme și după ce El a înviat. Așa se face că unii dintre ei trăiesc încă și azi¹.

Fără să citeze *Evanghelia după Ioan*², Sfântul Iustin Martirul și Filosoful (m. 165) compara miracolele lui Hristos, inclusiv învierile, cu

¹ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească* IV, III, 2, traducere, studiu introductiv și note de pr. prof. Teodor Bodogae, PSB 13, 1987, p. 146. A se vedea și Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, ed. E. Schwartz – Gustave Bardy, SC 31, 1952, p. 162. De asemenea, Alain Marchadour, *Lazare*, 2004, pp. 76–77; Jakob Kremer, *Lazarus*, p. 112.

² Istoria primelor mărturii despre Lazăr este legată de receptarea *Evangheliei după Ioan* în secolul al II-lea: vezi J.N. Sanders, *The Fourth Gospel in the Early Church: Its Origin and Influence on Christian Theology up to Irenaeus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1941; Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960; Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church; Handbook of Patristic*

cele atribuite în epocă lui Asklepios⁵. Demersul nu era deloc banal, dacă ținem seama, pe de o parte, de reticența sa de a face din miracole un argument în pledoaria pentru creștinism², iar pe de altă parte, de relațiile dintre creștinismul în expansiune mediteraneeană și cultul lui Asklepios³.

Exegesis. The Bible in Ancient Christianity, ed. Charles Kannengiesser, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 345. Cele două *Apologii*, despre care Charles Munier susține că ar reprezenta, de fapt, una singură, conțin aluzii ioaneice (cf. J.N. Sanders, *op. cit.*, pp. 20–32). Comentatorii operei Sfântului Iustin au considerat că ar exista o rezervă de a cita *Evangelhia după Ioan*, cf. Philippe Bobichon, *Dialogue avec Tryphon*, édition critique, traduction, commentaire, „Paradosis: Études de littérature et de théologie anciennes” 47/1, Academic Press, Fribourg, 2003, p. 147, n. 2; Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, ed. Ch. Munier, SC 507, 2006, pp. 79–81. Vezi și J.W. Pryor, „Justin Martyr and the Fourth Gospel”, *The Second Century* 9, 1992, pp. 153–169.

¹ Justin, *Apologie pour les Chrétiens* I, 22, 6, pp. 192–193 (traducere de pr. Olimp Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997²), cf. 21, 2; 25, 1; 54, 10.

² Vezi Charles Munier, *L'apologie de saint Justin philosophe et martyr*, „Paradosis: Études de littérature et de théologie anciennes” XXXVIII, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), 1994, pp. 6, 69, 75, cf. Henry Chadwick, „Justin Martyr's Defence of Christianity”, *Bulletin of the John Rylands Library* 47, 1965, p. 281; H. Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, „Patristic Monograph Series” 10, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge, 1983, pp. 136–159. Charles Munier observă însă că un rol în demonstrarea adevărului creștinismului îl au miracolele săvârșite de creștinii din vremea lui Iustin, care beneficiau astfel de mărturii oculare, cf. *Apologia* 11, 6, 6; *Dialogul cu Tryphon* 30, 3; 76, 6; 85, 2.

³ Vezi F.J. Dölger, „Christus und der Heiler Asklepios bei Justinus”, *Antike und Christentum* 6, 1956, pp. 241–258. Sfântul Iustin are o altă atitudine față de cultul lui Asklepios în *Dialogul cu Tryphon* 69, 3, ed. Philippe Bobichon, p. 374: învierile și vindecările operate de Asklepios sunt văzute ca imitații diabolice ale profețiilor referitoare la Hristos, în cadrul viziunii mai ample asupra mitologiilor, ca falsificare mimetică a revelației. Despre *imitatio diabolica* din perspectiva istoriei religiiilor, vezi Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Seuil, Paris, 2004, pp. 245–249. Vezi și Origen, *Contra lui Celsus* III, 24–25 (ed. Marcel Borret, SJ, SC 136, 1968), traducere de pr. Teodor Bodogae, PSB 9, 1984, pp. 184–186, pentru critica pe care filosoful Celsus o aduce creștinismului dinspre cultul lui Asklepios. În secolul al IV-lea, Eusebiu de Cezareea avea să noteze tensiunea dintre credința în „adevăratul Mântuitor” și Asklepios, numit „demonul Cilicienilor”, atunci când menționează în *Viața lui Constantin* decizia împăratului de a distruge templul zeului din Aigai, cf. Eusebe de Césarée, *Vie de Constantin* 56, ed. F. Winkelmann – Luce Pietri – Marie-Joseph Rondeau, SC 559, 2013, pp. 428–429: Asklepios era venerat „de mii de oameni” ca un „mântuitor și medic”, manifestându-se fie în vis, fie prin vindecarea bolilor trupului. Eusebiu nu-l consideră nici zeu, nici demon, ci pur și simplu un „șarlatan”. În *Contra*

Miracolele erau considerate de apologeți ca având o valoare probatorie restrânsă, din cauza asemănarilor posibile cu efectele magiei, nefiind de natură să-i convingă pe sceptici. În privința analogiei cu Asklepios, una dintre limitele inerente consta în rolul pe care actul de a săvârși o înviere îl avusese în biografia acestuia, Asklepios fiind de fapt pedepsit cu moartea de către Zeus pentru o astfel de depășire a măsurii, însă readus la viață, prin mijlocirea lui Apollo, și ridicat la condiția de zeu al vindecărilor¹. Totodată, învierea era o temă nevralgică din perspectiva filosofică privilegiată de Sfântul Iustin în *Apologiile* sale, motiv pentru care termenul de comparație este căutat mai degrabă în zona credințelor religioase: necromanția, oniromanția sau coborârea lui Ulise în infern². *Apologiile* lui Iustin se disting prin efortul de a identifica în cultura „grecilor”, inclusiv în partea ei cea mai criticată de creștini – mitologia –, urme ale universalității Logosului. În acest cadru, comparațiile sunt stabilite pentru a putea comunica revelația creștină și a contracara percepția ostilă asupra conținutului și ritualurilor noii credințe³.

Hieroclem, Eusebiu respinge superioritatea lui Apollonios din Tyana, susținută de Hierocles, față de Iisus. Vezi și J.L.P. Wolmarans, „Asclepius of Epidaurus and Jesus of Nazareth”, *Acta Patristica et Byzantina* 7 (1), 1996, pp. 117–127.

¹ Despre învierea atribuită lui Asklepios, vezi Ovidiu, *Metamorfoze* II, 640–648. Despre cultul lui Asklepios, vezi Emma J. Edelstein, Ludwig Edelstein, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*, John Hopkins University Press, Baltimore and London, 1998 (1945); Jeffrey Pettis, *The Sleeper's Dream. Asclepius Ritual and Early Christian Discourse*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2014 (pentru comparația cu credințele și practicile creștine din primele secole); Ghislaine van der Ploeg, *The Impact of the Roman Empire on the Cult of Asclepios*, Brill, Leiden-Boston, 2018 (pentru contextul religios al răspândirii creștinismului în Imperiul Roman). Comparația cu învierea lui Asklepios apare și la Teofil al Antiohiei, dar are ca *analogon* Învierea însăși a lui Iisus, cf. Dag Øistein Endsjø, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, Palgrave Macmillan, New York, 2009, p. 101. Vezi și Frances Flannery, „Talitha Qum! An Exploration of the Image of Jesus as Healer-Physician-Savior in the Synoptic Gospels in Relation to the Asclepius Cult”, în Frederick S. Tappenden, Carly Daniel-Hughes (eds.), with the assistance of Bradley N. Rice, *Coming Back to Life: The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean*, McGill University Library and Archives, Montreal, 2017, pp. 407–434.

² Justin, *Apologie pour les Chrétiens* I, 18.

³ Pentru o analiză a credințelor grecești în înviere, în comparație cu credința creștină, vezi Dag Øistein Endsjø, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*,

În aceeași perioadă, dar într-un alt context, învierea lui Lazăr este amintită, polemic față de iudaism, în cea mai veche omilie pascală cunoscută (între 160 și 170), datorată lui Meliton, episcop de Sardes. Într-o amplă antiteză dramatizată între planul lui Dumnezeu și Israel, apare „semnul nemaivăzut al învierii unui mort care zăcea în mormânt de patru zile”¹. Însă și aici avem tot o mențiune integrată într-o serie de minuni, fără să comporte o aprofundare hermeneutică.

Odată cu Sfântul Irineu al Lyonului (125–200) și cu Tertulian (160–220) are loc trecerea din registrul semnificației generale a miracolelor lui Hristos înspre conturarea unei interpretări proprii învierii lui Lazăr. Reacția antignostică este definitorie pentru teologia Sfântului Irineu², care menționează laolaltă, în succesiunea pe care o va consacra

mai ales pp. 47–104. Despre felul în care era înțeleasă (im)posibilitatea învierii în lumea greco-romană, vezi A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, pp. 181–211. Despre posibila influență a credinței creștine în înviere asupra diferitelor culte din epocă, vezi G.W. Bowersock, *Fiction as History: Nero to Julian*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1994, p. 109 *sq.*, și Jan N. Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Walter de Gruyter, Berlin-Boston, 2014, p. 161.

¹ Méliton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments* 78, ed. Othmar Perler, SC 123, 1966, pp. 102, 104 (traducere de diac. Ioan I. Ică jr, în Sf. Efreim Sirul, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, Deisis, Sibiu, 1999, p. 40; *Canonul Ortodoxiei*, Editura Deisis – Mănăstirea Stavropoleos, Sibiu-București, 2008, p. 861). Despre hristologia pascală a lui Meliton, vezi Dragoș Andrei Giulea, *Pre-Nicene Christology in Paschal Contexts: The Case of the Divine Noetic Anthropos*, „Supplements to *Vigiliae Christianae*” 123, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 24–28, 111–112, 160, 195–204.

² F.M.M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Vrin, Paris, 1947; R.A. Markus, „Pleroma and Fulfillment: The Significance of History in St Irenaeus’ Opposition to Gnosticism”, *VC* 8, 1954, pp. 193–224; A. Orbe, SJ, *Estudios Valentinianos*, vol. 1: *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, „Analecta Gregoriana” 99–100, Universitatis Gregoriana, Roma, 1958; J.T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons: An Examination of the Function of the Adam-Christ Typology in the „Adversus Haereses” of Irenaeus against the Background of the Gnosticism of His Time*, „Van Gorcum’s Theologische Bibliothek” 40, Van Gorcum, Assen, 1968; Gérard Vallée, *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius*, „Studies in Christianity and Judaism” 1, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 1981; Ysabelle De Andia, „La Résurrection de la chair selon les Valentiniens et Irénée de Lyon”, *Les Quatre Fleuves* 15–16, 1982, pp. 59–70; Alain Le Boulluec,

tradiția Bisericii¹, cele trei învieri – a fiicei lui Iair, a copilului văduvei și a lui Lazăr – pentru a răspunde întrebării „adversarilor”: „[...] cu ce trupuri au înviat?”. În viziunea sa, esențială rămâne identitatea pe care trupul o manifestă între cel mort și cel înviat. Fără această vizibilă, deși atât de improbabilă pentru mulți dintre contemporanii săi, dovadă a restaurării vieții, nu s-ar putea vorbi despre aceeași persoană².

Pe de altă parte, Sfântul Irineu propune, probabil cel dintâi, interpretarea penitențială și spirituală a figurii lui Lazăr din perspectivă prebaptismală: „[...] era simbolul omului prins în legăturile păcatului” (*Hoc symbolum ejus hominis qui illigatus fuerat in peccatis*)³. Și tot el pune în lumină cadrul soteriologic al minunii din Betania: identitatea dintre Creator și Mântuitor, astfel încât actele lui Hristos sunt, de fapt, restaurări ale propriei creații, uneori prin vindecări, alteori prin redarea desăvârșitei

La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles), t. I: *De Justin à Irénée*, Études Augustiniennes, Paris, 1985, pp. 215–253; M.J. Olson, *Irenaeus, the Valentinians Gnostics and the Kingdom of God (AH Book V): The Debate about I Corinthians 15, 50*, Edwin Mellin, Lewiston-New York, 1992; J. Fantino, *La théologie d'Irénée. Lectures des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique: une approche trinitaire*, Cerf, Paris, 1994; Robert M. Grant, *Irenaeus of Lyons*, Routledge, London-New York, 1996; Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

¹ Despre Irineu și canonul biblic, a se vedea Y.M. Blanchard, *Aux sources du Canon: le témoignage d'Irénée*, Cerf, Paris, 1994; Agnès Bastit et Joseph Verheyden (eds.), *Irénée de Lyon et les débuts de la Bible chrétienne. Actes de la Journée du 1.VII.2014 à Lyon*, „Instrumenta Patristica et Mediaevalia” 77, Brepols, Turnhout, 2017.

² Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, Columbia University Press, New York, 1995, pp. 21–58 (despre viziunile asupra învierii la Irineu și Tertulian).

³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* V, 13, 1, ed. Adelin Rousseau – Louis Doutreleau, SJ – Charles Mercier, SC 153, 1969, pp. 162–166. Vezi Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, p. 56. Despre receptarea *Evangeliei după Ioan*, vezi Kyle Keefer, *The Branches of the Gospel of John: The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church*, „Library of the New Testament Studies” 332, T&T Clark, London-New York, 2006, pp. 44–63. Despre teologia botezului la Sfântul Irineu, vezi John Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 172–180. Despre teologia Sfântului Irineu din cartea a V-a: A. Orbe, SJ, *Teologia de San Ireneo. Comentario al libro V del „Adversus haereses”*, 3 vol., Madrid-Toledo, 1985–1988. De asemenea, Anthony Brigman, *God and Christ in Irenaeus*, Oxford University Press, Oxford, 2019; Bernard Sesboué, *Tout récapituler en Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, „Jésus et Jésus-Christ” 80, Desclée, Paris, 2000.

integrități trupești și sufletești ca mod de „pregătire pentru înviere” (*perfectum eum sibi praeeparans ad resurrectionem*)¹. Vindecările nu reprezintă doar remedierea unei disfuncții și înlăturarea suferinței, ci și instalarea adevăratei vieți în umanitatea desfigurată de păcat, în carnalitatea însăși a durerii. Prin actul taumaturgic este dăruită viața, iar prin viața astfel redobândită, făptura umană reintră în orizontul incoruptibilității². Miza ultimă a miracolelor, în concretețea lor istorică ireductibilă, este semnificarea realităților veșnice prin cele temporale (*per temporalia praeformante aeterna*)³ și a credinței în Învierea lui Hristos, precum și în cea de la sfârșitul veacurilor, adică în victoria asupra morții pe terenul ei de predilecție: trupul⁴.

Nu întâmplător Tertulian evocă învierea lui Lazăr în *Despre trupul lui Hristos* (207–210) și *Despre învierea morților*⁵: credința creștină are în centrul ei învierea, asumând realitatea omenească a trupului lui Hristos⁶. Celor care gândeau că pentru condiția divină ar fi fost mai potrivit un trup „ceresc”, Tertulian le răspunde că trupul lui Hristos era absolut pământesc și că înfățișarea sa umană nu avea nimic uimitor. În contrast cu această lipsă de strălucire și frumusețe aparentă, faptele și cuvintele Sale provocau consternarea celor care nu-și explicau izvorul lor. Or, alături de alte dovezi evanghelice, plânsul lui Iisus din episodul învierii lui Lazăr este o expresie a umanității trupului:

De ce tăgăduiești că a fost pământesc, dacă ai (motive) prin care să crezi că a fost pământesc? A flămânzit în fața diavolului, a însetat

¹ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* V, 12, 6, p. 160.

² Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* V, 12, 6, p. 162. Martine Dulaey, *Symboles des Évangiles (I^{er}–VI^e siècles). Le Christ médecin et thaumaturge*, „Le Livre de Poche, Références. Inédit Histoire, série Antiquité” 613, Hachette, Paris, 2007, p. 155.

³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* V, 13, 1, p. 164.

⁴ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* V, 13, 3, p. 170.

⁵ Jérôme Alexandre, *Une chair pour la gloire: l'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, „Théologie historique” 115, Beauchesne, Paris, 2001, pp. 506–508; David Rankin, *The Early Church and the Afterlife: Post-death Existence in Athenagoras, Tertullian, Origen, and the Letter to Rheginos*, Routledge, London, 2017, pp. 89–109; Carly Daniel Hughes, *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection*, Palgrave Macmillan, New York, 2011.

⁶ Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2010 (1991), pp. 34–34.

lângă samariteancă, a plâns pentru Lazăr, a tremurat în fața morții: *Trupul este neputincios* a spus și apoi și-a vărsat sângele¹.

Dar Tertulian nu se oprește la această semnificație, ci formulează o interpretare a minunii în relație cu Învierea lui Hristos și cu învierea generală de la sfârșitul veacurilor, susținând că revelația lui Hristos este cunoaștere mântuitoare și atestarea faptului că sufletul va învia împreună cu trupul. În aceasta rezidă noutatea creștinismului, proclamată de redutabila retorică a apologetului african. La fel ca în *Despre învierea morților* (53), învierea lui Lazăr este, în *Despre trupul lui Hristos*, o prefigurare a învierii tuturor în Fiul lui Dumnezeu întrupat:

Tocmai aceasta ne-a arătat Hristos: și nu a arătat-o în El altfel decât într-un oarecare Lazăr, al cărui trup nu era alcătuit din suflet, nici sufletul din trup².

Evangelia după Ioan este frecvent invocată de Tertulian, deja montanist, în ampla sa lucrare de teologie trinitară *Împotriva lui Praxeas*, unde este amintită și rugăciunea lui Iisus pentru Lazăr, alături de cea din momentul agoniei în grădina Getsimani (Ioan, 12, 27–28), dar și de glasul Tatălui care mărturisește despre Fiul în Matei 17, 5 și Ioan 12, 28, ca dovadă scripturistică a distincției între cele două persoane divine³:

Aceasta nu este o despărțire (*separatio*), ci o rânduială dumnezeiască (*dispositio diuina*). [...] Prin această iconomie (*oconomia*),

¹ Tertulian, *Despre trupul lui Hristos*, IX, 7, în *Tratate dogmatice și apologetice*, ediție bilingvă, traducere de Dionisie Pîrvuloiu, „Tradiția creștină”, Polirom, Iași, 2007, p. 273. Vezi Raniero Cantalamessa, *La Cristologia di Tertulliano*, Edizioni Universitarie, Fribourg, 1962, mai ales pp. 59–93; René Braun, „*Deus Christianorum*”. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, PUF, Paris, 1962; Jean-Claude Fredouille, *Tertullien ou la conversion de la culture antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1972.

² Tertulian, *Despre trupul lui Hristos* XII, 7, p. 283. Paolo Siniscalco, „Il motivo rationale della risurrezione della carne in due passi di Tertulliano”, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 78, 1960/1961, pp. 195–221, și *Ricerche sul „De Resurrectione” di Tertulliano*, Editrice Studium, Roma, 1966, p. 67.

³ Tertulian, *Împotriva lui Praxeas* XXIII, 1, în *Tratate dogmatice și apologetice*, p. 539.

Tatăl a voit ca Fiul să fie privit ca [a]flându-Se] pe pământ, deși El era și în ceruri, înspre care Însuși Fiul înălțând ochii se ruga și cerea: *Tatăl nostru, Care ești în ceruri...*, deși este pretutindeni. [...] Fiul cere de pe pământ, Tatăl făgăduiește din ceruri. [...] Or, dacă Tatăl din ceruri vorbea Fiului, în vreme ce El însuși era Fiul de pe pământ, sau Fiul se ruga Tatălui în vreme ce El însuși era Tatăl în ceruri, cum este cu puțință ca, de asemenea, Fiul, cerând de la Tatăl, să ceară de la Sine însuși dacă Fiul era Tatăl, sau iarăși, ca Tatăl, făgăduind Fiului, să-și fi făgăduit sieși dacă Tatăl era [Fiul]?¹

Clement Alexandrinul (140/150–215/216) împărtășește cu ceilalți autori creștini din perioada sa confruntarea cu credințele gnostice². Miza polemică a minunilor lui Hristos reiese și dintr-un fragment în care prezintă învățătura valentinienilor despre învierea pneumatică și funcția pedagogică a imaginii. Valentinienii pe care îi evocă Clement vedeau în această înviere doar o reflectare a învierii spirituale care are loc în lume, înainte de moarte. Prin urmare, Hristos, pe care-l considerau a fi o imagine a Unuia-Născut, a Fiului sau a Intelectului, operează în registrul coruptibilității:

De aceea și lucrările imaginii se pot desface. Acesta este motivul pentru care Domnul, realizând o imagine a învierii pneumatice, pe morții pe care i-a înviat nu i-a făcut incoruptibili cu trupul, ci i-a înviat în așa fel încât să poată muri din nou³.

¹ Tertulian, *Împotriva lui Praxeas* XXIII, 4–6, pp. 539, 541.

² S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, Oxford, 1971; J.L. Kovacs, „Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the *Excepta ex Theodoto*”, *StP* 41, 2006, pp. 187–200; Alain Le Boulluec, „Clément d'Alexandrie”, în *L'Abeille et l'Acier. Clément d'Alexandrie et Origène*, Les Belles Lettres, Paris, 2019, pp. 13–164.

³ Clement Alexandrinul, *Extrase din Theodot. Valentin și valentinienii: fragmente comentate*, 7.5, traducere din limba greacă veche, introduceri și note de Petru Molodeț, PSB 19 (serie nouă), 2020, p. 67. Geoffrey S. Smith, *Valentinian Christianity. Texts and Translations*, University of California Press, Oakland, California, 2020, p. 63; Einar Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians”*, Brill, Leiden-Boston, 2006, mai ales pp. 28–38.

Astfel redată, interpretarea episodului din Betania, care cuprinde în textul Evangheliei o exegeză formulată de Hristos (privitoare la relația dintre credința în El și viața veșnică, în pofida morții trupești), era crucială. Ne aflăm, de fapt, în fața unei bifurcații hermeneutice: fie se adoptă doar sensul spiritual, întărit de ineficacitatea imediată a miracolului asupra trupurilor credincioșilor, fie se include lectura spirituală (învierea prin credință) ca etapă în orizontul profetic al unei așteptări eshatologice (învierea cu trupul). Exegeza creștină va ilustra, desigur, a doua opțiune. Însă contribuția lui Clement la tradiția receptării învierii lui Lazăr se găsește într-un pasaj elocvent pentru hristologia sa din *Pedagogul*. Aici, Logosul întrupat, Înțelepciunea Tatălui, este și Logosul taumaturg, singurul care cunoaște leacul bolilor sufletești: „[...] sfânt tămăduitor și medic al sufletului bolnav”¹. Lucrarea Lui vindecătoare nu se exercită doar asupra sufletului, ci asupra omului ca întreg, întrucât izvorăște din aceeași putere care a creat lumea. Pedagogia taumaturgică se manifestă atât prin vindecarea paralticului, cât și prin învierea lui Lazăr:

Iar mortului i-a zis: *Lazăre, ieși!* și a ieșit mortul din coșciug așa cum era înainte de a muri, pregătindu-se astfel pentru înviere².

Clement folosește în acest fragment formula *μελετήσας τὴν ἀνάστασιν*³, ca și cum revenirea la viață a lui Lazăr ar fi un „exercițiu pentru înviere”. Desigur că sensul biblic este cel de prefigurare a învierii generale, Lazăr urmând să împărtășească în continuare condiția muritoare⁴, dar expresia poate fi văzută și ca o subtilă răsturnare a definiției platoniciene a filosofiei

¹ Clement Alexandrinul, *Pedagogul* I, cap. II, 6, 3, în *Scrieri cu tematică pedagogică*, traducere din limba greacă veche și limba latină de pr. Dumitru Fecioru, Dan Negrescu, ierom. Policarp Pîrvuloiu și Alin-Bogdan Mihăilescu, studiu introductiv de ierom. Policarp Pîrvuloiu, PSB 16 (serie nouă), 2016, p. 81.

² Clement Alexandrinul, *Pedagogul* I, cap. II, 6, 3, p. 82.

³ Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* I, ed. Henri-Irénée Marrou – Marguerite Harl, SC 70, 1960, p. 118.

⁴ Martine Dulaey, *Symboles des Évangiles*, p. 156.

ca „pregătire pentru moarte”¹, față de care pedagogia eficace a Logosului întrupat este „o pregătire pentru înviere”.

În *Stromate*, cealaltă mare lucrare din tripticul clementin², întâlnim mențiuni mai puțin explicite, care contribuie totuși la conturarea sensului învierii lui Lazăr din perspectiva itinerarului dobândirii cunoașterii adevărate și depline (*gnosis*)³. Clement pune în relief rolul mediator al credinței – condiție de posibilitate și receptacul – pentru minunile săvârșite de Hristos: „Unul este vindecat și primește vindecarea datorită credinței sale, iar celălalt, care era mort, înviază datorită tăriei celui ce a crezut că va învia” (*cf.* Ioan 11, 44)⁴. Dacă în acest fragment sesizăm o aluzie la puterea spirituală a credinței surorilor lui Lazăr, autorevelarea lui Hristos ca Viața însăși, definitivă pentru *Evanghelia după Ioan*, conferă viziunii lui Clement o pecete indelebilă. Hristos, „chipul slavei Împăratului universului și atotputernicului Tata”, dăruiește gnosticului „contemplația desăvârșită”, astfel încât acesta devine „al treilea chip”, definit prin asemănarea, „atât cât este cu puțință”, cu „Cea de-a doua cauză, Care este viața”⁵.

Nu putem lăsa deoparte, între aceste prime mărturii ale tradiției creștine, apariția unei reflecții fulgurante în cel dintâi comentariu patristic, redactat probabil în jurul anului 235, la cartea profetului Daniel. El îi aparține lui Ipolit⁶, care, referindu-se la istoria Suzanei, pune în legătură

¹ Platon, *Phaidon* 64a. Vezi Riccardo Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Il Mulino, Bologna, 1993, și Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, „Folio essais” 280, Gallimard, Paris, 1995, pp. 109–110.

² Despre stadiul problemei tripticului principalelor opere ale lui Clement, Alain Le Boulluec, „Clément d'Alexandrie”, în *L'Abeille et l'Acier. Clément d'Alexandrie et Origène*, pp. 91–95.

³ John Behr, *Ascetism și antropologie la Sfântul Irineu de Lyon și Clement Alexandrinul*, traducere de Adela Lungu, Doxologia, Iași, 2016, pp. 240–267. De asemenea, A. Méhat, *Étude sur les „Stromates” de Clément d'Alexandrie*, „Patristica Sorbonensia” 7, Seuil, Paris, 1966.

⁴ Clement Alexandrinul, *Stromate* II, 49, 1, în *Scrieri*, partea a doua, traducere de pr. D. Fecioru, PSB 5, 1982, p. 139.

⁵ Clement Alexandrinul, *Stromate* VII, 16, 6, p. 485.

⁶ Despre Ipolit și contribuția sa la istoria exegezei, Manlio Simonetti, *Lettera elo allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum

atitudinea personajului feminin de implorare a lui Dumnezeu cu plânsul lui Iisus pentru Lazăr: „Prin lacrimi, ea încerca să facă să pogoare din cer Cuvântul care avea, prin lacrimile Sale, să-l învieze pe Lazăr”¹. Episodul prilejuieste exegetului o reflecție hristologică, în contextul unei lecturi alegorice, în care Suzana este simbolul Bisericii și elementele constitutive ale peisajului (râul, grădina), ca și celelalte personaje, dobândesc toate o semnificație baptismală². Pentru această vârstă a receptării lui Lazăr, fragmentul din comentariul lui Ipolit confirmă sensul în care era citit episodul din Betania, dar oferă și un accent distinct: întâlnirea, în spațiul emoției umane, a implorării și a răspunsului. Astfel, învierea lui Lazăr era văzută la capătul unui arc temporal al așteptării și al prezenței lui Dumnezeu în istorie.

Augustinianum, Roma, 1985, pp. 53–63. De asemenea, J.A. Cerrato, *Hippolytus between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

¹ Hippolyte, *Commentaire sur Daniel I*, 25, ed. Maurice Lefèvre – Gustave Bardy, SC 14, 1947, pp. 116–117.

² Despre interpretarea patristică a istoriei Suzanei și iconografia paleocreștină, Martine Dulaey, „Des forêts de symboles”. *L’initiation chrétienne et la Bible (I^{er}–VI^e siècles)*, Librairie Générale Française, Paris, 2001, pp. 183–189.