

Rescrierea parabolilor și episoadelor biblice în proza lui Vasile Voiculescu

Florin Toader Tomoioagă*

The Re-writing of the Biblical Parables and Episodes in Vasile Voiculescu's Prose

Abstract:

Due to its literary richness, the prose of the Romanian writer Vasile Voiculescu offers many directions of interpretation. In its frame, a special place is occupied by the short-stories with a biblical core. Many of them, like *Mântuirea smochinului* (*The Redemption of the Fig*), *Lupta cu îngerul* (*Fighting with the Angel*), *Toiagul minunilor* (*The Rod of Wonders*), *Bunavestire* (*The Annunciation*), *Demoniacul din Gadara* (*Demoniac from Gadara*), *Adevărul* (*The Truth*) and *Copacul lui Iuda* (*Judas' Tree*) represent re-writings of the biblical episodes or parables. This study analyses the differences between these short-stories and their biblical correspondents, underlining the touch of originality created by the great Romanian writer's skilful pen.

Keywords: parable, interpretation, biblical episode, originality, significance

Printre povestirile voiculesciene de inspirație creștină se numără cele care reiau o parabolă sau o întâmplare biblică pentru a le așeza într-un alt orizont de semnificații sau pentru a aprofunda înțelesuri existente deja în textul original. Aceste povestiri devin la rândul lor parabole de sine stătătoare, care își au propria lor grilă de lectură. Voiculescu se orientează cu predilecție spre episoade enigmatice sau care ridică adevărate dificultăți ermeneutice, așa cum sunt *Mântuirea smochinului*, *Lupta cu îngerul*, *Toiagul minunilor*, *Bunavestire*, *Demoniacul din Gadara*, *Adevărul* și *Copacul lui Iuda*. Sub pana scriitorului român, acestea devin „file dintr-un apocrif”, după cum este și subtitlul uneia dintre ele. Fiecare dintre aceste texte pornesc de la episoade biblice clar conturate în canonul *Scripturii*, însă se dezvoltă în noi direcții, suscitând interogații și soluții inedite, care nu-și au originea în punctul lor de pornire.

* Assistant Lecturer PhD, University of Oradea, tomoioagaf@yahoo.com

Astfel, spre exemplu, în *Mântuirea smochinului* – probabil cea mai complexă povestire cu tematică creștină din ciclul *Toiagul minunilor*, se regăsesc pagini de adevărată Evangheliie apocrifă, ce au în centrul lor un episod biblic reinterpretat și îmbogățit cu detalii inexistente în textul primar. Voiculescu rescrie întâmplarea biblică relatată de Matei (cap. 21, v. 19–20) și Marcu (cap. 11, v. 13–14, 20–21) în cadrul unui dialog imaginar pe care apostolul Ioan l-ar fi purtat cu doi învățați greci, pe insula Patmos. Doar cadrul geografic este real și coincide cu datele biblice, tot ceea ce urmează în *Mântuirea smochinului* fiind povestire apocrifă, având în centrul ei o altă povestire – reluarea întâmplării biblice a smochinului blestemat. E vorba așadar de o povestire în povestire. Dacă textul scripturistic este extrem de sumar și îi lasă pe discipolii lui Iisus nedumeriți („Cum s-a uscat smochinul îndată?”, întreabă ei (*Matei, 21, 20*), Voiculescu adaugă textului o serie de amănunte extra-biblice și încearcă să îl introducă într-o altă logică decât cea aparentă. Biblic vorbind, Hristos înfometat blestemă, aparent nejustificat, un pom a cărui vreme de rodit nici măcar nu venise: „Căci nu era timpul smochinelor” (*Marcu, 11, 13*). Scriitorul român încearcă să „salveze” non-sensul, operând transformări atât la nivelul faptelor cât și la cel al semnificațiilor. Astfel, spre deosebire de cel biblic (despre care nu se cunosc amănunte), smochinul voiculescian, era un copac falnic, fără defecte, „frumos ca un pui de cedru din Liban”, cu frunziș bogat, ceea ce anunța vremea roadelor, cu păsări cântătoare în el, păsări care jefuiau ceilalți smochini și care au murit odată cu blestemarea smochinului; pomul are o „umbră dușmană”, „îndemn la lene și huzur”, e sterp, încât nu creștea nici iarba la umbra lui. Dialogul inedit al lui Hristos cu stăpânul smochinului e de asemenea de factură imaginară. Astfel, după blestem, stăpânul cere despăgubire, pe când lemnul începea să putrezească. La îndemnul Domnului, stăpânul taie pomul și la rădăcina acestuia descoperă o ulcică cu bani de aur.

Chiar și numai la acest nivel al parabolei, se observă că gestul lui Hristos de a blestema smochinul este umplut cu un prim sens, care îl încadrează într-o logică internă a parabolelor biblice. Dar, după cum va fi evident în continuare, Voiculescu îi conferă un al doilea sens, mult mai profund – prin convertirea poetului grec Aristobul la creștinism, blestemul smochinului celui sterp este anulat de-a dreptul.

În povestirea scriitorului român, Evanghelistul iubirii, Ioan, elimină pasajul blestemării smochinului din Evanghelia sa, pentru că – pare a sugera Voiculescu – această poveste trebuie interpretată doar în virtutea finalului ei de pe insula Patmos. Identificarea poetului cu smochinul biblic în finalul povestirii voiculesciene oferă posibilitatea unei miraculoase transformări a trecutului din perspectiva viitorului.

Pentru că poetul-smochin se sustrage blestemului, episodul biblic originar este suprimat din Evanghelia iotică la cererea apostolului, de către ucenicii săi. În acest fel, scriitorul român încearcă o „încreștinare” a unui pasaj biblic problematic, ce oferă o imagine a lui Hristos greu de conciliat cu imaginea Sa de ansamblu.

Un alt episod biblic enigmatic reinterpretat de către Vasile Voiculescu este *Lupta cu îngerul*. Textul de plecare se găsește la *Geneza, 32, 24–32*. Conform aprecierilor mitropolitului Bartolomeu Anania, avem de a face cu un „pasaj devenit celebru, nu numai prin aura sa de mister, ci și prin implicațiile teologice. În literatura patristică (Origen, Fericitul Ieronim, Sf. Ioan Hrisostom), lupta lui Iacob cu Dumnezeu este un simbol al luptei duhovnicești și al puterii pe care o poate avea rugăciunea stăruitoare. Într-un plan duhovnicesc mai adânc, Dumnezeu acceptă bucuros să fie «constrâns» de stăruința și lupta omului care vrea să facă din El un prizonier, așa cum Iacob L-a «silit» să-i dea binecuvântarea” (nota d la *Geneza, 32, 24 – Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, 2001). Și în cadrul aceleiași note explicative, diortositorul textului sacru trimite la modul în care a fost prelucrată această temă în poezia voiculesciană: „În poezia românească ideea (și experiența) sunt rostite splendid de V. Voiculescu: «Oho, Te-am prins, Doamne, nu mai scapi, / Te țin prizonier... / Bine, zâmbi El, ține-Mă o clipă: / Ah, gemui, pier... / O clipă inima mi se făcuse cer» (*Prizonierul*)” (*Ibidem*).

Raportată la textul originar, povestirea *Lupta cu îngerul* prezintă atât nuanțări ale detaliilor (cadrul natural capătă dimensiuni cosmice) cât și restrângeri ale lor (nu mai apare binecuvântarea lui Iacob de către adversarul ceresc, schimbarea numelui său în Israel, încercarea de a afla numele misteriosului adversar, chiar și „proba” luptei este eliminată – șchiopătatul în urma loviturii primite în coastă). Excluzând toate aceste detalii și menținând dimensiunea cosmică a cadrului natural, Voiculescu alege să recreeze întâmplarea dintr-o singură perspectivă, regăsită după cum se poate observa în comentariul lui Bartolomeu Anania, în teologia patristică. Este vorba de perspectiva luptei spirituale dar – și aici se observă un alt detaliu esențial – purtată nu cu Dumnezeu, ca în poezia *Prizonierul*, nici cu un om, după cum lasă să se înțeleagă originalul grecesc al Septuagintei, ci cu un înger – loc al prezenței sacre și epifanie a lui Dumnezeu.

De o frumusețe aparte este jocul de limbaj întrebuițat de scriitorul român, pentru care „lupta cu îngerul” poate însemna nu doar „împotriva îngerului”, ci și „lupta împreună cu îngerul”. Iacob intră în luptă „fără vrăjmășie”, „prinzându-se ca într-o horă cu îngerul”, „și astfel Iacob s-a luptat cu îngerul, nu împotriva lui...”, spune

Voiculescu. Pe firul patristic, lupta dobândește un caracter inițiativ, în cadrul ei realizându-se un transfer de forță spirituală dinspre înger spre om. „Transferul” nu e complet, fiindcă îngerul era doar un precursor al Celui care era „menit să săvârșească deplin transfuzia divină”.

Povestirea *Demoniacul din Gadara*, cu subtitlul *File dintr-un apocrif*, constituie o reluare a episoadelor biblice regăsite în *Evangheliile* numite sinoptice: *Matei* (cap. 8, v. 23–27; v. 28–34), *Marcu* (cap. 4, v. 36–41; cap. 5, v. 1–20) și *Luca* (8, 22–25 și 8, 26–39). În aceste secțiuni se regăsește atât episodul cunoscut ca *Potolirea furtunii pe mare* cât și cel denumit *Demonizatul din ținutul Gherghesenilor*. Cele două episoade biblice se desfășoară într-o succesiune cronologică (succesiune pe care Voiculescu o respectă în povestirea sa), dar în timp ce versiunile lui Marcu și Luca sunt aproape identice, cea de la Matei este mai succintă și prezintă nu unul ci doi demonizați vindecați. Povestirea lui Voiculescu are la bază versiunile lui Marcu și a lui Luca, diferențele dintre ele fiind ne semnificative.

Notele de particularitate pe care le adaugă scriitorul român prin recrearea lor sunt drama trăită de Iisus, prins între necesitatea de a propovădui și respingere, modernitatea tehnicii scriitoricești prin avansarea unor soluții multiple la dilema ucenicilor confrunțați cu furia mării și „îmbunătățirea” unor acțiuni ce nu par a cadra cu morala evanghelică. Așa cum a procedat și în *Lupta cu îngerul*, și de data aceasta, cadrul natural este îmbogățit cu detalii în raport cu textul original, detalii menite să confere veridicitate celor relatate. Intertextualitatea se rezumă la *Evangheliile* dar în timp ce autorul le citează uneori *ad litteram* și păstrează cadrul general al celor două episoade biblice amintite, îi atribuie lui Iisus interesante parafrazări ale propriilor sale cuvinte, în genul celor pe care, în secolul al V-lea, le scria episcopul Chiril al Alexandriei. Prin toate acestea se apropie de stilul direct, de martor ocular al *Evangheliilor*.

Dacă prin toate aceste elemente Voiculescu aspiră nu numai spre adâncirea semnificațiilor biblice dar chiar spre originalitate în raport cu acestea, nu la fel se întâmplă atunci când creionează portretul ucenicilor lui Hristos. Atitudinile acestora sunt surprinse în scheme rigide, care nu depășesc canonul biblic, situându-se uneori chiar sub acesta în ceea ce privește afirmarea libertății persoanei umane. Astfel, Petru apare ca aprig și în același timp protector față de Iisus, Iuda ca fiind sceptic față de planurile învățătorului și gata să-L înfrunte, iar ucenicii, în ansamblul lor, ca ezitanți, lași și temători. Chiar și relațiile dintre Iisus și Iuda sunt descrise ca permanente acte de confruntare.

Scriitorul pune în evidență – spre deosebire de relatarea biblică – drama lui Iisus, prins între destinul său misionar și eșecul Acestuia pe

termen scurt. El ia hotărârea de a învăța în mijlocul păgânilor din Gadara după ce s-a smuls, împreună cu ucenicii, din strânsoarea celor de un neam cu El, după ce i-a hrănit vreme de câteva zile cu pâine și cuvinte. Răstignit „între o uriașă milă pentru necăjiții întunecați de neștiință și patimi și între o silă nemărginită, un imens dezgust pentru scârnavă strimțete,... învârtoșarea acestui neam...”, adică între mila față de conaționali săi și repulsie față de exclusivismul lor, Iisus decide că a venit timpul să vestească și în „Galileea păgânilor”. Timpul însă nu era pe deplin copt ca să-L primească – și Iisus e, ca și la începutul parabolei, învăluit în tristețe, pe când părăsește ținutul neprietenesc al Gadarei, însă nu înainte de a-și așeza aici, ca alt fel de ucenic, pe fostul demonizat, acum vindecat.

O altă diferență față de textul evanghelic original constă în sensul confruntării discipolilor cu marea înfuriată. În manieră modernă, furtuna care se stârnește pe mare și amenință să răstoarne corabia este deschisă unei multiple posibilități de interpretare. Să fie vorba despre asaltul răului asupra minții ucenicilor înfricoșați, sau despre un eveniment natural cât se poate de real? Sau de ambele deodată? Fiecare din aceste perspective sunt justificate, iar personajele care se confruntă cu acest fenomen sunt asaltate – ca și cititorul de altfel, de o sumă de interogații: „Vijelia se petrecuse oare numai în ei? Într-un văzduh misterios al ființelor? Corabia neînsuflețită nu luase parte la urgie, ci îi purtase înainte, ca o coajă neatinsă, și numai oamenii din ea pătimiteră?”. Palpabilele, irefutabilele evidențe ale unor date empirice, ne sunt livrate imediat, ca o altă pistă pe care e pus cititorul: „Cu toate astea, o nălucire nu fusese: hainele cu care se îmbrăcaseră în frigul dimineții erau learcă și acolo, pe mal, zăceau vâslele și cârma lor smulse de ape...”. Și autorul ne introduce în pragul misterului, pentru a concluziona semnificația vijeliei de pe mare: „Nu se mai întreabă, totul rămânea o taină, ca atâtea altele, a Domnului lor”.

În fine, un alt detaliu semnificativ este „îmbunătățirea” episodului scripturistic al aruncării turmei de porci în mare, cu o explicație care să nu lezeze bunul simț al cititorului. Dacă *Biblia*, fără alte comentarii, afirmă răspicat că turma de porci s-a aruncat în mare după ce demonii primiseră de la Hristos permisiunea de a intra în ea, în povestirea lui Voiculescu porcii ce se aruncă în mare nu sunt decât diavoli deghizați sub această înfățișare. Iisus pare chiar înzestrat cu simț gospodăresc atunci când, la rugămintea lor, concesiv, le permite diavolilor să ia înfățișări de porci dar le poruncește în mod expres să nu se amestece cu cei adevărați: „Bine, se învoi stăpânul... Prefaceți-vă iar în porci, dar să nu vă amestecați cu cei adevărați, ca să nu se ia după voi. Osebiți-vă aparte nălucirile și aruncați-vă în mare...”.

Indignarea locuitorilor din Gadara care reproșează celor din grupul lui Iisus că „minunile și binefacerile voastre... sunt păguboase”, este din această perspectivă nejustificată, fiind determinată de o simplă confuzie. În plan biblic, Iisus nu avea nevoie să-și justifice acțiunea: aceste animale erau considerate necurate pentru Israel, și prin urmare erau cel mai bun simbol și locaș al necurăției diavolului. În plus, prin gestul său, Învățătorul dorea să atragă atenția că sufletul recâștigat al unui om – și de fapt, întreaga persoană a celui vindecat de demonizare, prețuiește mai mult decât bunurile materiale, oricât de indispensabile ar părea. Transpus într-o cultură complet diferită, gestul lui Hristos e curățat de „asperitățile” inițiale, printr-o explicație ingenioasă. După cum s-a observat, la fel a procedat Voiculescu și în *Mântuirea smochinului* unde blestemarea smochinului se transformă în binecuvântare pentru proprietarul lui; „pedepsit” pentru stârpiciunea sa, smochinul își dezvăluie secretul vinovat: „ascunderea” unei oale cu aur între rădăcinile sale, oală asupra căreia se chircește antropomorfic, asemenea unui bogat pe comoara sa. Este vorba de un Hristos cuminte, ajustat la sensibilitatea țaranului român din perioada interbelică, în care a fost alcătuită povestirea.

Dar mai există o explicație menită să „îndulcească” asperitățile christice: refuzul de a-l înregimenta pe cel vindecat în ceata ucenicilor nu e determinat de sentimente de dispreț față de statutul său anterior sau față de apartenența sa etnică la un alt neam decât cel evreiesc (după cum gândește Iuda, care aplică greșit acestui context învățătura după care „nu e bine să iei pâinea din gura fiilor și s-o dai câinilor”). *Biblia* nu ne dă în mod direct nicio motivație pentru neacceptarea celui vindecat în grupul Său de discipoli. În accepțiunea voiculesciană, fidelă aici Cărții sfinte, el devine „un alt soi de ucenic”, menit să mărturisească credința printre ai săi. Cei care o vor accepta au acum șansa, asemenea lui Iov, să primească înzecit atât în plan material cât și în plan spiritual ceea ce li se pare că au pierdut cu ocazia vindecării lui. E dobânda pe care Hristosul voiculescian o oferă cu mărinimie pentru jertfa pe care – involuntar! – gadarenii au făcut-o pentru salvarea semenului lor.

În povestirea *Adevărul*, Voiculescu repovestește un episod biblic recurgând ca și în *Smochinul blestemat* la vocea autorizată a aceluiași Evanghelist Ioan. Așa cum va proceda în povestirile care l-au consacrat, și unele din *Toiagul minunilor* au un narator, un martor obiectiv care se identifică cu faptele povestite pentru a crea o mai mare atmosferă de autenticitate. Și de această dată este vorba de îmbinarea a două întâmplări biblice distincte: dialogul cu Pilat pe tema împărăției mesianice și, pe acest fond, întrebarea centrală: „Ce este adevărul?” și

arătarea lui Hristos ucenicilor pescari pe Marea Tiberiadei. În *Biblie*, acestea sunt relatate la *Ioan, cap. 18, v. 33–38* (dialogul cu Pilat), respectiv *Ioan cap. 21, v. 1–14* (arătarea de după înviere). Ambele episoade sunt precedate cronologic, atât în *Adevărul* cât și în *Biblie*, de intervenția soției lui Pilat în favoarea lui Iisus (nenumită în *Biblie*, dar care apare la Voiculescu cu numele identificat de istorici – Claudia), intervenție relatată la *Matei, cap. 27, v. 19*. Toate aceste locuri scripturistice sunt respectate cu mare fidelitate de către autorul român, cu excepția unor amănunte menite să decripteze semnificațiile adânci ascunse în tăcerea și refuzul lui Hristos de a răspunde întrebării adresate de Pilat.

Episodul apocrif de mare efect artistic pe care Voiculescu îl inserează în această povestire este „ispitirea” lui Iisus de către apostolul Ioan în momentul în care se arată ucenicilor la Marea Tiberiadei, după înviere. Ioan însuși le relatează catehumenilor de pe insula Patmos decepția pe care au suferit-o apostolii atunci când Iisus a răspuns prin tăcere întrebării capitale pe care i-o adresase Pilat: „Ce este adevărul?”. Întrebarea îi este adresată în limba greacă. Ei s-ar fi așteptat ca înaintea lui Pilat, Iisus să fi „coborât fulgerul adevărului, cu răspunsul său pe pământ”, să-l fi redus la tăcere pe însuși Pilat, și astfel – deduce cititorul, să fi schimbat sorții în favoarea lor.

Hărțuit de acest răspuns nedat, apostolul Ioan caută fiecare prilej după înviere pentru a-I repune această întrebare. Face chiar un legământ, un jurământ să smulgă răspunsul dorit. Datorită aparițiilor fulgerătoare și tulburătoare ale lui Iisus, apostolul ratează puținele prilejuri până când, pe țărmul mării, cade în genunchi și-I vorbește: „ – Doamne, pentru ce n-ai răspuns atunci, noaptea, lui Pilat, ce este ADEVĂRUL? Spune-ne măcar acum, înainte de a ne părăsi, să nu murim însetați de dorul lui. Umple-ne golul sufletului cu adevăr, cum se umplu cocoșele cămilelor cu apă, ca să putem străbate pustia vieții...”. Întrebarea, de o mare frumusețe literară, conține un reproș abia sesizabil și o rugămintă în același timp. De răspunsul la ea pare să atârne nu doar misiunea apostolilor, ci și destinul unei întregi lumi, cărora ei le-ar putea împărtăși marea descoperire, piatra filozofală, adevărul maxim pe care omenirea l-a căutat întotdeauna cu ardoare.

Efectul artistic este mărit prin atitudinea lui Ioan care, în implorarea lui, îl ține strâns pe Domnul său de veșmânt, pentru a-l smulge parcă cu forța răspunsul, pentru a nu-l da drumul decât după ce va afla ceea ce caută cu disperare. E o vânătoare a sensului ultim, în care vânătorul și vânatul se află într-un schimb permanent și subtil de roluri, în ciuda disproporției de forță dintre cei doi.

Tensiunea crește gradat deoarece în această povestire-cadru, catehumenii – discipoli ai discipolilor, devin martori ai unor martori și resimt acumularea întregii încordări inițiale. Ei devin un fel de cor antic care multiplică sonor și numeric nemulțumirile apostolilor. În momentul în care Ioan le relatează că Domnul, în loc de răspuns, S-a încăpățânat să-l privească cu mâhnire și durere, să-i zâmbească și să Se facă nevăzut, fără a mai apărea vreodată, catehumenii izbucnesc în strigăte de revoltă. Și tot într-un joc – de data asta inițiat de un apostol inițiat, îi face pe catehumeni să treacă de la un moment de uimire la altul. Pentru că revoltelor acestora, apostolul nu le dă dreptate. După ce pe tot parcursul povestirii nu face decât să le alimenteze, trece dintr-o dată, aparent inexplicabil, de partea tăcerii Mântuitorului. Perplexitatea catehumenilor crește atunci când Ioan îi potolește, asumându-și în numele apostolilor vina pentru eșecul de a primi răspunsul salvator: „– Nu vă grăbiți, îi potoli Ioan. Căci noi toți eram de vină. Cea mai grea vină!”.

Recurgând la o hermeneutică a limbilor de foc care luminează după Rusalii înțelegerea înceată a ucenicilor, Ioan explică: „... cum adică era să mai răspundă nouă și lui Pilat, ce este adevărul, când însuși El, Adevărul, coborât ființial, se afla și sta acolo, se propunea întreg văzului, auzului, pipăitului nostru al tuturor. Iar noi îl căutam în altă parte, ca în oglindă și ghicitori... Și ceream, ca niște proști, câteva boabe de vorbe când El ne grăia din toată întregimea Sa”. Hristos, *axis mundis*, ca Adevărul prin excelență din care decurg toate adevărurile secundare, Li se propune spre contemplare apostolilor întreg, nu în frânturi, dar aceștia nu Îl văd: „Câtă vreme era El cu noi, stam ca nerozii pe însuși piscul muntelui și întrebam unde este muntele”.

Deși explicația epuizează misterul, ea constituie o reușită din punct de vedere literar, prin corelarea unei persoane vii cu ceea ce îndeobște e considerat principiu abstract, așadar mort – adevărul. Însă tăcerea este în primul rând valorificată estetic, iar la nivel semantic pare a reflecta principiul teologiei apofatice patristice, conform căruia adevărul se contemplă în tăcere.

În *Bunavestire*, Voiculescu rescrie episodul biblic aparținând evanghelistului *Luca*, I, v. 26–38, în care este vorba despre vizitarea Mariei de către arhanghelul Gavriil, care o anunță că ea va deveni maica pământească a Mântuitorului lumii. Și în această rescriere, natura ia parte activă la spectacolul cosmic declanșat de întâlnirea dintre înger și fecioară. Natura este parte integrantă a miracolului zămislirii Pruncului divin în sânul Preacuratei, pe de o parte ca prevestire a lui (lumina e ca un prunc al dimineții), iar pe de altă parte ca simbol al acestui miracol (floarea acceptată de fecioară din partea îngerului, și așezată la piept, devine simbol al puterii zămislitoare a

Duhului). Întreaga creație exultă în acest moment decisiv, se oprește pentru o clipă în loc pentru a fremăta exclusiv în bucuria erosului cosmic care a cuprins-o.

Asistăm la o spectaculoasă transfigurare a Mariei în „Eva cosmică”, în mireasa Duhului care, avându-L în sânul ei pe Logosul divin, cuprinde întreg universul. Corpul femeii procreatoare este analizat cu o minuțiozitate aproape medicală, dar în același timp dobândește proporții cosmice, prin descrieri pe care Voiculescu le va relua în *Sonetele* sale. Acest pasaj reprezintă unul din cele mai frumoase imne la adresa maternității. *Bunavestire* este mai degrabă o creație lirică, plină de poezie și semnificație adunată în jurul unui moment biblic capital.

Ca un asiduu cititor al *Bibliei* și în special al *Vechiului Testament*¹, după propria sa mărturisire, Voiculescu revizitează o serie de texte enigmatice vetero-testamentare pentru a le conferi un alt orizont de semnificații. Nicolae Balotă propune chiar o lectură în cheie biblică a povestirii *Pescarul Amin*, pornind de la observația că Amin își pune, în singurătatea meditației sale, o întrebare identică cu primul verset al capitolului 41 din cartea lui Iov: „Poți tu să prinzi leviatanul cu undița, ori să-i legi limba cu o sfoară?”. Nu cumva este întreaga povestire un comentariu parabolic la acest text din cartea lui Iov? – se întreabă criticul literar (Balotă, 1974: 357).

Este posibil ca la Voiculescu să asistăm la o literaturizare a teologiei și la o teologizare a literaturii, cel puțin în anumite cazuri? În ciclul *Toiagul minunilor*, răspunsul la prima parte a întrebării anterioare este cu siguranță pozitiv. În ceea ce privește a doua parte, investigațiile criticii literare au dat un răspuns afirmativ vizavi de poezia voiculesciană, în special din *Sonete*. El ar putea fi poate repetat și atunci când e vorba de proza sa din afara ciclului *Toiagul minunilor*, dar pentru aceasta ar trebui întreprinsă o analiză mai extinsă, ceea ce nu intră în obiectivul prezentului studiu.

O literaturizare a teologiei este observabilă în toate parabolele voiculesciene de inspirație biblică analizate anterior, în special în *Lupta cu îngerul* și în *Bunavestire*. Din aceeași subcategorie face parte și

¹ Voiculescu însuși afirmă într-un text autobiografic: „Din toate lecturile, cea care m-a impresionat cel mai mult a fost *Biblia* cu aspra ei grandoare de dramă jumătate pământeană, jumătate divină. Dumnezeu meu favorit a fost Iehova, ale cărui apucături de prigoane pentru vrăjmaș, protecție pentru aleși, le râvneam. Până astăzi, am rămas un iehovist în străfundurile necercetate ale sentimentelor mele credincioase... Am știut *Vechiul Testament* de la un capăt la celălalt, ca pe un epos, încât idilica Evanghelie a rămas pentru mine până târziu în umbră” (*Confesiunea unui scriitor și medic*, în „Gândirea” și în *Voiculescu*, 1986. Vezi și Balotă, 1974: 496–497).

piesa care dă numele ciclului, și anume *Toiagul minunilor*. Această rescriere este un comentariu extins la interdicția pe care Iehova i-o dă lui Moise de a intra în Canaan, după ce acesta nu respectă întru totul indicațiile lui Dumnezeu de a scoate apă din stâncă (cf. *Numeri, cap. 20, v. 1–13*, episod regăsit succint și la *Exod, cap. 17, v. 1–7* și cf. *Deuteronom, cap. 32, v. 48, 52*).

Dacă în conformitate cu *Biblia* nu se poate stabili o cauzalitate directă între lovirea stâncii cu toiagul minunilor (utilizat și în Egipt împotriva faraonului și apoi în tot peregrinajul iudaic în pustiu Sinai) și excluderea lui Moise de la privilegiul de a intra în Pământul făgăduinței, în scrierea lui Voiculescu cele două fapte stau în raport de cauză-efect. În lectura sa, păcatul capital al lui Moise este acela că lovește stânca „cu sete și mânie, deși primise porunca numai să grăiască”, neascultându-L deci pe Domnul și trebuind să suporte consecințele.

O analiză comparată a acestor locuri biblice legitimează parțial și lectura voiculesciană a acestui episod, nu direct, ci prin recursul la gândirea speculativă. Astfel, dacă în capitolul 17 al cărții *Exodul, v. 6*, Dumnezeu îi poruncește explicit lui Moise să lovească stânca cu toiagul pentru a determina să izvorască apă: „Iată Eu voi sta înaintea ta acolo la stânca din Horeb, iar tu vei lovi în stâncă și va curge din ea apă și va bea poporul”, în *Numeri, cap. 20, v. 12* și *Deuteronom, cap. 32, v. 51* Dumnezeu îi reproșează lui Moise (și fratelui său Aaron) necredința, faptul că au greșit „și pentru că n-ați arătat sfințenia Mea înaintea fiilor lui Israel”. Nu se precizează însă în ce constă greșeala, necredința, și, mai ales – principalul cap de acuzare – macularea sfințeniei divine. Această ambiguitate involuntară a *Bibliei* este speculată abil de către Voiculescu, care suplinește veriga lipsă din înlănțuirea cauzală minune-ofensarea sfințeniei divine-excluderea din Canaan și preferă să îi dea o interpretare teologică. Desigur, exercițiul speculativ constă în a corela lovitura cu toiagul cu macularea sfințeniei divine și cu interdicția de a vedea țara făgăduită (contrar *Exod, 17, 6*).

Această corelare îi permite lui Voiculescu să afirme o teologie a cuvântului, a graiului versus una a forței brute, a convertirii prin violență. Între cele două opțiuni, Moise o alege pe prima și deci se dovedește a nu fi pregătit să depășească acest primitivism spiritual, care are întotdeauna nevoie de concret și palpabil pentru a zări esențele eterne: „Dar el nu înlesni venirea vremii spiritului făcut cuvânt. El era încă omul bătăii cu toiagul. Spiritul Sfânt nu-și găsea întruparea în el și tăcea. Moise nu vorbise, lovește, trădase intențiile divine. Trebuia să moară afară din Chanaan, cu generația bătăii, cu care, ca într-o minune, trecuse de la clădirea piramidelor la clădirea unui popor”.

Moise nu reușește așadar să fie tot Cuvânt, tot rostire a Logosului, și de aceea el împărtășește soarta generației bății, care știe să asculte de frică și nu din convingerea trezită din cuvânt. El nu reușește să prefacă toiagul în steag care să cheme lumea la el fără recursul la violență și să o transforme din interior, prin puterea cuvântului lucrător. Ceea ce reușește să înfăptuiască prin intermediul lui e o minune în adevăratul sens al cuvântului – „o simplă schimbare, o trecere răsturnată de la o formă la alta” – și tocmai de aceea o minune ratată, inferioară prefacerilor care au loc la nivelul conștiinței și care determină transmutații reale, salturi în alte planuri ale ființării.

Pentru Voiculescu, genul acesta de minuni sunt „minuni stătătoare pe loc – joc de atomi și de echilibru de forțe”. În cadrul lor, apa și stâncă sunt „aceeași materie în fel și chip”, dar altfel aranjată, așadar fără a depăși planul material, fără a reuși saltul în transcendent. Minunea pe care o caută Voiculescu e cea a transmutării într-un cu totul alt plan, al transfigurării din interior sub impulsul cuvântului Cuvântului. Din acest motiv, după cum se poate nota în cadrul altor povestiri, el nu crede în convertirea unor inși prin intermediul unor practici impuse din exterior (vezi convertirile ratate ale celor doi tâlhari din *Ispitele părintelui Evtichie*). Nu există nicio baghetă magică pe care să o mănuiască cineva și care să transforme în chip miraculos, printr-o simplă atingere, un individ sau un popor. Prefacerile, dacă au loc, pornesc întotdeauna din adâncul conștiinței, chiar dacă sunt facilitate de împrejurările exterioare.

Copacul lui Iuda este o povestire de dimensiuni reduse. Ea se desfășoară în jurul nucleului epic biblic redat de *Evanghelia după Matei* în capitolul 25, versetul 5 și care surprinde momentul în care Iuda, cuprins de disperare și remușcare, se sinucide. O variantă deosebită a acestei întâmplări apare și în *Faptele Apostolilor 1, 18*, însă Voiculescu preferă să își construiască propria povestire plecând de la relatarea Evanghelistului Matei, acceptată de tradiția bisericească.

Dincolo de dramatismul decorului și al personajelor implicate în *Copacul lui Iuda* (natura e personificată și aici și e înzestrată cu sensibilitate umană și cu libertate), elementul inedit pe care îl introduce autorul român este încercarea de a privi destinul lui Iuda într-un context mult mai larg decât în cadrul moral general acceptat de către creștinismul tradițional. Iuda nu mai e văzut ca un simplu ucenic care a eșuat în înțelegerea Învățătorului său, nu mai este descris ca trădător (și prototip al trădătorilor) din cauza lăcomiei sale pentru arginți (cf. *Matei, 26, 15; Marcu, 14, 11; Luca, 22, 5*), nu mai e definit stereotipic prin prisma câtorva trăsături binecunoscute (ca în *Demoniacul din*

Gadara), ci e surprins în tragedia sa esențială, pe care Voiculescu încearcă să o explice și să o încarce cu sens metafizic.

Gestul recuperator al lui Voiculescu vizavi de tragedia lui Iuda nu e singular. Ambiguitățile scripturistice referitoare la acest personaj misterios, prins între necesitatea implacabilă de a împlini un destin și o profeție și libertatea sa de a acționa au determinat de-a lungul timpului apariția unor teorii care să îi justifice rolul ingrăt de vânzător al Mântuitorului. Una din cele mai vechi secte creștine gnostice, a cainiților, care venerau personaje biblice problematice, precum Cain sau Iuda, afirmă nevinovăția Iscarioteanului, văzându-l ca pe un simplu instrument al proriei divine prin care s-a realizat mântuirea lumii. Fără vânzarea lui Iuda nu am avea răstignirea lui Hristos, iar fără răstignire, nu ar exista mântuire. Din acest motiv, Iuda era celebrat ca un sfânt, rolul jucat de el în economia mântuirii fiind considerat esențial. El e de fapt cel sacrificat, în această concepție. Teorii mai noi susțin că Iuda, un cripto-zelot, deci un patriot radicalist înfocat, L-ar fi dorit pe Hristos triumfător în lupta contra Templului și al Cezarului. Dar cum să Îl determini să treacă la acțiune, să coalizeze în jurul Lui poporul evreu și să răstoarne orânduirea aristocrației iudaice și a celei romane, când, cu excepția câtorva gesturi extreme (cum ar fi izgonirea vânzătorilor din curtea templului) și a unor polemici cu saducheii, cărturarii, irodienii și fariseii, Hristos nu da semne că ar intenționa să treacă de la cuvânt la faptă? Gestul lui Iuda de a-L livra pe Hristos Templului, ar fi fost în acest caz unul disperat: Iuda prevedea ca, în situația extremă și confruntat cu perspectiva condamnării, Iisus să se revolte și să atragă de partea sa mulțimile. Sinuciderea lui Iuda ar fi fost rezultatul decepției suferite în urma pasivității arătate de Hristos la arestarea și condamnarea Sa la moarte.

Voiculescu pare a interpreta – conștient sau nu – episodul biblic al spânzurării lui Iuda, prin prisma mai vechii teorii a gnosticilor cainiți, cel puțin în ceea ce privește încercarea de a da un sens pozitiv suicidului comis de Iuda. E și aici preocuparea de a ameliora datul biblic prin îmblânzirea afirmațiilor dure ale creștinismului tradițional referitoare la vinovăția lui Iuda. Mai poate fi socotit responsabil Iuda de moartea lui Hristos, din moment ce însăși misiunea mesianică presupunea această moarte? S-ar fi putut realiza mântuirea fără „aportul” ingrăt al lui Iuda? Putea să scape de acest rol de vânzător al Celui Neprihănit, din moment ce profețiile îl desemnaseră ca împlinitor al lui? Putea fi evitat destinul?

Acestor întrebări, autorul român le răspunde într-o formă plastică. Lemnul din care se cioplește Crucea lui Hristos e din același copac de care s-a spânzurat Iuda. Verticala și orizontala Crucii sunt intersectate

după cum se intersectează destinul lui Iuda și al lui Hristos. Vânzarea și Sacrificiul, trădarea și fidelitatea absolută sunt aspecte ale aceluiași plan divin al mântuirii, după cum Iscarioteanul și Nazarineanul sunt jucători ai aceleiași drame divino-umane.

Este vorba de un plan divin care scapă logicii obișnuite, care repugnă bunului simț comun. Copacii din această povestire, care refuză să-și ofere crengile pentru alinarea durerii lui Iuda, dar și pentru a deveni Cruce de răstignire se situează prin personificare într-o logică pur umană. Ei nu pot – după cum nu pot nici oameni – pare a sugera Voiculescu, să admită existența unei logici cerești, care să desfășoare evenimentele după alte legiuri decât după cele ale firii. Cedrul – copac biblic prin excelență, încorporat în Templul lui Solomon și cântat de către împăratul David în psalmii săi, e cel care, prin istoria sa milenară, are acces la o înțelegere superioară și permite derularea evenimentelor salvatoare în conformitate cu logica divină. El devine pat de moarte și pentru Iuda și pentru Iisus.

Cedrul vorbitor e astfel leagăn al tainelor și simbol al providenței divine care cuprinde sub desfășurarea sa evenimente și personaje atât de contrastante, încât, doar contemplate de sus, mai formează un tot coerent. Panorama își pierde însă din armonie imediat ce e privită de la nivelul solului. Avem de a face cu o *coincidentia oppositorum* în care contrariile se reconciliază antinomic în paradox: „Blestemul lumii nu se poate ridica altfel: trebuia ca cel mai vinovat cu cel mai fără de pată să se întâlnească odată; ca mila cea mai desăvârșită să se reverse peste vina cea mai fără de iertare și să copleșească; omul cel mai josnic și Dumnezeu să sufere aceleași chinuri la un loc... Eu am fost cel sortit de prorociei acestei întâlniri binecuvântate și rânduit ca trupurile amândurora să spânzure de mine. Uitați-vă, eu duc acum Mântuitorului căința lui Iuda”.

Copacul osândeii devine copacul mântuirii – ceea ce e în perfectă armonie cu gândirea patristică răsăriteană. În cadrul ei se pot identifica corespondențe similare celei voiculesciene. Grădini Edenului îi corespunde grădina Ghetsimani, pomului cunoștinței binelui și răului, prin care omul a căzut în păcat îi corespunde pomul Crucii prin care omul e răscumpărat. Fructul primului pom aduce moartea, rodul celui de-al doilea e Euharistia ca antidot al morții și leac al nemuririi. În Eden a avut loc neascultarea lui Adam, în Ghetsimani (și continuată pe Golgota), avem ascultarea lui Hristos față de Tatăl, care merge până la moarte. Vechiul Adam și Adam cel Nou sunt permanent contrastați în gândirea patristică.

Dar dacă în literatura Sfinților Părinți, transpusă în imnografia Bisericii, Pomului din Eden îi corespunde simbolic lemnul Crucii, în

cazul lui Voiculescu identificarea copacului de care s-a spânzurat Iuda cu Crucea pe care S-a răstignit Hristos are rolul de a accentua și mai mult ideea conform căreia Jertfa lui Hristos îl răscumpără pe păcătos, pe cel mai mare dintre păcătoși. Accentul cade nu pe lumea care își primește un nou început prin Noul Adam, ca la Părinții Bisericii (o nouă creație), ci pe asumarea totală a păcatului de către Hristos, în tot dramatismul și radicalitatea lui, pentru că e păcatul celui ce L-a vândut pe Mântuitorul. Osânda și răscumpărarea se întâlnesc pentru ca osânda să fie desființată. Și din acest motiv, Iisus primește căința lui Iuda adusă de cedrul milenar.

Concluzia povestirii *Copacul lui Iuda* pare a conține o abia sesizabilă doctrină a apocatastazei, așa cum a fost profesată de către genialul gânditor creștin Origen, în secolul al III-lea. Origen susținea că la sfârșitul lumii, toate lucrurile și ființele vor fi restaurate în frumusețea lor originală prin iertarea pe care o vor primi din partea lui Dumnezeu. Nu va mai exista iad, nu va mai exista loc de suferință, ci toți vor fi iertați și mântuiți. Chiar și demonii se vor bucura de această grațiere divină și desigur, și Iuda. Genialul alexandrin nu putea să accepte ca un Dumnezeu bun, plin de dragoste, să mențină o parte din faptele sale în întunericul iadului. Desigur, Voiculescu nu merge atât de departe. Însă, dacă Hristos îl iartă pe cel mai mare dintre păcătoși, pe cel care L-a vândut, mai poate exista iad? Nu cumva prin căința lui Iuda – primită, pare-se de Iisus, infernul însuși este desființat?

Voiculescu nu dă un răspuns direct acestor întrebări, și din acest motiv, doctrina apocatastazei e abia insinuată și nu afirmată direct. Căința lui Iuda pare însă să salveze „ortodoxia” lui Voiculescu, pentru că, într-adevăr, el știe bine că nu există păcat, oricât de mare ar fi, care să nu poată fi iertat de Dumnezeu, dacă este urmat de părere de rău. Dar trebuie de asemenea observat că părerea de rău a lui Iuda nu este considerată una autentică în cadrul gândirii ortodoxe, tocmai pentru că e urmată de suicid. Atunci când Voiculescu insistă pe căința lui Iuda – element confirmat de autorii biblici – supralicitează cu bună știință acest fapt în defavoarea viziunii biblice, care îl condamnă pe Iuda din cauza suicidului pe care îl comite. Supralicitarea căinței și minimalizarea suicidului sau justificarea lui metafizică drept eliberare de iadul remușcărilor pe care l-ar fi trăit pe pământ, îi permite lui Voiculescu să deducă posibilitatea mântuirii vânzătorului și a sinucigașului Iuda. Prin acest artificiu literar, Voiculescu insinuează de fapt mântuirea generală, apocatastaza ca posibilitate deschisă tuturor din moment ce Dumnezeu l-a iertat pe cel de neiertat.

În concluzia acestui studiu se poate afirma că rescrierea parabolilor sau evenimentelor biblice de către Vasile Voiculescu are rolul de a

pune în valoare o serie de semnificații creștine, de a le adânci prin rezolvarea ambiguităților pe care textul sacru le conține. Chiar dacă se arată a fi un admirator al *Vechiului Testament*, Voiculescu soluționează ambiguitățile biblice nu ca un rabin ce aplică legea dură a mozaismului, nici ca un creștin din prima generație, pentru care Dumnezeu milie, al iubirii și al îndurărilor se identifică cu Dumnezeu dreptății, răzbunării și al legii talionului, ci ca un isihast de tip special, ce ține de o spiritualitate de profunzime, precum cea reprezentată de Sfântul Isaac Sirul, și care nu vede o problemă în a se ruga pentru întreaga făptură, pentru întreaga creație, incluzându-i aici și pe demoni.

Dacă la oamenii de mare ținută duhovnicească întâlnim aspirația reconcilierii universale prin iertarea tuturor, atunci Voiculescu este unul din profeții ei. Literaturizând episoadele biblice de care ne-am ocupat anterior, el se îndepărtează nu numai de canonul scripturistic, dar chiar și de interpretarea ortodoxă – atât în sens etimologic cât și în sens semantic – a acestuia. Originalitatea reliefată la nivelul textului ca diferență față de originalul biblic nu este doar una literară, ci are și implicații teologice, deci este și una de interpretare. Prin aceasta, Voiculescu tinde în mod paradoxal să Îl „încreștineze” complet pe Hristos, să Îl „curețe” de asperitățile vechi-testamentare, să ducă până la ultimele consecințe reforma începută de El ca reformă a conștiințelor, prin extinderea dragostei Sale la nivel universal, în deplina respectare a libertății personale a celor cărora li se adresează. cele două episoade ale *Vechiului Legământ*, *Lupta cu îngerul* și *Toiagul minunilor* sunt privite prin aceeași prismă creștină, fiind scoase ca semnificație din contextul lor biblic inițial. Rescrise astfel, ele ar putea face parte oricând și fără probleme din canonul *Noului Testament*.

În rezumat, elementele de originalitate pe care V. Voiculescu le aduce în raport cu semnificația inițială a textului sacru sunt următoarele: în *Lupta cu îngerul*, nu mai e vorba de un simplu episod enigmatic, în care omul care a avut puterea să se confrunte cu Dumnezeu devine din individ (Iacob), părintele unui popor (Israel), ci de o luptă mistică alături de trimisul Domnului, în cadrul căreia Iacob se inițiază în tainele spiritualității și primește o infuzie de duh din partea celui cu care se înlănțuiește; în *Toiagul minunilor*, Moise e pedepsit nu pentru o vină ambiguă, ci pentru faptul că n-a știut să transforme gândul în cuvânt și nu în lovitură; în *Bunavestire*, nu mai avem de a face cu episodul istoric al momentului în care tânăra fecioară din Nazaret zămislește în pântecul său Pruncul divin, ci cu transformarea ei în „Eva cosmică”, prototip al femeilor și model al maternității; în *Mântuirea smochinului*, Voiculescu realizează reversia

ireversibilului: transformarea blestemului în binecuvântare, a perplexității teologice în exercițiu de admirație; *Demoniacul din Gadara* prezintă un Hristos gospodar, iconom desăvârșit atent și la nevoile materiale ale oamenilor, diferit de modul în care ni-L prezintă textul sacru în acest episod; *Adevărul* descrie procesul lent al metamorfozării înțelegerii ucenicilor până la revelația finală post-rusalică pe care o au și care le permite identificarea Adevărului cu Hristos; în *Copacul lui Iuda*, ceea ce surprinde este postura lui Voiculescu de adept ascuns al apocatastazei origeniste, prin afirmarea în formă de legendă a iertării pe care o primește Iuda datorită solidarității metafizice și de destin pe care o are cu Iisus.

REFERINȚE:

- Balotă, Nicolae, *De la Ion la Ioanide*, Editura Eminescu, București, 1974.
- Voiculescu, Vasile, *Gânduri albe*, Editura Cartea Românească, București, 1986.
- Sfânta Scriptură*, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Anania, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2001.
- Voiculescu, Vasile, *Proza*, ediție îngrijită de Roxana Sorescu, Editura Nemira, București, 2006.
- Voiculescu, Vasile, *Toiagul minunilor*, ediție îngrijită, prefațată și note de Nicolae Florescu, Editura „Jurnalul literar”, București, 1991.