

## PEDAGOGIA TANATOLOGICĂ ÎN APOCRIFA *TESTAMENTUL LUI AVRAAM*

NICOLAE DRĂGUȘIN

**The Thanatological Pedagogy in Abraham's Testament apocrypha.** *Abraham's Testament* is one of two apocryphal writings – susceptible of Christian influence – that deals with the Abraham which is the primary figure of monotheistic religions. This apocrypha narrates the conflict between Abraham, the Righteous, and Death (which is understood as divorce of soul from body). This conflict has an ontological dimension and is not only mere initiation. However, this essay attempts to argue that the main point of this apocrypha is not the conflict as such, but the understanding of death. Hence, the accent lies not in the existential dimension (Abraham's struggle to refute Death's invitation) but in the gnoseological dimension. In other words, the essay suggests the pedagogical reading of apocrypha (what Abraham has to learn about death and ultimately about himself while struggling) instead of the phenomenological one (his obstinate refusal to die and the subsequent fight with a personified Death). Needless to say, these two dimensions are not to be separated: they work together since one way to understand Abraham's refusal to submit himself to Death's request (here as person) is the fact that he does not understand the deep meaning of death (here as process which does not discriminate even the Righteous). Hence, prior to understanding a natural process, Abraham has to understand the personification of this process and – I claim – that is the point which the apocrypha makes.

This apocrypha and the essay that I propose might be used further to comment upon some excellent adaptations of Death's personification: *Death Takes a Holiday* (1934) directed by Mitchell Leisen and *Meet Joe Black* (1998) by Martin Brest with Brad Pitt and Anthony Hopkins.

**Keywords:** apocrypha, Abraham, death personification, death as biological process.

*Testamentul lui Avraam* reprezintă o scriere apocrifă, databilă în perioada celui de-al doilea secol comun, în contextul iudaismului egiptean<sup>1</sup>. Personajul central al scrierii este, așa cum se poate bănuși încă din titlu, Avraam, „părintele poporului evreu, primul dintre cei trei patriarhi”<sup>2</sup>. Totodată, este privit drept „părintele monoteismului – primul om care recunoaște existența Dumnezeului unic prin propria lui judecată.

<sup>1</sup> Cristian Bădiliță, „Introducere la *Testamentul lui Avraam*”, *Trei Apocrife ale Vechiului Testament*, trad., note și prezentări de Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 117. Antologia de texte apocrife a fost reeditată, ediția a III-a, la Editura Vremea, București, 2015, 200 p. Citările vor fi făcute din prima ediție, apărută la Polirom.

<sup>2</sup> Viviane Prager (coord), *Dicționar enciclopedic de Iudaism*, trad. Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, București, 2000, p. 15.

[...] În tradiția evreiască, Avraam întruchipează ospitalitatea și iubirea aproapelui. Tradiția îi atribuie, de asemenea, instituirea slujbei de dimineață<sup>3</sup>. În afara relatării scripturale canonice, pe seama importantului personaj biblic circulă două texte apocrife. Prima este *Apocalipsa lui Avraam* unde se dă seama asupra transformării de la idolatrie la monoteism și asupra fugii din Mesopotamia în Canaan<sup>4</sup>. Cel de-al doilea text este *Testamentul lui Avraam*. Ne dăm seama că Avraam reprezintă un personaj importantă încă de la început, urmărind modul în care este descris: „Și până la sfârșit viața i s-a scurs în liniște, blândețe și dreptate. Dreptul era din cale afară iubitor de oaspeți”<sup>5</sup> (I, 1). *Philoxenia*, termenul grecesc după care s-a tradus cea de-a patra virtute care îi este atribuită în mod cu totul specific, reflectă nu doar ospitalitatea, ci „vocația de a face prozeliți”: străinii sunt întâmpinați deopotrivă cu cele ale materiei și ale sufletului<sup>6</sup>.

Potrivit unei interpretări, central în această scriere apocrifă este conflictul dreptului cu moartea, înțelesă ca desprindere a sufletului de trup. Natura acestui conflict este ființială, depășind astfel statutul de simplă inițiere<sup>7</sup>. Fără intenția de a polemiza cu această perspectivă, teza pe care eseul de față o va argumenta este aceea că nu lupta în sine cu moartea și nici drama care o însoțește reprezintă nucleul, ci înțelegerea morții. Cu alte cuvinte, problema nu este una precumpănitor existențială, ci gnoseologică. Desigur, cele două aspecte sunt strâns legate între ele, căci Avraam înțelege ce înseamnă moartea luptându-se cu ea. De la bun început, se cuvine remarcat că dacă Avraam duce luptă cu inevitabilul (iminența morții este un lucru pe care el însuși nu pare să-l conteste – „«[...] Pentru ce te împotrivesți îngerului meu? Au nu știi că toți [fiii] lui Adam și ai Evei au murit? Nici împărații nu sunt nepieritori. Nici un strămoș n-a scăpat din vistieria morții. Toți au murit, toți au mers în iad, toți sunt adunați de coasa Morții” – și nici nu are cum de vreme ce în fragmentul de la VIII, 8–9 tocmai citat, Dumnezeu îi evocă lui Avraam fenomenologia morții de care nimeni n-are cum să nu știe și care pe nimeni nu va ocoli), acest lucru se petrece sub forma unui imens privilegiu care nu apare pe deplin înțeles decât spre sfârșitul lucrării: „Moartea răspunde: «Amin, amin, ca pe adevărul unui cuvânt al lui Dumnezeu îți spun: există șaptezeci și două de morți [neașteptate], dar nu există decât una care să fie dreaptă și care să vină atunci când se cuvine. Mulți oameni mor și sunt duși la groapă în alt ceas decât acela hărăzit lor»” (XX, 2). Dar dacă urmărim îndeaproape firul evenimentelor, reiese nu doar că moartea vine la timpul potrivit (se pare că în teologia acestei apocrife *kairos*-ul există doar în cazul celor drepți), dar chiar și oportunitatea acestui moment este întinsă la maxim sub forma unor negocieri îndelungate.

Problematică în logica de față este intenția luptei: Avraam refuză moartea din necunoașterea ei (cum poate un om drept să moară?) sau din prea mare dragoste de

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>4</sup> Cristian Bădiliță, *op. cit.*, p. 118.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>6</sup> Nota 3, *op. cit.*, p. 154.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 119.

viață? Astfel, în lupta tragică cu moartea, Avraam învață ceva despre aceasta, chiar dacă, indiferent de intenție, fapt este că el se opune până la capăt propriei morți. Dacă moartea are o fenomenologie de care nimeni nu scapă, odată cu Avraam se vedește că moartea comportă și o pedagogie. Dovada evidentă în sprijinul acestei afirmații constă în faptul că moartea nu survine brusc, ci preț de câteva pagini are loc un dans Avraam – Moarte, în urma căruia lui Avraam nu i se îndeplinește destinul de ființă biologică decât printr-un vicleșug: „Și zise Moartea către Avraam: «Aproprie-te și sărută-mi dreapta, ca să te înzdrăvești, să prinzi viață și să fii iarăși vesel». Așa îl amăgi Moartea pe Avraam! Îndată ce-i dădu sărutarea, sufletul i se lipi de mâna Morții” (XX, 8–9)<sup>8</sup>.

Teza rândurilor de față poate arunca o lămurire asupra intenției din spatele refuzului abrahamic: personajul biblic se agață de viață pentru că nu cunoaște moartea. Această afirmație nu exclude și alte ipoteze care necesită, firește, o argumentație separată: Avraam refuză moartea pentru că iubește viața sau Avraam refuză moartea întrucât consideră că un drept nu trebuie să moară. La limită, se poate susține corelativitatea unor piste interpretative, bunăoară dragostea pentru viața în trup rezultă din insuficiența cunoaștere a vieții de dincolo de trup. În această situație, necunoașterea produce teamă, iar teama se reflectă în dorința de rămânere într-o stare ființială și, deci, respingere a devenirii.

Importanța cunoașterii morții poate fi socotită o influență creștină de care *Testamentul lui Avraam* este susceptibil. Dovezi ale acestui orizont creștin din care a fost concepută această apocrifă a literaturii iudaice din Egipt sunt mai multe. Pentru a o evoca pe cea mai evidentă, vom reproduce finalul exortativ („Așa și noi, frații mei preaiubiți, să ne dăm silința și să urmăm îndeaproape iubirea de oaspeți a patriarhului Avraam și să dobândim, pe cât ne stă în putință, felul său de trai, ca să ne învredinim de viața veșnică aducând slavă Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt acum și-n vecii vecilor. Amin”<sup>9</sup>). Misterul morții îl tulbură pe Avraam, căci, deși manifestă o deschidere totală către irațional (conform mărturiei biblice, accentuată îndeosebi în originalul ebraic), Avraam rămâne totuși un personaj rațional (dacă luăm ca argument natura saltului de la politeism la monoteism). De la pre-vestirea morții („Visul lui Isaac” în VII, 1–12), urmată imediat de vestirea acesteia („Coasa Morții în VIII, 1–12), raportarea lui Avraam față de moarte se face sub două modalități: rațională și irațională. Prima este condițională, căci înainte de a-și da consimțământul, vrea să vadă ce se întâmplă dincolo de moarte (IX–XIV). Exprimarea apare sub formă explicită, directă: „«[...]Ascultă, Stăpâne Doamne, rugămintea mea; în acest trup al meu fiind, aș vrea să văd întregul ținut locuit de oameni și toate faptele pe care le-ai zămislit cu un singur cuvânt. Dacă aș vedea toate acestea, acum de-aș pleca din viața asta, aș pleca neîntristat»”<sup>10</sup>.

A doua modalitate este irațională, prin aceasta înțelegându-se refuzul de a-i urma Arhanghelului Mihail: „«n-am să vin după tine»” (XV, 10). Această modalitate

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 134–135.

este caracterizată drept irațională nu doar în opoziție cu condiționalitatea care reprezintă o categorie a rațiunii, ci în opoziție chiar cu refuzuri anterioare: „Avraam zise: «Acum știu și eu că ești un înger al Domnului și ai fost trimis anume ca să-mi iei sufletul. Dar n-am să vin cu tine. Fă cum ți-e voia!»” (VII, 12). În fața necesității morții, voința negativă a lui Avraam se opune voinței pozitive a lui Dumnezeu, însă posibilitatea conflictului se închide de îndată ce Avraam însuși stabilește ierarhia voințelor: asta este ceea ce vreau, însă Tu ai ultimul cuvânt. Cu toate că premisa comună a unei existențe în libertate, a lui Dumnezeu și a omului, legitimează egalitatea voințelor, Avraam nu uită că mai presus de voință este puterea care vine să întrească paradigma ontologică și să restabilească ierarhia. Ceea ce se observă din cele două refuzuri este accentul volitiv: în primă instanță, Avraam amestecă refuzul personal cu lăsarea în voia Domnului, pe câtă vreme în cel de-al doilea voința este exclusivă, adică este o voință care pierde orice urmă de raționalitate. Ca o paranteză, această apăsare volițională de la XV, 12 nu cred că justifică pe deplin aprecierea potrivit căreia condiționarea abandonării sinelui în brațele morții (IX, 6) reprezintă „o stratagemă prin care dorește să amâne deznodământul”<sup>11</sup>. Rezerva exprimată față de această interpretare nu rezultă atât din faptul că stratagama se opune, în primul rând din punct de vedere semantic, onestității, cât mai ales din faptul că ar contrazice ideea generală a acestui eseu potrivit căreia, indiferent sub care modalitate, ezitățile lui Avraam au ca rezultat necunoașterea morții. Nu e întâmplător faptul că refuzul irațional al lui Avraam conduce la soluția rațională a întâlnirii *en tete-à-tete* cu Moartea (XV–XIX). Așadar, întreaga problemă a lui Avraam în fața propriului sfârșit este de natură gnoseologică întâi de toate, iar apoi sapiențială.

Dar cum cunoaște Avraam moartea? Corect ar fi să se spună că Avraam o recunoaște. Arhanghelul Mihail este trimis de Dumnezeu pentru a-i vesti moartea robului Său („Du-te, arhanghele Mihail, la preaiubitul meu Avraam, vestește-i moartea și fă-l să priceapă că a venit vremea să plece din lumea aceea deșartă, să-și lepede trupul și să vină la Stăpânul său, între cei buni”: I, 6–7), însă Mihail își percepe misiunea nu drept încunoștințare, ci ca reamintire: „Și-i zise Stăpânului: «Doamne, Doamne, să știe Atotputernicia Ta că eu, unul, nu mă simt în stare să-i amintesc de moarte bărbatului acestuia drept»” (IV, 6). Dificultatea lui Mihail este rezolvată de către Dumnezeu spunând că Duhul Sfânt va îndeplini această funcție anamnetică și nu direct asupra lui Avraam, ci indirect prin fiul său, Isaac: „Căci eu voi trimite Duhul Sfânt asupra fiului său, Isaac, și voi arunca amintirea morții în inima acestuia – ca într-un vis el va vedea moartea părintelui său” (IV, 8). Dacă Duhul Sfânt îndeplinește funcția anamnetică, rolul lui Mihail în această istorie este acela de hermeneut: „Isaac va povesti visul, iar tu îi vei desluși înțelesul. Așa va afla [Avraam] că i se apropie sfârșitul” (IV, 8). Dacă amintirea morții pe care Duhul Sfânt prin Arhanghelul Mihail *via* Isaac se verifică ca influență a teoriei platonice a reminiscenței, atunci cunoașterea morții se face prin reamintire: Avraam nu ar fi căutat moartea dacă nu ar fi găsit-o, se poate spune parafrazând

<sup>11</sup> Nota 31, *op. cit.*, p. 158.

uluitoare concentrare creștină potrivit lui Pascal a anamnezei platonice. Desigur, dincolo de respirația platonice, sintagma *mneme tou thanatou* („gândul morții”) poate fi privit drept alt exemplu de influență creștină<sup>12</sup>. Dar chestiunea anamnezei, indiferent dacă o privim în contextul strict platonice ori larg creștin, ridică problema cunoașterii mântuitoare. În această optică, Avraam pentru a se mântui mai are nevoie de o cunoaștere, căci faptele sale, oricât de drepte și multe, nu ar fi fost suficiente pentru a se așeza la dreapta Domnului. Dacă privim lucrurile în acest context, care probabil că ar fi cel firesc, atunci gnoseologia morții devine secundară sau cel puțin instrumentală în ceea ce este adevărata țintă: soteriologia. Nu e întâmplător că în narațiunea întâlnirii lui Avraam cu gândul morții, iar apoi cu Moartea însăși se interpune un fragment cu largă respirație eshatologică care, din motive ce țin de organizarea argumentului, nu va fi detaliat. Acest fragment angajat de solicitarea lui Avraam de a vedea pământul în trup comportă o eshatologie pentru că arată ce se întâmplă dincolo de moarte cu lumea, mai precis observă judecata sufletelor de după moarte și – ceea ce este relevant pentru argumentul de față – efectul morții asupra celorlalți. Pentru Avraam însă, deoarece este drept, eshatologia aceasta devine o anexă a soteriologiei: el se mântuiește într-un mod pre-mesianic, adică prin cunoaștere. Astfel, în primă fază (corespunzătoare capitolelor X–XIV), Avraam cunoaște efectul morții asupra celorlalți și ceea ce se întâmplă dincolo de moarte, prin Judecată. În a doua fază, el cunoaște Moartea însăși.

Am spus deja că întâlnirea lui Avraam cu moartea în persoană reprezintă soluția divină la refuzul irațional al lui Avraam de a-l urma pe Mihail (el pare să se îndoiască de faptul că Mihail este purtător al mesajului divin: „Și zise neîntrupatul [adică Mihail] către Avraam: «Preadreptule, [...] pune în rânduială toate cele, după cum ți-o fi voia, căci e aproape ziua când va trebui să ieși din trup, ca să mai mergi încă o dată la Domnul». Avraam zise: «Domnul grăiește așa, ori tu, de la tine, grăiești așa!?»). Căpetenia oștilor [cerești] răspunse: «Eu îți spun ceea ce poruncește Stăpânul!»). Dar Avraam zise: «N-am să vin după tine!» – XV, 6–10). Marea descoperire a lui Avraam în această etapă secundă a narațiunii constă în faptul că personajul Moarte (*thanatos*) comportă două chipuri, aferente modului de viețuire al fiecăruia: un chip luminos pentru cei împodobiți cu virtuți și un chip hidos pentru cei nedrepti. Ca o confirmare a dreptății sale, Moartea vine împodobită cu strălucire încât Avraam o confundă cu Arhanghelul Mihail: „Avraam zise către Moarte: «Fii bine venit, păstrător al legilor dumnezeiești, asemenea soarelui, plin de slavă și de lumină, bărbat minunat! De unde vine slava ta către noi? Cine ești?»” (XVI, 10). Reacția însă diferă, iar acest lucru pare să-i scape din vedere lui Avraam: acum nu Avraam se prostornează, ci acest misterios oaspete se aruncă la picioarele lui, ceea ce sugerează neputința acestui oaspete de a porunci, însă putința de a înșela, de a duce în ispită<sup>13</sup>. Oricât ar părea de paradoxal, se poate desprinde de aici ideea că sunt situații în care porunca, deși conține un adevăr rostit în formă autoritară, nu manifestă tot atâta putere de convingere și nu mișcă la fel de mult

<sup>12</sup> Nota 19, *op. cit.*, p. 157.

<sup>13</sup> Nota 66, *op. cit.*, p. 146.

precum viclenia, în care adevărul se îmbină cu minciuna, iar forma este doar sugerată. Fără această pedagogie tanatologică cum i s-ar putea spune, Avraam ar fi fost incomplet, de vreme ce, de pildă, rezistă poruncii, dar cedează momirii.

Momentul declanșator al acceptării morții, în ciuda propriei voințe, este exhibarea chipului hidos al morții. Interesant devine accentul așezat pe această arătare: moartea era atât de scârboasă încât pe loc au murit șapte slujitori și slujitoare (XVII, 18). Din nou, Avraam mai purcede la o condiționare (un fel de recalibrare rațională a unei situații stârnită de chiar iraționalitatea sa): Avraam acceptă Moartea numai dacă aceasta își deslușește semnificația: „«[...] Ție însă îți zic: dacă vrei să vin cu tine, deslușește-mi toate preschimbările feței tale, precum și cele șapte capete nelegiuite de balaur. De ce ai un chip al hăului; de ce un chip de sabie ascuțită; de ce unul de apă turbure, iar altul de mare bolborosindă și spumegând furioasă? Deslușește-mi, ce-i cu tunetul acela nesuferit și cu trăsnetul înspăimântător? Ce-i cu paharele acelea pline cu otrăvuri puturoase? Deslușește-mi-le pe toate!»” (XIX, 5–6). La apogeu, după toate aparențele, se ajunge abia după ce Avraam descoperă că există moarte neașteptată, iar asta dincolo de orice distincție între cei nedrepti pentru care există „72 de morți neașteptate” și cei drepti pentru care există una singură (XX, 1–2): chiar și moartea lui Avraam este neașteptată<sup>14</sup>, iar sfârșitul o dovedește, căci amăgirea devine tentantă chiar și în cazul cunoașterii mult mai adânci a morții de care s-a bucurat Avraam.

În textul de față am încercat să arăt că pedagogia morții, sub forma cunoașterii acesteia, reprezintă mesajul principal al apocrifei *Testamentul lui Avraam*. Este o cunoaștere rațională, căci de multe ori tentația iraționalității (exercitarea voinței pure sub forma refuzului, sărutul morții pentru a căpăta putere și a se înveseli etc.) este corectată existențial (sub forma conflictului dramatic) și intelectual (sub forma dialogurilor socratice). Desigur, textul angajează o importantă secțiune cu valențe eshatologice care situează în plan secund, instrumental, gnoseologia morții. Dacă ipoteza influenței platonizante și creștine se verifică, atunci înseamnă că această cunoaștere de care are parte Avraam (se subînțelege că numai cei drepti asemenea lui au parte de acest privilegiu cognitiv) devine secundară și instrumentală în scopul soteriologic: până la venirea Mântuitorului, unii oameni se vor mântui prin cunoaștere. Desigur, nu e cazul aici să ne întrebăm dacă mântuirea prin cunoaștere are același statut cu mântuirea prin Întrupare, dar e clar că ambele se împlinesc din voia liberă a lui Dumnezeu. Astfel, în Antichitate, există măcar două raportări față de moarte venită de la doi oameni la fel de drepti: Socrate care o consimte ca și cum nu ar conta și Avraam care o refuză ca și cum dincolo ar fi greu să se mai conceapă ceva. În mod paradoxal, al doilea o refuză intuind un salt calitativ cu totul incuantificabil, căci numai existențial de data aceasta avea să descopere că dincolo se mai află ceva. Odată realizat acest salt calitativ, acceptarea morții nu se mai face din indiferență ca la Socrate, a cărei previzibilă finalitate este sinuciderea, ci din deferență față de hotarul pe care îl pune între timpul care a fost și timpul care stă să vină.

<sup>14</sup> Nota 79, *op. cit.*, p. 165.