

**Protos. Arsenie Pohrib**

# **DUH ȘI SUFLARE DE VIAȚĂ**

**Elemente de antropologie veterotestamentară**

## CUPRINS

<b>Cuvânt înainte</b> .....	7
<b>Abrevieri</b> .....	13
<b>Introducere</b> .....	15
1. Obiectivele cercetării .....	18
2. Structura lucrării .....	21
3. Interesul actual al acestei cercetări .....	24
4. Stadiul actual al cercetării .....	25
4.1. Literatura internațională de specialitate .....	25
4.2. Literatura românească de specialitate .....	33
<b>I. Delimitări conceptuale și semantice</b> .....	38
I.1. Circumscrieri terminologice plecând de la Fc. 2,7 .....	38
I.1.1. Termenul נְשֵׁמָה (neșema <sup>h</sup> ) .....	39
I.1.2. Termenul נְפֶשׁ (nefeș) .....	41
I.1.3. Termenul רֹּחַ (ruah) .....	46
I.1.4. Interacția dintre termenii ruah, nefeș și neșema .....	50
I.2. Evoluția conceptului de πνεῦμα în Vechiul Testament .....	53
I.3. Receptarea tematicii privitoare la suflet în teologia paulină .....	64
<b>II. Receptarea expresiei <i>nišmat haim</i> (Fc. 2,7)     în exegeza modernă</b> .....	71
<b>III. <i>Nișmat haim</i> – în exegeza filoniană, la Flavius Iosif     și în viziunea lui Maimonide</b> .....	92
III.1. Perspectiva lui Filon al Alexandriei asupra expresiei „suflarea de viață” .....	92
III.2. „Suflarea de viață” în lectura lui Flavius Iosif .....	99
III.3. Reperele antropologice ale lui Maimonide, cu referire la „suflarea de viață” .....	101

<b>IV. Πνοή în interpretarea Scriitorilor Bisericești și a Părinților Bisericii</b> .....	107
IV.1. Πνοή identificat cu Sfântul Duh .....	110
IV.1.1. Exemple de exegeză pnevmatologică a expresiei „suflarea de viață”, în primele veacuri creștine .....	110
IV.1.2. Interpretarea pnevmatologică a lui πνοή: o constantă în exegeza Sfinților Părinți .....	132
IV.2. Πνοή identificat cu sufletul .....	138
IV.2.1. Un moment de cotitură în exegeza lui πνοή: lectura Sfântului Irineu de Lyon .....	138
IV.2.2. Πνοή înțeles ca suflet în mediul patristic răsăritean .....	151
IV.2.3. Πνοή înțeles ca suflet în mediul patristic apusean .....	168
<b>V. Perspective teologice privitoare la „suflarea de viață”</b> .....	172
V.1. Suflarea de viață este o lucrare a Duhului Sfânt (analogie teologică între Fc. 2,7 și In 20,22) .....	172
V.2. Omul este persoană doar prin relație .....	183
V.3. Omul este chip al lui Dumnezeu prin posesia suflării de viață .....	192
<b>Concluzii</b> .....	203
<b>Anexa 1</b> .....	206
<b>Anexa 2</b> .....	207
<b>Bibliografie</b> .....	208

## CUVÂNT ÎNAINTE

Omul este primul element al creației care vorbește despre Dumnezeu prin însăși făptura și existența sa. Creat printr-un act special și înzestrat cu rațiune, sentiment și voință, acesta Îl mărturisește pe Dumnezeu prin simpla sa prezență în structurile creației. Locul deosebit pe care îl primește în cadrul creației se poate observa din faptul că el primește demnitatea de chip al lui Dumnezeu (Fc. 1,26-27) și din faptul că devine „ființă vie” sau „suflet viu”, ca urmare a suflării de viață pe care o suflă Dumnezeu în fața lui (Fc. 2,7). Așadar, din perspectivă biblică, omul cunoaște originea și destinația în mod clar – viața sa provine de la Dătătorul vieții și ea rămâne în fiirecul ei doar când se păstrează relația cu El.

Învățătura despre om rămâne în centrul preocupărilor actuale și, în fața diferitelor atitudini ateiste cu privire la originea și țelul omului, este necesară articularea unui discurs antropologic care să se sprijine pe mesajul revelației și care să se adreseze societății de astăzi. În acest sens, cercetarea părintelui Arsenie Pohrib se prezintă ca o asumare a elementelor de antropologie dezvoltate în Tradiția Bisericii și o actualizare a lor pentru ziua de astăzi. Accentul este pus pe „suflarea de viață” din Facerea 2,7, deoarece acest text poate fi privit ca fundament pentru a înțelege ce este omul, de unde provine el și înspre ce ar trebui să se îndrepte în decursul existenței sale.

Sfinții Părinți au acordat o atenție specială problematicii antropologiei și, ulterior, cercetătorii au căutat să cristalizeze și să sistematizeze învățătura creștină cu privire la om. Totuși, atunci când încercăm să întocmim o listă a lucrărilor dedicate în mod explicit problematicii *suflării de viață* din Facerea 2,7 sau exegezei acestui verset în contextul antropogenezei, ne dăm seama de îndată că acest deziderat este greu de împlinit, deoarece el este tratat tangențial. Acest lucru poate fi constatat deopotrivă în cazul literaturii de specialitate din spațiul românesc și din cel internațional. Ca atare, actualitatea unei astfel de

lucrări constă, întâi de toate, în faptul că subiectul nu a fost tratat în această formă până în momentul de față.

Motivația pentru aprofundarea acestei teme își găsește sursa și în contextul actual, în care se observă o tot mai pronunțată mozaicare sau fragmentare a discursului antropologic. Fiecare domeniu sau disciplină caută să descrie antropologia într-un mod propriu, în funcție de sfera de activitate pe care o desfășoară. Pe de o parte, se consideră că pentru a găsi răspuns la marile întrebări cu privire la om, este suficient ca el să se raporteze la sine însuși, ca „măsură a tuturor lucrurilor”. Pe de altă parte, omul a căutat să se înțeleagă pe sine în raport cu lumea, considerându-se ca fiind o parte din ea, fără a ocupa un loc aparte. Sunt opinii care propun o antropologie redusă, incompletă, care îl închid pe om în sfera imanentului, căci ele accentuează fie supremația absolută a omului, fie o relativizare a sa în ansamblul creației. Însă, spre deosebire de aceste abordări, discursul teologic îl privește pe om în integralitatea sa, trup și suflet, îl așază în poziția de a se raporta la lume și la semenii în firescul existenței create de Dumnezeu și îi deschide perspectiva vieții veșnice.

Actul suflării de viață, provenind de la Dumnezeu cel veșnic, îi arată omului că el este destinat să trăiască în veșnicie. Acest fapt este sesizabil, pe alocuri, pe parcursul Vechiului Testament, însă el este reluat și evidențiat în Noul Testament, când Mântuitorul Hristos, după Înviere, suflă asupra Apostolilor, spunându-le „luați Duh Sfânt” (In 20,22). Analizând relația dintre textul din Facerea 2,7 și Ioan 20,22, părintele Arsenie întărește aspectul unității textului scripturistic și subliniază că suflarea de viață nu a fost folosită pentru niciun alt element al creației în afară de om. Prin aceasta, este subliniată demnitatea omului în cadrul creației și faptul că, prin suflarea Mântuitorului, se deschide perspectiva vieții veșnice și a accesului la Împărăția lui Dumnezeu.

Raportând lucrarea autorului la cercetarea internațională, care se dovedește a fi destul de sumară în ceea ce privește subiectul abordat, se poate observa faptul că noutatea temei constă în metoda de cercetare. Părintele Arsenie face uz de o metodă exegetică meticuloasă, care îmbină, atât rigorile școlii critice, cât și sinteza teologică de tip patristică, specifică Răsăritului creștin. Prin această abordare, autorul conferă cercetării sale o nuanță care îl poziționează în spațiul răsăritean

de interpretare și de înțelegere a textului sfânt, chiar dacă literatura de specialitate folosită în realizarea lucrării provine, într-o proporție semnificativă, din mediul occidental. Consider că cercetarea sa este actuală, bine venită în spațiul biblic românesc, de vreme ce nu se găsește, la momentul actual, nicio cercetare axată pe această temă în literatura noastră de specialitate.

În cadrul preliminarilor, autorul concepe un plan de prezentare a lucrării și implicit a temei tratate. Obiectivele, structura, stadiul actual și interesul pe care îl suscită tema dezbătută sunt subiectele pe care autorul le aduce înaintea cititorilor ca o prefață a lucrării sale. Conștient de faptul că tema dezbătută a fost atinsă tangențial și în cadrul altor domenii și a fost dezbătută, chiar dacă foarte puțin, și cu alte ocazii, autorul consemnează autenticitatea lucrării afirmând: „Totodată, în căutarea firească de a identifica lucrări centrate în mod exclusiv pe subiectul nostru, am constatat că nici în literatura internațională, dar nici în cea românească [...], această temă nu a fost tratată în mod individual, ci doar parțial”.

În primul capitol al lucrării, părintele Arsenie tratează din punct de vedere terminologic cele mai importante expresii ebraice cuprinse în versetul pe care îl abordează. Este de apreciat modul în care este pregătit acest capitol. Autorul folosește o serie de dicționare iudaice, precum și interpretări exegetice consacrate spre a realiza o definiție cât mai exactă a termenilor, dar și a conceptului de  $\pi\nu\varepsilon\upsilon\mu\alpha$ . Tehnica de împletire a celor două ramuri de receptare a temei, cea veterotestamentară și cea nouotestamentară, constituie punctul forte al acestui capitol, autorul fiind conștient de faptul că la limita întrepătrunderilor celor două ramuri se realizează interpretarea conceptului în sensul lui anagoric: „Un lucru foarte cert este acela că, la Sfântul Apostol Pavel,  $\pi\nu\varepsilon\upsilon\mu\alpha$  are un sens spiritual. Revelația iudeo-creștină a introdus în lume, nu o nouă terminologie, ci concepții noi în legătură cu realitățile desemnate prin  $\pi\nu\varepsilon\upsilon\mu\alpha$ . Conceptul acesta s-a desprins, astfel, de semnificația sa materială și a început să fie folosit pentru a denumi realitățile care transcend lumea materială”.

În cel de-al doilea capitol, autorul stăruie în tratarea termenilor amintiți în capitolul precedent, însă caută să problematizeze cu privire la aspectele care s-au dezvoltat în relație cu ei. Într-o descriere punctuală și prin definirea exactă a dihotomismului și trihotomismului

pe care pare să le descrie versetul central al lucrării, părintele Arsenie reușește să atragă atenția prin: problematizarea cu privire la întâietatea trupului sau a sufletului, implicația duhului în crearea omului, efectele pe care le are îmbinarea celor două părți (trup și suflet), sfârșind prin a concluziona că omul este capabil de primirea duhului, fapt evidențiat și de părintele Dumitru Stăniloae: „Ființa noastră e înrudită cu Dumnezeu prin duhul primit, dar primește duhul pentru că e capabilă de el, pentru că e capabilă de relația conștientă cu Dumnezeu”.

În cel de-al treilea capitol, se aduc în lumină interpretările iudaice cu privire la problema antropologiei. Filon din Alexandria, Iosif Flavius și Maimonide sunt cele mai reprezentative figuri iudaice care au avut în vedere această problemă atât de stringentă, nu doar în literatura biblică, ci în general. Conștient de impactul pe care învățătura celor trei îl are asupra interpretărilor moderne, autorul prezintă cu multă atenție mediile de proveniență ale celor trei erudiți ai veacurilor trecute. Deși Iosif Flavius nu este un exeget prin profilul lui istoric, părintele Arsenie nu ezită să-i ofere credit în această tratare a antropologiei biblice, motivând astfel: „Perspectivele de interpretare ale celor doi autori menționați (Filon și Maimonide) s-au dovedit a fi, într-adevăr, esențiale pentru demersul nostru exegetic, însă am considerat că este util să acordăm atenție în cercetarea noastră și lui Iosif Flavius, care, deși istoric, nu exeget consacrat precum ceilalți doi, scoate în evidență aspecte edificatoare pentru construirea argumentării acestei lucrări”.

În cel de-al patrulea capitol, accentul este pus pe interpretările Scriitorilor și ale Părinților Bisericești. Există diverse metode de cercetare pe care autorul le folosește în interpretarea termenului πνοή, termen pe care îl tratează în posibilitatea asimilării lui cu Sfântul Duh. Scrierile Sfinților Părinți sunt folosite recurent spre a justifica anumite interpretări exegetice – autorul având în vedere scrieri ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, Didim al Alexandriei, Origen, ale Sfântului Chiril al Alexandriei, Sfântului Grigorie Palama, etc. Ceea ce se certifică în acest capitol extins este faptul că πνοή a constituit pentru Sfinții Părinți o constantă exegetică în interpretarea pnevmatologică. Această alipire a termenului de Duhul Sfânt reprezintă o specificitate a Răsăritului, căci într-o analiză la nivel general, în Apus, alipirea termenului de ideea de suflet era mult mai comună.

Cu toate acestea, părintele Arsenie are grijă să prezinte în mod echivoc tratarea asimilării termenului cu ideea de suflet, fără a discredita vreo *tabără*, însă atrage atenția asupra specificității analogiilor: „Această tradiție interpretativă a textului din Facerea 2,7, potrivit căreia suflarea de viață dăruiește omului nu doar sufletul, ci și Duhul Sfânt va rămâne, conform afirmației făcute de M.O. Boulnois, tipic răsăriteană, opunându-se în mod clar viziunii exegetice a Fericitului Augustin și, mai târziu, a lui Toma de Aquino”.

În capitolul al cincilea, autorul descrie pe larg câteva dintre interpretările teologice cu privire la Facerea 2,7 pe care le-a anunțat în capitolele precedente. Această secțiune este dedicată unei abordări tematice cu privire la verset și caută să așeze un text supus la numeroase interpretări și direcții de înțelegere, într-o lumină cât mai accesibilă pentru cititor. În descrierea capitolului, părintele Arsenie propune trei puncte importante cu privire la excursul antropologic pe care l-a demarat anterior: 1) suflarea de viață este o lucrare a Duhului Sfânt, subcapitol în care stăruie asupra prezentării a două versetele complementare – Fc. 2,7 și In 20,22; 2) omul este persoană doar prin relație, subcapitol în care redeschide o temă prezentată în capitolul al doilea cu privire la crearea omului spre relaționare și 3) omul este chip al lui Dumnezeu prin posesia suflării de viață, subcapitol în care prezintă câteva opinii exegetice cu privire la ideea de chip și asemănare ca subiect antropologic, autorul comentând pe marginea teologiei lui Karl Barth următoarele: „Karl Barth nota la un moment dat că «omul nu ar mai fi om dacă n-ar fi după chipul lui Dumnezeu. El este acest chip în calitatea sa de om». Afirmația aceasta este notabilă, întrucât dezvăluie cât de important este statutul omului de chip sau imagine a lui Dumnezeu și că această calitate a sa este un dat ontologic”.

În cadrul concluziilor, autorul prezintă succint toate rezultatele obținute cu privire la tema cercetată. Acesta ne lasă să înțelegem că toate cele dezbătute de exegeți nu ar fi fost cu puțință dacă s-ar fi abătut de la adevăratul suport interpretativ, adică de la textul Sfintei Scripturi: „Revelația dumnezeiască cuprinsă în paginile Sfintei Scripturi prezintă adevărurile fundamentale despre Dumnezeu, creație și despre sine, pe care omul este chemat să le cunoască, căci răspunsul cel mai bun și adevărat legat de toate acestea nu trebuie căutat în altă parte. Cartea Facerea a suscitât atenția interpreților Sfintei Scripturi



încă din Antichitate. Toți au fost preocupați de începutul lumii și, implicit, de antropogeneză”.

Lucrarea părintelui Arsenie se prezintă ca o cercetare bine venită în arealul interpretărilor biblice, nu doar pentru tema tratată, ci și pentru legăturile făcute pe tot parcursul tratării cu literatura iudaică, cea patristică și cea exegetică, toate conducând spre un adevăr incontestabil, anume că *suflarea de viață* nu constituie doar un element istoric izolat, ci o condiție necesară a existenței noastre în trup și suflet, în duh și dragoste de-a pururi împărtășibilă, atât cu noi, cât și cu Dumnezeu.

**Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă**

# I. DELIMITĂRI CONCEPTUALE ȘI SEMANTICE

## I.1. Circumscrieri terminologice plecând de la Fc. 2,7

Deși atunci când se vorbește despre om, se utilizează adesea cuvinte precum suflet, trup, duh, este fundamental să notăm aici că Scriptura Vechiului Testament, fără să ofere o definiție clară a omului, ci doar câteva indicii legate de concepția sa, înțelege ființa umană ca fiind o unitate, nu un compozit format din elemente distincte. Din acest punct de vedere, toți acești termeni nu reprezintă decât abordări diferite ale unei realități unice – persoana umană, însă nu părți distincte ale ei.

Am încercat să identificăm și să prezentăm în mod sistematic exegeza expresiei *sufflare de viață*, din a doua relatare a creării omului, așa cum apare în Fc. 2,7, fapt care se impune, după părerea noastră, ca o necesitate în orice demers de a analiza și înțelege textul biblic. De aceea, în această parte a volumului vom acorda un loc aparte precizării unor elemente legate de terminologia antropologică pe care analiza versetului menționat o presupune.

Desigur, acest exercițiu de a fixa și înțelege noțiunile antropologice pe care textul le presupune se impune ca un lucru foarte necesar, și datorită faptului că acesta pregătește un alt capitol al lucrării noastre, axat pe prezentarea rezultatelor obținute în urma cercetării exegezei moderne a versetului în cauză și a comparării acestuia cu exegeza patristică. Vechiul Testament ebraic folosește diferiți termeni pentru a desemna bărbatul (אִישׁ – *iș*) și femeia (אִשָּׁה – *ișah*) etc., precum și alte cuvinte care desemnează bărbatul și femeia, cuvinte comune pentru om și animale. Dar nu aceste concepte ne interesează cel mai mult, pentru că, în general, corespund cu ale noastre, iar înțelegerea lor nu prezintă dificultăți. Trecem, așadar, direct la termenii care, tocmai pentru că nu au un echivalent exact în dicționarul nostru, ne arată bogăția de nuanțe pe care autorii biblici au descoperit-o în om.

Astfel, vom face referire în paginile următoare la trei termeni, a căror analiză și înțelegere corectă este determinantă pentru subiectul nostru și contribuie la conturarea unei idei exacte despre concepția veterotestamentară referitoare la ființa umană, și anume *neșema*, *nefeș* și *ruah*<sup>1</sup>, cu toate că acesta din urmă nu apare în textul ebraic al Fc. 2,7, însă este indisolubil legat de ceilalți doi termeni menționați în textul biblic supus analizei.

### 1.1.1. Termenul נְשֵׁמָה (neșema<sup>h</sup>)

Termenul *neșema*<sup>2</sup>, tradus în mod obișnuit prin πνοή în Septuaginta<sup>3</sup>, iar în limba latină prin *spiraculum*, *spiritus*, desemnează, potrivit lui Imschoot, întâi de toate, respirația sau suflarea, principiul de viață fundamental al trupului omenesc<sup>4</sup>.

Termenul este întrebuințat cu acest sens în 3Rg. 17,17, în contextul în care se vorbește despre fiul femeii văduve din Sarepta Sidonului, despre care se menționează că a rămas fără suflare (*neșema*). Prezența vieții în om este dată de această suflare care vine de la Dumnezeu (Iov 27,3; 33,4), iar lipsa acesteia înseamnă moarte (Iov 34,14; Ps. 104,29; Is. 57,16; Dan. 10,17; Cânt. 5,6)<sup>5</sup>. În referatul antropogenezei, se arată că, prin suflarea de viață (*neșema*), omul a devenit ființă vie (Fc. 2,7), iar în Is. 2,22 se amintește că omul nu are decât o suflare în nările sale, iar suflarea este însăși viața lui<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Traducerea acestor termeni în limba greacă a Septuagintei ridică anumite probleme, întrucât sunt propuși pentru cuvintele ebraice termeni grecești echivalenți care se depărtează ușor de concepția iudaică asupra omului. Despre înlocuirea lui πνοή ζωής (*suflarea de viață*) din Fc. 2,7 prin πνεύμα în exegeza ebraică elenofonă (pregătită probabil de trecerea de la *neșema* din Fc. 2,7 la *ruah* din Ps. 104,29 și Eccl. 3,21 și 12,7) și despre transformarea dubletului ebraic suflu/suflare (*ruah/neșema*) din Iov 34,15 într-un singur πνεύμα în limba greacă, vezi POIRIER, „Pour une histoire”, 1-22. În ceea ce privește termenul *nefeș*, care apare, în principal, cu sensul de principiu de viață, acesta este tradus de Septuaginta prin ψυχή (Fc. 1,24.30; Fc. 2,7). Despre *nefeș*, *ruah* și *neșema*, vezi: MIHĂILĂ, (*Ne*)lămuriri din Vechiul Testament, 353-5.

<sup>2</sup> Pentru informații mai generale legate de termenul *neșema*, vezi: TDOT 10, 65-70; IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, 26-8; EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 142.

<sup>3</sup> Cf. KEIL și DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, 49.

<sup>4</sup> Cf. IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, 26-8.

<sup>5</sup> Cf. MATHEWS, *Genesis*, 198.

<sup>6</sup> Cf. SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 676.

Prin *neșema* nu este exprimat doar principiul de viață care își are originea la Dumnezeu, ci și partea rațională din om (Iov 32,8) sau, așa cum e cazul în Pilde 20,27, conștiința. Totuși, întrebuițarea lui *neșema* pentru a exprima realități ale vieții psihice este restrânsă<sup>7</sup>.

Adesea, *neșema* devine echivalent cu *ruah*, cum este cazul, de exemplu, în Fc. 6,17; 7,15, unde se arată că toate viețuitoarele de pe pământ, în care este suflarea de viață, pot fi pierdute prin potop de apă<sup>8</sup>. Aici, *neșema* este întrebuițat ca termen colectiv, cu scopul de a desemna toate creaturile vii, asemenea termenului *kol-nefeș* (Deut. 20,16; Ps. 150,6; Is. 57,16 etc.)<sup>9</sup>. În ceea ce privește înrudirea lui *neșema* cu *ruah*, aceasta se datorează, nu doar sensului lor comun de suflare divină<sup>10</sup>, ci și semnificației comune a celor două concepte, aceea de putere dătătoare de viață a lui Yahwe asupra creației, dar și de suflare distrugătoare a mâniei lui Dumnezeu<sup>11</sup>.

De altfel, în unele cazuri din Vechiul Testament, *neșema*, termenul particular folosit pentru a desemna mai ales suflarea, este asociat într-un mod foarte strâns, dacă nu chiar sinonim cu *nefeș* (Deut. 20,16; Ios. 11,11 și 14; 3Rg. 17,17 și 21-22; 3Rg. 15,29)<sup>12</sup>. Walther Eichrodt a arătat că asemănarea dintre cei doi termeni, în situația când *nefeș* este utilizat ca noțiune colectivă în vederea denumirii totalității creaturilor vii, este doar superficială, fiind izvorâtă din nevoia unei elegante superioare de expresie. Totuși, notează el, acest concept nu a cunoscut un impact deosebit în psihologia proprie Vechiului Testament<sup>13</sup>.

Însă, indiferent de celelalte sensuri pe care le poate căpăta termenul *neșema*, de reținut este faptul că principala sa coordonată este dictată de sensul său prim, fizic<sup>14</sup>.

Cuvântul *neșema* se aplică invariabil lui Dumnezeu sau omului, nicidecum vreunei creaturi iraționale. Respirația vieții este specifică

<sup>7</sup> Cf. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 142.

<sup>8</sup> Cf. SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 676.

<sup>9</sup> Cf. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 142.

<sup>10</sup> Ca suflare divină, vorbim despre *nișmat haim*, suflarea de viață, o expresie utilizată în același sens cu *ruah haim*; cf. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 142.

<sup>11</sup> Cf. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 142.

<sup>12</sup> Cf. SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 676; cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

<sup>13</sup> Cf. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 142.

<sup>14</sup> Cf. WOLFF, *Anthropologie de l' Ancien Testament*, 58.

acestui pasaj biblic. El exprimă elementul spiritual și principal în om, care nu este format, ci respirat de Creator în forma trupească a omului. Această parte rațională este aceea în care el poartă chipul lui Dumnezeu și este potrivit să fie coresponsabilul Său pe pământ<sup>15</sup>.

### I.1.2. Termenul נֶפֶשׁ (nefeș)

Termenul *nefeș*<sup>16</sup>, tradus în limba greacă prin ψυχή și în limba latină prin *anima*, se întâlnește de 755 de ori în cărțile veterotestamentare<sup>17</sup>, iar în Septuaginta a fost tradus prin ψυχή de 600 de ori<sup>18</sup>.

După cum arată și K.A. Mathews în comentariul său, consecința firească a insuflării dumnezeiești asupra lui Adam este că acesta a devenit *nefeș haia*, „ființă vie” (Fc. 2,7)<sup>19</sup>. Astfel, traducerea cea mai des întâlnită a termenului נֶפֶשׁ (*nefeș*) este cea de suflet, după cum arată și William David Reyburn și Euan McG. Fry în lucrarea *A Handbook on Genesis*<sup>20</sup>, însă nu acesta este, cum am văzut, sensul inițial și nici cel mai frecvent în Vechiul Testament<sup>21</sup>. Această traducere, potrivit lui J.L. McKenzie și K.A. Mathews, este incompletă, întrucât nu reușește să sintetizeze gama largă de sensuri posibile pe care termenul le presupune<sup>22</sup>, și pe care încercăm să le prezentăm în rândurile următoare.

Conotația de bază a termenului *nefeș* este una fizică. El desemna la început o parte a trupului, și anume beregata sau esofagul<sup>23</sup> (Is. 5,14;

<sup>15</sup> Cf. James GRACEY, *A critical and exegetical commentary on the book of Genesis, with a new translation by Murphy* (Publisher Boston, Estes and Lauriat 1873), 84.

<sup>16</sup> Pentru informații mai generale legate de *nefeș*, vezi TDOT 9, 497-519. Despre om ca *nefeș*, vezi și: JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, 129-31; IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, 16-26; DYRNESS, *Themes in Old Testament*, 85-6; EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 134-42; Daniel LYS, *Nèphèsh*.

<sup>17</sup> JACOB, TDNT 9, 618-31; WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 10-25.

<sup>18</sup> Vezi, de exemplu: SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 674.

<sup>19</sup> Vezi, printre altele: A. DIHLE, „ψυχή κτλ.”, TDNT 9, 632-5; E. LOHSE, „ψυχή κτλ.”, TDNT 9, 635-6; W.D. STACEY, *The Pauline View of Man* (London: Macmillan, 1956), 121-7.

<sup>20</sup> REYBURN și FRY, *A Handbook on Genesis*.

<sup>21</sup> K.A. Mathews notează în acest sens: „Traducerea tradițională a lui *nefeș* este suflet, privit în general ca partea netrupească a persoanei, dar aici contextul ne cere să folosim cuvântul ca termen generic pentru creatură (ființă vie, Fc. 2,7)”; cf. MATHEWS, *Genesis*, 156.

<sup>22</sup> Cf. MCKENZIE, „Aspects of Old Testament Thought”, 77.66.

<sup>23</sup> WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 26.

Ps. 107,5.9), care duce cu gândul la nevoia omului de a se hrăni și de a respira (Ier. 2,24; 15,9).

Textele în care se regăsește primul sens enunțat, în care se face trimitere la nevoile de foame și sete, dar și la lăcomia *nefeș*-ului sunt: Is. 5,14; Is. 29,8; 32,6; Ier. 31,25; Pilde 10,3; 25,25; 27,7; 28,25. Textele care vorbesc despre cel de-al doilea sens exprimat prin nevoia de a respira și care fac referire la amenințarea *nefeș*-ului cu o capcană, o sabie sau cu o inundație sunt: Ieș. 23,12; 31,17; 2Rg. 16,14; Pilde 18,7; 22,25; Ps. 124,4; Ier. 4,10; Ps. 69,2; Iona 2,6.

Mai pe urmă, acest cuvânt a primit, în mediile akkadian și ugaritic, sensul de gât (Is. 5,14; 51,23; Ps. 44,26; 69,2; 105,18; 124,7)<sup>24</sup>. De exemplu, Iona, strigând către Domnul din adâncurile mării, a spus: „Apele m-au învăluit până la gât” (*nefeș*) (Iona 2,6); de aici reiese limpede că se sufoca, nemaiputând să respire.

În acest context, omul se revelează ca o ființă aflată în dependență de ceva sau de cineva, fiind cuprins și de sentimentele de dorință și aspirație (Os. 4,8; Fc. 34,2; Deut. 23,25). Cu scopul de a exprima aceste lucruri, Wolff rezumă semnificația acestui cuvânt la „omul nevoiaș”<sup>25</sup>, adică persoana umană sau ființa marcată de dorință, cauzată de lipsuri și necesități, dar care poartă în sine o putere vitală.

Plecând, astfel, de la acest sens principal de gât, *nefeș* a fost legat etimologic de ceea ce trece prin gât, și anume de ideea de suflu sau respirație<sup>26</sup>, care este caracteristica absolută a unei ființe vii<sup>27</sup>.

Conform textului din Fc. 2,7, conceptul de *nefeș* este asociat cu ceea ce respiră sau revine la viață, cu prezența respirației (Ier. 15,9). Acest lucru rămâne valabil și în cazul animalelor, care sunt numite *nefeș haia*, viețuitoare (Fc. 1,20-21.24; 2,19; Lev. 11,10.46) și, de asemenea, despre care se spune că dețin *sufflare de viață* (Fc. 7,22)<sup>28</sup>. Deosebirea

<sup>24</sup> Cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

<sup>25</sup> WOLFF, *Anthropologie de l’Ancien Testament*, 38.

<sup>26</sup> Cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

<sup>27</sup> Cf. SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 674.

<sup>28</sup> Cf. REYBURN și FRY, *A Handbook on Genesis*, 64. În acest sens, Eugene F. Roop adaugă: „Încă o altă formă de viață prosperă în lumea lui Dumnezeu, ființele vii sau animalele (în ebraică, *nefeș haia*). În această narațiune, ființele vii fac distincția dintre lumea animalelor și cea a plantelor. Toate animalele sunt ființe vii (1:20, 24, 30); plantele nu sunt”; ROOP, *Genesis*, 29-30. În contextul în care tratează diferențele dintre oameni, animale și plante, legat de expresia *nefeș haia*, Roop simte nevoia de

dintre om și animal este că omul nu devine suflet viu ca și celelalte animale, decât după ce Dumnezeu îi insuflă propria respirație<sup>29</sup>. În acest sens, Eugene F. Roop afirmă că omul se deosebește de animale prin calitatea sa de chip al lui Dumnezeu (Fc. 1, 26-27)<sup>30</sup>.

De altfel, conceptul de *nefeș* este foarte legat de *neșema* în Scriptura Vechiului Testament, termenul care semnifică cu precădere, cum am văzut mai sus, respirație (Deut. 20,16; Ios. 11,11.14; 3Rg. 15,29; 17,17). Suflarea lui Dumnezeu dă viață, iar absența ei duce la moarte (de exemplu, Iov 34,14; Ps. 104,29)<sup>31</sup>. Când în Vechiul Testament se vorbește despre un *nefeș* mort, se face referire explicit în aceste cazuri la cadavru, ca în Lev. 21,11 și Num. 6,6, căci *nefeș*-ul viu reprezintă trupul însoțit de respirație. Pornind de aici, putem afirma că atunci când termenul *nefeș* desemnează pe omul viu, acesta semnifică ființa vie sau persoana<sup>32</sup>, după cum este ilustrat și în exemplele următoare: „Binecuvintează, ființa<sup>33</sup> (*nefeș*) mea, pe Domnul!” (Ps. 103,1); „Ființa (*nefeș*) mea suspină și tânjește de dor după curțile Domnului” (Ps. 84,2). Deducem de aici un alt sens al lui *nefeș*, acela de dorință, desemnând ceea ce este mai profund în om, sens întâlnit frecvent, așa cum reiese și din textul următor: „După ce a isprăvit David de vorbit cu Saul, dorința/sufletul (*nefeș*) lui Ionatan s-a lipit de dorința/sufletul (*nefeș*) lui și l-a iubit pe Ionatan ca pe ființa (*nefeș*) sa” (1Rg. 18,1).

Urmând lui K.A. Mathews, putem afirma că noțiunea de dorință este legată de sensul de bază al lui *nefeș*, cel de gât, locul pe unde trec aerul și hrana, necesare vieții omului<sup>34</sup>. Este bine cunoscut faptul că dacă acestea lipsesc, de îndată apare dorința pentru aceste nevoi vitale; astfel, omul se descoperă ca fiind o ființă vulnerabilă, caracterizată

---

a o defini cu mai multă precizie, însă constată cu rapiditate că textul biblic, dincolo de observația generală că animalele diferă de plante, nu oferă prea multe informații (WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 21; Johannes PEDERSEN, *Israel and its life and culture* (London: Oxford University Press, 1926), 99-180); cf. ROOP, *Genesis*, 30.

<sup>29</sup> Cf. REYBURN și FRY, *A Handbook on Genesis*, 64.

<sup>30</sup> Eugene F. Roop afirmă: „Termenul de *chip al lui Dumnezeu* distinge viața umană de viața animalelor, vv. 26-27”; ROOP, *Genesis*, 30.

<sup>31</sup> Cf. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 134.

<sup>32</sup> Cf. REYBURN și FRY, *A Handbook on Genesis*, 64.

<sup>33</sup> În acest verset, traducerea românească cea mai des întâlnită pentru *nefeș* este cea de suflet.

<sup>34</sup> Cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

prin lipsuri și nevoi, simțind în *nefeș*-ul său că nu poate trăi prin sine însuși<sup>35</sup>, ci este dependent de Dumnezeu.

Sensul lui *nefeș* trece repede de la conceptul de viu, de ființă vie, la cel de viață<sup>36</sup>, cu mențiunea că aici nu despre viață în sensul lui *haim* se face amintire, ci este pusă în evidență vitalitatea concretă a unei persoane (Ps. 30,4; Pilde 7,23.35; 19,8; Ieș. 21,23). Sensul acesta reiese și din Legea Talionului, enunțată în Lev. 24,18, unde *nefeș pentru nefeș* poate fi tradus prin *viață pentru viață*. *Nefeș*, în sensul de putere a vieții, este prezent în Lev. 17,11: „Căci viața (*nefeș*) cărnii este sângele”.

Deși *neșema* și *nefeș* sunt aproape sinonimi în Vechiul Testament prin ideea de suflare sau respirație, totuși sensul fizic al lui *nefeș* aproape s-a pierdut, spre deosebire de *neșema* care și-a menținut conotația fizică, iar vitalitatea sau viața iau locul suflării ca manifestare a vieții<sup>37</sup>. De altfel, așa cum enunța și H.-W. Wolff în lucrarea sa, se constată, citind paginile Sfintei Scripturi, că se poate trece cu ușurință de la anumite semnificații ale lui *nefeș*, precum cea de organ specific, la sensuri mai largi ale aceluiași termen, ca cel de dorință, folosindu-ne aici doar de exemplul amintit anterior<sup>38</sup>.

*Nefeș* indică, de asemenea, și sufletul, așa cum se arată în exemplul din Ieș. 23,9: „Pe străin să nu-l asuprești, nici să nu-l strâmtorezi, căci voi știți cum e sufletul<sup>39</sup> pribeagului, că și voi ați fost pribegi în țara Egiptului”. Prin anumite sentimente, mișcări emotive, cugete și pasiuni (Ieș. 23,9; Iov 19,2; 30,25)<sup>40</sup>, *nefeș* își face simțită prezența, iar acestea apropie acest concept de suflet<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Cf. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 18.

<sup>36</sup> Întrucât *nefeș*, în sensul de respirație, a fost considerat de evrei ca fiind semnul vieții/principiul vieții, prin care trăiește omul/animalul, s-a ajuns la concluzia că *nefeș* desemnează viața însăși; cf. SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 674; cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

<sup>37</sup> Cf. Walter F. OTTO, „The Homeric Gods”, *TALP* 77, 3 (1956): 331-3, unde se arată că și ψυχή și-a pierdut sensul de suflare.

<sup>38</sup> Cf. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 22.

<sup>39</sup> Este vorba în acest caz, nu doar de nevoile și dorințele celui străin, ci mai ales de toate trăirile și sentimentele sale, izvorâte din teama de opresiune, din situația în care se află, departe de ai săi.

<sup>40</sup> WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 16. Pentru o prezentare exemplificată biblic a diverselor sentimente, vezi SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 675-6.

<sup>41</sup> RAD, *Old Testament Theology*, 48.



Potrivit lui K.A. Mathews, este un lucru cert faptul că gândirea ebraică despre sufletul uman diferă de concepțiile platonice și elenistice tardive. Pentru greaca timpurie, sufletul a fost înțeles ca fiind unit cu trupul, în timp ce pentru gândirea platonice ulterioară, sufletul a fost privit ca preexistent și separat de trup<sup>42</sup>. Pentru evrei însă, sufletul nu poate fi înțeles ca fiind separat de trup și viața nu poate fi concepută în afară de trup (Iov 19,26-27), iar Vechiul Testament prezintă persoana individuală ca fiind un întreg<sup>43</sup>; conceptul de persoană întreagă potrivit gândirii iudaice se arată și în Is. 1,18, unde *nefeș* este menționat lângă *basar* (trup/carne), fiind legat ființial de acesta. *Basar* desemnează trupul viu, dependent de *nefeș*<sup>44</sup>.

Din această perspectivă, potrivit credinței iudaice, viața se exprimă în totalitatea ei în sânge sau prin intermediul altor componente ale trupului (carne, inimă)<sup>45</sup> și există o legătură foarte mare între *nefeș* și sânge, prin aceea că *nefeș*, principiul vieții, își găsește locaș în sânge (Fc. 9,4; Lev. 17,11; Deut. 12,23; Lev. 17,14)<sup>46</sup>.

Aceasta se vede în prescripția veterotestamentară legată de faptul că cel care a ucis trebuie să-și cedeze propriul său *nefeș* în locul persoanei omorâte (Ieș. 21,23; Jud. 9,17; Ios. 9,24; 1Rg. 19,2), căci cel care nu mai are sânge, nu mai are nici *nefeș*, care sfârșește deodată cu moartea individului<sup>47</sup>. De menționat aici că omul nu deține un *nefeș*, ci, mai bine spus, el este un *nefeș*, în sensul de persoană individuală<sup>48</sup>.

*Nefeș* desemnează persoana întreagă, omul în integritatea și totalitatea sa, așa cum reiese din texte ca cel din Lev. 23,30, unde se interzice oricărui *nefeș* să împlinească vreo lucrare în Ziua Ispășirii

<sup>42</sup> Cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

<sup>43</sup> Mathews arată că Jammes BARR, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality* (Minneapolis: Fortress, 1993), 36-47, susține mai degrabă că Vechiul Testament ar lăsa să se înțeleagă o structură dihotomică a omului (de exemplu, Ecl. 12,7), dezvoltată ulterior pe deplin în urma influenței elenistice; cf. MATHEWS, *Genesis*, 197, n. 45.

<sup>44</sup> WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, 31. Termenul *nefeș* face referire cel mai adesea la *nefeș*-ul lui Dumnezeu; atunci când *basar* este folosit, este vorba despre om; cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

<sup>45</sup> A se vedea în acest sens: PEDERSEN, *Israel and its life*, 171.

<sup>46</sup> Cf. EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 136; SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 674; cf. REYBURN și FRY, *A Handbook on Genesis*, 204.

<sup>47</sup> Cf. SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 674.

<sup>48</sup> Cf. SEMEN, „Învățătura despre suflet”, 674; cf. MATHEWS, *Genesis*, 197.

sau a Iertării, sau în texte precum Fc. 9,5; Lev. 17,10; 23,10. Conceptul de *nefeș* este întrebuințat inițial, așadar, în vederea indicării simplei persoane, neprecizându-se dacă este vie sau moartă (Fc. 17,14; Ieș. 12,15.19; 31,14; Lev. 4,2; Num. 19,13). La un moment dat – și aceasta se arată începând cu Fc. 2,7 – s-a sesizat o distanțare de înțelesul său prim, simțindu-se nevoia de a preciza dacă cel la care se face referire este viu sau nu: *nefeș haia*, ființa vie, în contrast cu *nefeș met* (Lev. 21,11; Num. 6,6; 19,13)<sup>49</sup>. De asemenea, de expresia *nefeș haia* se face uz și atunci când se face mențiune despre animale (Fc. 1,20.24; 2,19; 9,10; Lev. 11,10.46).

Profesorul Walter Eichrodt face următoarea precizare în legătură cu acest termen: „Conceptul *nefeș* ca potențialitate vitală indisolubil legată de trup, corespunde cu ceea ce cunoaște Vechiul Testament, că sufletul este legat doar de trup, nu numai în contextul creării omului, ci și în contextul concepției unui om în mod obișnuit”<sup>50</sup>.

Oricum ar fi, independent de cât de multe s-ar putea afirma despre conceptul de *nefeș*, definirea completă a acestuia rămâne, cu toate acestea, o chestiune complexă și greu de stabilit<sup>51</sup>.

### I.1.3. Termenul רֹּחַ (ruah)

Un al treilea concept antropologic important pentru subiectul nostru, care ne descoperă o altă dimensiune fundamentală a ființei umane, după Vechiul Testament, este cel de *ruah*<sup>52</sup>, căci spune Scriptura

<sup>49</sup> Pentru a citi mai mult despre *nefeș haia* și *nefeș met*, a se vedea: LYS, *Ruach*, 164.

<sup>50</sup> Cf. Walter EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 1 (Westminster: John Knox Press, 1961), 141.

<sup>51</sup> HUMPREY, *The Holy Spirit*, 25.

<sup>52</sup> Pentru informații mai generale legate de *ruah*, vezi: NEGOIȚĂ, *Teologia biblică*, 131-4; JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, 99; TDOT 13, 365-402; MAINVILLE, „De la rûah hébraïque”, 21-39; HILDEBRANDT, *An Old Testament Theology*, 5-7. Despre *ruah*-ul lui Dumnezeu în Vechiul Testament, vezi JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, 98-103, dar și: Horst Dietrich PREUSS, *Old Testament Theology*, vol. I (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1995), 160-3; IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, 28-35; DYRNESS, *Themes in Old Testament*, 86-7; EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 131-4. Despre *ruah*-ul omului diferit de *ruah*-ul lui Dumnezeu, vezi EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 131. Despre *ruah* în legătură cu creația, vezi HILDEBRANDT, *An Old Testament Theology*, 12-14. Despre *ruah* în legătură cu omul, în Vechiul Testament, vezi HILDEBRANDT, *An Old Testament Theology*, 11; LYS, *Ruach*.