

DESCRIEREA EPIDEMIEI DIN 2 REG. 24 ȘI 2 PARAL. 21: ÎNTRE MODEL ȘI METAFORĂ*

IOAN ȘTEFAN HAPLEA
UMF, Cluj-Napoca
pentruminister@gmail.com

Abstract: Recent global epidemiological events have rephrased the intricate and sometimes strained connection between medical conduct and religious values. The biblical texts refer to prominent instances of epidemics and recommends preventive and palliative measures. We have analysed the description of a contagious disease outbreak of massive scale, described in 2 Reg. 24 and 2 Paral. 21. We have investigated the patterns of physical and medical causation implied by the text, the role of disease names, metaphors and models, and the relationship between the royal power and public health in biblical times. Finally, we conjectured on the effect these texts, translated in Romanian during the 17th century (*1688 Bible*), might have had on the attitudes, perceptions and outcomes of pestilence outbreaks during early 18th century, in Romanian territories.

Keywords: history of medicine, epidemiology, biblical medicine.

1. Introducere

Problemele epidemiologiei au intrat recent în atenția specialiștilor din domenii diverse, uneori neînrudite cu medicina. Un model de referință din istoria proto-epidemiologiei, citat în textele din 2 Cronici și 2 Samuel, are o semnificație aparte. Pe de o parte, este considerat astăzi un prototip al incidentelor de tip epidemiologic, pe de altă parte, poate fi citit ca un manual biblic pentru restaurare după o situație catastrofală, o propedeutică valabilă în orice epocă. Problema actualității și aplicabilității sale se pune în mod acut și în prezent, unde discursul religios și cel medical se intersectează, se susțin, se opun sau se explică unul prin celălalt. Disputarea preeminenței are loc pe un teren unde atât raționalitatea științei, cât și miracolele se pot referi doar la cazuri particulare: corpul uman.

Studiul de față examinează relația dintre modelele și metaforele cauzalităților medicale, aplicate faptelor observabile și corelatelor lor neobservabile (naturale sau supranaturale), așa cum apar în două texte care descriu o epidemie de mari proporții (2 Reg. 24 și 2 Paral. 21 din Biblia de la 1688).

* *Between Model and Metaphor: The Image of the Epidemic in 2 Reg. 24 and 2 Paral. 21.*

2. Metaforele medicale

Aristotel susținea că oricine scrie un text în versuri practică, de fapt, arta poeziei (ARISTOTEL, 15), indiferent de subiectul sau natura textului, sugerând ca exemplu extrem un manual medical versificat. Tehnica versificării, ca memotehnică sau encriptare, a fost într-adevăr utilizată în alchimie, în farmacologie sau în repertoriul de simptome al clinicii. După binecunoscuta sa definiție din *Poetica*, metafora constă în „trecerea asupra unui obiect a unui nume care arată alt obiect” (ARISTOTEL, 70). Ipoteticul manual medical versificat ar putea atinge, prin urmare, un tip de expresivitate specifică, datorată „metaforelor medicale”.

Când Sontag (1978, 13) propunea restrângerea utilizării bolilor ca metafore, se opunea doar scoaterii bolii din domeniul strict clinic și identificărilor dintre patologie și un termen exterior patologicului (ex. societate bolnavă, boala ca element al unui standard de frumusețe fizică etc.). Desigur, nu pot fi proscrise metaforele din interiorul domeniului, cele care conduc la o cunoaștere prin analogie a bolii în general sau a instanțelor sale. Semiologia medicală abundă în comparații referitoare la culoare, formă etc. care, la limită, s-ar putea transforma în metafore nominale (Bidu-Vrăncanu 2005, 309). Presupunând că aceste construcții s-ar putea determinologiza (Groza 2011, 3), sau că un specialist ar face pe moment abstracție de valoarea lor denotativă, unele dintre aceste metafore ar putea dobândi valențe expresive.

3. Metaforele contagioase

Pe de o parte, în clinică, boala este explorată prin analogii implicite, aflate la limita metaforelor. Pe de altă parte, termenii care descriu boala devin ei înșiși contagioși într-un mod propriu, într-un mod uneori mai subversiv decât însăși boala pe care o desemnează. Semnificantul și semnificatul își potențează reciproc efectele. Cuvintele pot construi sau corupe, iar în practica predicătorilor din perioada ciumei din Anglia (secolul al XVII-lea), cuvintelor li se aplică, în Omiletică, o disciplină epidemiologică și clinică aproape în sens strict: „(...) it renders the name dreadfull too and methinks the word Plague has something of horror in it (...) the Scripture nevers speaks of it” (Josiah Hunter, *apud* Hines 2018, 319).

Ciuma apărea ca o entitate clinică fluidă, care împrumută caracteristici ale altor boli (*Sermons, Meditations and Prayers upon the Plague, apud* Hines 2018, 321). Ca și pleurezia, poate produce simptome respiratorii, dar spre deosebire de ea nu poate fi drenată; ca și lepra, impune măsura izolării, dar aici extinsă la toată comunitatea etc. La limită, ciuma ajunge să nu mai fie definită ca un obiect al lumii naturale, ci i se atribuie un nou statut, nu neapărat supranatural, dar cu certitudine extranatural: „is not a genus of sickness. (...) It is not a thing of nature [but] a violation of nature” (*ibid.*, 325).

O opinie similară se conturează după încercările medicinei clasificatoare (secolele XVIII-XIX), care considera că bolile în general nu ar aparține întru totul lumii naturale,

întrucât nu pot fi încadrate într-un sistem de clasificare a obiectelor naturale (cum era, de exemplu, sistemul lui Linné). Caracterul infecțios al denumirii bolii provine din „fluiditatea categorială” corespunzătoare a termenului (*ibid.*, 319). Efectele sale pot persista chiar după extincția fenomenului însuși: René Girard (*apud* Gilman 2009, 4) consideră că termenul, care în mod figurat se referă la dezordinea socială, ajunge să fie „înzestrat cu o vitalitate aproape incredibilă”, tocmai pentru că a dispărut aproape cu totul în sens denotativ. Pe lângă „transmiterea prin cuvinte”, teoria chimică a lui van Helmont sugera încă o legătură între material și imaterial: boala se putea transmite doar prin privire sau putea apărea fizic după un simplu act de imaginație (*ibid.*, 120).

Soluția pentru flagelul metaforic, dacă nu și pentru epidemia materială, este identificată în epocă tot la nivelul limbajului și are tot natură metaforică. O serie de predici din Anglia puritană (secolul al XVII-lea) se intitulează semnificativ: *A Receipt to Stay the Plague, A Perfume Against the Noysome Pestilence Prescribed by Moses onto Aron, A Divine Antidote Against the Plague*. Boala constrânge, prin metaforele ei, modul de a percepe experiența; ea este periculoasă nu atât prin riscul fizic, ci prin abilitatea de a „penetra și rescrie numele proprii” (Hines 2018, 324). Soluțiile conțin multe paralele deliberate cu imaginarul medical: luare de sânge prin confesiune, drenarea umorilor nefaste prin înfrânări, până la sudoarea sănătoasă a recuperării (*ibid.*, 321).

4. Epidemiile și autoritatea regală

Textul din 2 Reg. 24 menționează o relație explicit cauzală între exercițiul puterii regale (un recensământ) și declanșarea unei epidemii. Istoria raporturilor dintre regalitate și patologie înregistrează o altă relație remarcabilă, de sens opus, în imaginea regelui taumaturg.

Printre semnele regalității de drept divin din Evul Mediu și Renașterea europeană timpurie se număra și acela de a face vindecări miraculoase. Acest atribut, studiat sistematic în legătură cu regii capețieni și merovingieni, are rădăcini mult mai vechi și se regăsește la unii conducători din Orientul Mijlociu al epocii biblice.

În secolul al XIV-lea, lui Filip de Valois i s-a propus să-și demonstreze ascendența regală fie prin confruntarea singulară într-un duel judiciar, fie printr-un test supranatural: expunând-se unor lei care, chiar înfomețați, nu ar îndrăzni să atace un rege („l'enfant de roys ne peut lyons manger”) (Bloch 1997, 12-13), sau vindecând bolnavii prin simpla atingere. Cazul cel mai celebru de taumaturgie regală citează:

(...) o femeie atinsă de o boală îngrozitoare; o umflătură a glandelor de la gât (...). Înștiințată printr-un vis, s-a dus să-și ceară tămăduirea de la rege. (...) De îndată, sub atingerea mâinii regale, (...) boala a părut să cedeze. (...) Femeia era complet vindecată (*Vita Aeduaris regis, apud* Bloch 1997, 33).

Un eveniment asemănător urmează explicit un model din Evangheliilor: o femeie al cărei copil suferea de o febră recurentă, probabil malarie:

(...) se strecurase prin mulțime până la rege și, apropiindu-se de el pe la spate, îi smulse – fără ca el să bage de seamă – câțiva ciucuri de la mantia regală. Ea i-a pus în apă și i-a data fiului să bea apa aceea; de îndată febra a scăzut; bolnavul s-a vindecat (*Historia Francorum, apud Bloch 1997, 25*).

Modul precis în care regele devenea vrednic de miracole era subiect de dispută: pe calea unei vieți merituoase, accesibilă în principiu oricui; printr-o grație specială, dar fără legătură directă cu poziția sa sau în virtutea puterii regale *per se*, transmisă prin ritualul onționii, care precedea și condiționa momentul încoronării propriu-zise. În fundal se contura însă tot mai pregnant ideea vindecărilor miraculoase ca atribut inerent regelui. În acest context, supranaturalul „se înfățișează înainte de toate ca expresia unei anumite concepții despre puterea politică supremă” (*ibid.*, 37).

Modelul biblic al regalității este diametral opus. Nimic din aceste prerogative de excepție nu se regăsește în narațiunile biblice, nici măcar în legătură cu David, regele-prototip al autorității aprobate de drept divin. Chiar din punctul care declanșează centralizarea statului, în 1 Reg. 12:18 (1 Sam. 12), o populație exasperată solicită unificarea sub conducerea unui împărat unic, din cauza amenințărilor externe, aplicând un model de asemenea de origine externă. Această cerere este întâmpinată cu un răspuns defavorabil și cu un avertisment sever.

Când împăratul Ozia încearcă să-și aroge funcții sacerdotale, decade nu doar din statutul regal, ci și din cel de membru al comunității (4 Reg. 15:5). Ca urmare a unei intervenții supranaturale instantanee, este atins de boala-marcaj *tzara'at* și își va trăi restul zilelor în izolare. Regele-profet este în principiu posibil, dar modelul unificator și unificator al regelui-preot se lovește, la vechii evrei, de o prohibiție aparent imposibil de depășit, nici prin mecanica socială a consensului, nici prin *fiat*-ul provenit din *hybris* personal. Nu va exista dinastie pontificală, și cu atât mai puțin taumaturgică.

5. Interpretarea cauzelor epidemiei

În contrast cu atributele benefice ale regilor taumaturgi, conform textului din 2 Reg. 24, epidemia este rezultatul direct al unui decret regal. Evenimentele sunt inaugurate de un pasaj ambiguu, cu atât mai obscur, cu cât diferă între textele paralele din 2 Reg. 24:1 (Domnul „clăti pre David întru dînșii”¹) și 2 Paral. 21:1 (cel rău „clăti pre David ca să numere pre Israil”). Un comentariu talmudic sugerează un efect, la distanță în timp, al dorinței poporului de a avea un monarh. Întrucât s-a solicitat un

¹ În absența altor indicații, citatele sunt extrase din textul B 1688, așa cum apare în sursele MLD VII, MLD VIII și MLD IX.

rege uman, Dumnezeu întoarce o decizie neinspirată a regelui împotriva propriului popor. David face numărătoarea și doar apoi realizează greșeala (nu se spune cum anume). Un profet care îl pune să aleagă una din trei pedepse (3 zile de boală, 3 luni de război sau 7 ani de foamete). Într-un limbaj aluziv, David exclude varianta războiului: „iară în mâinile oamenilor nu voiu cădea” (2 Reg 24:14), cu motivația că, spre deosebire de agresiunile umane, o intervenție divină este moderată de paliativul milei. Opțiunea lui David se dovedește justă, iar epidemia se oprește după prima zi (din cele trei prescrise inițial).

Nu este imediat evident mecanismul care leagă recensământul de epidemie. Ex. 30:11-16 legiferează ca fiecare membru recenzat să plătească o jumătate de shekel, tocmai pentru a evita ciuma cu ocazia numărătorii. Banii erau destinați templului, dar se pare că nu destinația banilor conducea la protecție împotriva epidemiei. Există trei recensăminte cerute de Dumnezeu (Ex. 30:12-14, repetat în Ex. 38:21-31, Num. 1:1-5 și Num. 26:1-5), toate desfășurate fără consecințe nefaste. Există și două recensăminte ordonate de regele Saul (1 Reg. 11:8 și 1 Reg. 15:4). Nu se menționează explicit plata taxei decât pentru primul recensământ (Erder 2015, 51). Caracterul inocuu al numărătorilor precedente este în contrast cu consecințele din 2 Reg. 24, iar o sinteză a exegeticii medievale și moderne arată patru ipoteze posibile pentru care această numărătoare (și nu celelalte) a condus la un rezultat nefast (Price 2020, 5):

a) *Interpretarea „hybristică”*. Motivul numărătorii ar fi fost dorința regelui de a cunoaște efectivele armatei, dar nu din necesități practice, ci doar din orgoliu. În acord cu această interpretare (dar nu identice cu ea) sunt lecturile actualizante ale 2 Reg. 24, care descifrează în text un conflict între instituția centralizatoare a regalității și tendințele egalitare și centrifuge ale organizării tribale. O prerogativă regală intră în conflict cu dreptul cutumiar și cu formele organizare prestatală. Într-adevăr, despre recensământul davidic se menționează doar expresia geografică, totalizantă și uniformizantă, „de la Virsăvie până la Dán” (2 Paral. 21:2), în timp ce recensămintele din Numeri insistă asupra recenzării detaliate, care ține cont de structura pe triburi, ginți și case ancestrale”. Aceasta ar putea sugera în 2 Reg. 24 și 2 Paral. 21 un recensământ de tip nou, care aplatizează, deliberat sau accidental, o structură socială veche și complexă. O parte din populație refuză recensământul (tribul lui Benjamin, unde se găsea chivotul, și tribul lui Levi, cu funcții sacerdotale), din motive care în traducerea din Septuaginta par amalgamate (schimbarea de opinie a regelui, reticența lui Ioab, opoziția locală). Ambiguitățile se regăsesc și în istoria traducerii pasajului 2 Paral. 21:6 a textului până la forma finală (MLD IX, 280): „și împruță cuvântul împăratului pre Ioav” (ms. 45), „împruță cuvântul lui Dumnezeu pre Ioav” (ms. 4389), „să întări cuvântul împăratului pre Ioav” (BB). Între cei recenzați și cei nerecenzați se trasează o linie de demarcare ce corespunde limitării dintre între două discursuri. O linie a cărei formă fizică exactă este supusă contingențelor administrative, dar care delimitează clar două centre din care iradiază două principii incompatibile: una, regalitatea care cunoaște prin număr, și alta, o entitate greu de definit, care

include Tabernacolul, leviții, mentalitatea arhaică, dreptul cutumiar, entitate care nu se lasă absorbită în noul tip de cunoaștere și pe care îl respinge ca pe o abominație. Oricât ar fi de tentantă astăzi o lectură în cheie foucaultiană a epidemiei în aspectele ei organizaționale (Foucault 2003) sau coercitive (Foucault 2009), comentarii medievale considerau că sursa reală a epidemiei din 2 Reg. 24 este de altă natură.

b) *Nerespectarea ritualului*. Se pare că în 2 Reg. 24 nu s-a impus taxa rituală cerută pentru unele recensăminte biblice. Pe de altă parte, este neclar din Ex. 30 dacă taxa de o jumătate de shekel trebuia plătită doar cu ocazia numărărilor din Exod și Numeri, sau pentru orice recenzie ulterioară. Conform unui comentariu halachic, David ar fi făcut o remarcă ireverentă, iar Dumnezeu îi aduce imaginea în oglindă a propriilor cuvinte: David va fi confruntat cu o enigmă ce ascunde un risc major (decizia de a impune sau nu taxa de recensământ). El va fi singurul care ignoră o problemă evidentă pentru anturajul său imediat (2 Reg. 24:3), pentru populație în general (2 Paral. 21:6), și care ar fi fost de altfel simplă pentru orice școlar începător (BERACHOT 62b:11).

O subvariantă a aceste interpretări menționează vârsta de înrolare – în Num. sunt înrolați doar cei peste 20 de ani, și este posibil ca, în 2 Paral. 21, regele să fi dorit să-i includă și pe cei sub această vârstă (ipoteză care contrazice teoria recensământului din motive exclusiv militare).

c) *Interpretarea „materialist-igienică”*, în conformitate cu care doar logistica recensământului a produs epidemia pe calea comună, crescând numărul și raza contactelor sociale – oameni care traversează toată țara, „de la Dan la Beer-Sheba” (2 Paral. 21:2). Posibilă în principiu, această variantă nu este nici măcar sugerată de textul biblic și nu apare în niciun comentariu anterior celor moderne.

d) *Interpretarea prin caracterul de tabu al numărării*. Evaluările cantitative de orice natură erau privite cu rezervă în tradiția iudaică – „binecuvântarea nu se găsește în ceva cântărit, nici în ceva măsurat, nici în ceva numărat” (BAVAMEITZIA 42a:5). Aceeași aversiune se regăsește la populația akkadiană Mari (secolul al XIX-lea î.Hr.), unde recensământul (*tēbibtum*) era privit cu suspiciune, ostilitate, teamă, iar uneori nu putea fi făcut deloc din cauza opoziției generale (Speiser 1958, 20). Se citează un *tabu* în legătură cu numărarea indivizilor la multe culturi din afara Orientului Mijlociu (Ko 2018, 121). Problema nu ar ține de natura „impură” a numărului, ci, dimpotrivă, de caracterul de cunoaștere specială sau ezoterică a cantitativului, cunoaștere rezervată altor domenii. Faptul de a cântări, a număra sau a măsura revine la o imixtiune umană într-o zonă care, în unele situații, i-ar putea fi interzisă, iar a cunoaște numărul oamenilor pare în mod special riscant. Procedurile permise pentru stabilirea numărului de persoane dintr-un grup (numărarea câte unui deget al fiecărei persoane, numărarea animalelor (mici sau iezi) aduse câte unul de fiecare participant, pronunțarea de către fiecare participant a câte unui cuvânt dintr-un vers cu lungime cunoscută) detașează formal numărul de grupul de persoane. O altă interpretare sugerează că, atât timp cât Israel este considerat ca fiind un grup, meritele unuia echilibrează

deficiențele celorlalți, însă cu ocazia numărătorii fiecare este considerat individual, ceea ce îi expune la risc pe cei mai puțin virtuoși.

6. Două modele de cunoaștere a bolii

La fel ca modelul de cunoaștere al științelor pozitive de astăzi, modelul biblic include cauzalități, explicații, generalizări și discursivitate logică. Tiparul biblic are, în plus față de modelul științei de astăzi, câteva niveluri de complexitate. Există aici și o încifrare (ca în metaforă), și o decriptare a unui model subiacent. Ambele demersuri converg în persoana îngerului. În 2 Reg. 24 și 2 Paral. 21, cunoașterea cauzelor bolii este condiționată. Accesul la ea este deschis doar la inițiativa lui Dumnezeu: „văzu Domnul și se căi pentru rău și zise (...)” (2 Paral. 21:15). Doar atunci David ridică privirea și observă îngerul – sursă și mecanism al dezastrului. Modelul de cauzalitate biblică este diferit de „motorul prim” al lui Aristotel, care imprimă o tendință fiecărui lucru și apoi îl abandonează propriului parcurs. Exprimat pe larg în Cartea lui Iov, modelul presupune că supranaturalul intervine nu doar la inițierea procesului, ci la fiecare pas al unei serii cauzale. Aceleași intervenții nemediate se regăsesc în cauzalitatea epidemiei din 2 Paral. 21: boala este declanșată din motive imateriale, cauzele sale sunt revelate, și nu descoperite, cursul ei este întrerupt abrupt și surprizător; toate etapele sunt contrare unui proces normal și sunt în mod nemișlocit supranaturale. În plus, deși în Ex. 30 se menționează o relație directă între numărătoare și epidemie, în 2 Paral. 21, relația este relativizată, întrucât depinde în plus de o decizie umană.

Într-un alt mod se constituie cunoașterea sub privirea științei. Începând de la Galilei, științele pozitive progresează prin construirea de „lumi-model”. Ipotezele formulate în interiorul lor urmează să fie confirmate sau falsificate și au sens doar în raport cu observația sau experimentul:

Aceste două propoziții: „pământul se rotește” și „este mai comod să presupunem că pământul se rotește” au unul și același înțeles; nici una din ele nu conține vreun sens care să nu se găsească și în cealaltă (Poincaré, *apud* Canguilhem 1968, 47).

Când se apropie de metaforă, modelul tinde să eșueze: „Imaginația se poate convinge singură că a construi un model înseamnă a împrumuta un vocabular pentru a obține identificarea a două obiecte” (*ibid.*, 315). De exemplu, termenii de comparație din tehnologie (scripeți, brațe de pârghii, canale etc.) nu aduc nicio cunoaștere substanțială în plus când sunt aplicați anatomiei (*ibid.*, 323).

În cazul specific al bolilor infecțioase, se are în vedere posibilitatea incognoscibilității: fie practică, fie de principiu. Un biolog scria în 1859 despre ipoteza generației spontane:

Pretindem doar că sub înrâurirea unor forțe analoge, neexplicate și care (...) vor rămâne probabil inexplicabile, se produce o manifestare plastică (...) din care va rezulta în

cele din urmă o ființă nouă, în raport cu mediul de unde au fost extrase inițial aceste elemente (Nicole 1958, 75).

Tot așa cum sângele poate fi observat, însă nu și ipoteticul „fluid nervos”, simptomele bolilor infecțioase și faptul evident al transmisibilității pot fi ușor verificate, însă nu și modelele postulate în spatele lor: miasmele, principiile, germenii și, în final, microbii.

7. Model biblic și percepție a epidemiilor în Țările Române (secolul al XVIII-lea)

Este dificil de estimat impactul textelor din 2 Reg. și 2 Paral. asupra atitudinii față de epidemii în Țările Române, începând cu sfârșitul secolului al XVII-lea. Poziția față de boala individuală era probabil cea rezumată în PRAVILA 1652 (613), unde, în raport cu afecțiunea, medicul era distribuit într-un rol necesar, dar accesoriu: „Drept aceia și boalele toate nu le dreage nice le face să-l tămăduiască [sic] dohtoriile (...) și atunce nu ne nădăjduim pre dohtorie, ce ne lăsăm toată puterea la Dumnezeu”. Motivul ținea de eterogenitatea etiologică a bolilor („Boalele carele vin la oameni nu sînt toate dă feliu”, *ibid.*, 613) și, în special, de existența unei clase difuz definite de patologiei cu origine extranaturală („ce vin multe boale și de la Dumnezeu” – *ibid.* 613).

În al doilea rând, chiar în cazul bolilor pe care autorul le-ar considera „normale” sau „naturale”, medicul este chemat doar pentru a „cunoaște boala” și nu se poate constitui în garant al vindecării și nici măcar în reper al cunoașterii:

Și când să bolnăveaște cineva, zice să aducă dohtoru, aduce-l ca să vază să cunoască ce-i e boala; ce tot ni e nădeajdea la Dumnezeu (...). Drept aceia și boalele toate nu le dreage nice le face să-l tămăduiască dohtoriile sau vrăciuirile (*ibid.*, 613).

Medicul este comparat cu un navigator, care poate influența semnificativ cursul corabiei, dar numai între limitele impuse de vânt. Se folosește aceeași metaforă pe care o va consacra în anii ‘50 cibernetica lui Wiener: „încă și cârmaciului dau-i cârma în mâini ca și vrăciului pre bolnav, ce nu stă la cârmaci să îndrepteze pre oameni” (*ibid.*, 613).

Era de așteptat ca această atitudine, defetistă și temerară în același timp, care tratează supranaturalul ca pe o componentă printre altele în cadrul unei gândiri destinate eficienței practice, să fi fost mult amplificată sub calamitatea unei epidemii, cum au fost cele de ciumă din 1719, 1730, 1793-1795 și 1813-1814 (ciuma lui Caragea). Măsurile concrete luate de boierii epistați și medicul-șef (arhi-iatros) au fost tardive, arbitrare și insuficiente, chiar după standardele vremii, iar populația le-a respectat parțial și intermitent (vezi Alexandru-Dersca 1964, 356). Înțelegerea incompletă a mecanismelor și precaritatea metodelor par însă compensate de o acuitate extremă în căutarea unei etiologii extra-medicale. În viziunea unui contemporan cu evenimentele din 1813, investigațiile despre cauzele ciumei reamintesc, ca ton, unele idei din 2

Paral. 21: „Oamenii își lepădaseră portul, luose portu (...) ca păgânii, cu părul tuns cu zulufi. (...) Cei mai procopsiți le învăța cărțile lor. (...) La besearică venea ca la o privală” (*ibid.*, 365). Textul se apropie pe alocuri de cadența textelor profetice medio-orientale: „Arse focul târgul mai de tot. Noi tot n-am băgat de seamă încă. (...) întâi era învelite casele cu lemn, pă urmă le-am învelit cu her. (...) Apoi după ce veniră muscalii, apoi foametea groazneacă. Și tot n-am băgat seamă” (*ibid.*, 365). În final, oferă, cu o siguranță șocantă, garanții pentru viitor: „să îndrepteze pe cei greșiți, (...) să nu se bucure la dobânzi, (...) apoi atuncia martor sînt înaintea lui Dumnezeu că nu ne va mai veni rele ca acestea asupra-ne” (*ibid.*, 365).

8. Supranaturalul și metoda experimentală

Chiar în spațiul restrictiv al cunoașterii de tip științific există domenii vaste non-experimentale, cum este astronomia, accesibilă exclusiv pe calea observațiilor. În accepția sa curentă, sintagma „experiență mistică” are un sens consacrat, fără legătură cu experimentarea în sensul științelor pozitive. În textul din 2 Paral. 21, experimentarea în sens strict nu este nici măcar luată în calcul. Pe de altă parte, cunoașterea pe care o recomandă alte texte biblice este, sub anumite limite și rezerve, de tip experimental. Astfel, Ghedeon confirmă rezultatul unei experiențe prin repetare în condiții noi (cerea ca roua să cadă în două moduri distincte). Profetul Ilie varsă apă pe altarul care va fi aprins de fulger, pentru a face rezultatul și mai improbabil *a priori*. Împăratul Ezechiel are de ales între două probe alternative și o alege pe cea mai remarcabilă (marcajul de timp de pe un cadran solar putea fi făcut, în mod miraculos, să avanseze sau să devanseze, iar el alege varianta devansării). Acest tip de gândire, care nu doar include supranaturalul în același continuum cauzal cu naturalul, ci îl și explorează printr-o interogație de factură experimentală, apare în textele sacre ale mai multor tradiții.

Remarcabil, tradiția științifică a parcurs un drum invers. Noam Chomsky trece în revistă una din primele revoluții științifice (vezi Kuhn 1996, 6), precum formularea carteziană a dualității corp-gândire (sau suflet) și consecințele ei pentru mecanica lui Newton. Când Descartes definește corpul uman ca mașină sau automat, constată imediat că există aspecte umane imposibil de explicat prin modelul automatului. În bună tradiție științifică, Descartes introduce o ipoteză suplimentară (*res cogitans*) pentru a da socoteală de această serie de aspecte remarcabile și universale umane (conștiință etc). În secolul următor, descoperirea de către Newton a legii gravitației și postularea unei forțe care acționează la distanță, fără contact direct, venea în contradicție cu ipoteza unei naturi-mașină compuse din diferențiale, roți dințate și pârghii și, implicit, cu ipoteza corpului ca mașină. Nici măcar natura inanimată nu părea să funcționeze ca un angrenaj, ci posedă o „forță” cu certe calități imateriale. Paradoxal, din binomul mașină-suflet, știința a eliminat nu sufletul, ci mașina (Chomsky 2014).

Ca și îngerul pe care David îl vede la sfârșit, modelele biomedicinii și îngerii săi mecanici, adversi sau benevolenți, sunt vizibili doar uneori și doar sub anumite condiții. Ei aspiră însă la un statut mult mai modest decât prototipul lor, la o scară subontologică, limitați la orizontul funcțional și fără semnificații al adecvării de tip descriptiv și explicativ. După logica biblică, deducțiile și experiența pot explora marginal supranaturalul. Pe de altă parte, simpla enumerare a faptelor observabile ajunge la un tip de mistică proprie.

Bibliografie

A. Izvoare și lucrări de referință

- ARISTOTEL = Aristotel, *Poetica*, traducere de C. Balmuş, București, Editura Științifică, 1957.
- BAVAMETZIA = *Talmud Bavlî*, trat. *Bava Metzja*, online: https://www.sefaria.org/Bava_Metzja.42a (accesat la 16.08.2021).
- BB = *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărită întâia oară la 1688, în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, Domnul Țării Românești. Retipărită după 300 de ani, în facsimil și transcriere, cu aprobarea Sfantului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.
- BERACHOT = *Talmud Bavlî*, trat. *Berachot*, online: <https://www.sefaria.org/Berachot> (accesat la 16 august 2021).
- MILD VII= *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688. Pars VII. Regum I. Regum II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014.
- MILD VIII= *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688. Pars VIII. Regum III. Regum IV*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2014.
- MILD IX = *Monumenta Linguae Dacoromanorum. Biblia de la 1688. Pars IX. Paralipomenon I-II*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011.
- PRAVILA 1652 = *Pravila cea mare numită Întreptarea Legii, 1652*, ediție de academician Andrei Rădulescu et al., București, Editura Academiei Române, 1962.

B. Literatură secundară

- Alexandru-Dersca, M. M., *Contribuții privind ciuma lui Caragea (1813-1914) în București*, în *Materiale de istorie și muzeografie*, București, Muzeul de istorie al orașului București, vol. I, 1964, 355-365.
- Bidu-Vrânceanu, Angela et al., *Dicționar de științe ale limbii*, București, Nemira, 2005.
- Bloch, Marc, *Regii taumaturgi: studii despre caracterul supranatural atribuit puterii regale, în special în Franța și în Anglia*, traducere de Val. Panaitescu, Iași, Polirom, 1997.
- Canguilhem, Georges, *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968.
- Chomsky, Noam, *Science, Mind, and Limits of Understanding*, Vatican, The Science and Faith Foundation (STOQ), 2014, online: https://chomsky.info/201401___/ (accesat la 23.08.2021).
- Erder, Yoram, *The Influence of Muslim Theology on Yefet Ben 'Eli as Evidenced in His Interpretation of Two Biblical Stories*, „Revue Des Études Juives”, 174, nr. 1-2, 2015, 47-76.

- Foucault, Michel, *Biopolitică și medicină socială*, traducere de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2003.
- Foucault, Michel, *Securitate, teritoriu, populație: cursuri ținute la Collège de France (1977-1978)*, traducere de Nicolae Ionel, Cluj-Napoca, Idea Design & Print, 2009.
- Gilman, Ernest B., *Plague Writing in Early Modern England*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009.
- Groza, Liviu, *Despre terminologiile științifice din perspectiva frazeologiei*, „Analele Universității «Dunarea de Jos»”, 24, 2011, 132-134.
- Hines, Kathleen, *Contagious Metaphors: Liturgies of Early Modern Plague*, „The Comparatist”, 42, nr. 1, 2018, 318-330.
- Ko, Grace, *2 Samuel 21-24: A Theological Reflection on Israel's Kingship*, „Old Testament Essays”, 31, nr. 1, 2018, 114-134.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 3rd edition, 1996.
- Nicole, Jacques, *Louis Pasteur: un maestru al anchetei științifice*, București, Editura Științifică, 1958.
- Price, Jason R., *Diseased Bodies and the Invaded Social Body in Biblical Depictions of the Census*, „Biblical Interpretation”, 1, 2020, 1-25.
- Sontag, Susan, *Illness as Metaphor*, Toronto, McGraw-Hill, 1978.
- Speiser, E. A., *Census and Ritual Expiation in Mari and Israel*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 149, 1958, 17-25.