



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2014

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA**

**1/2014
June**

EDITORIAL BOARD

EDITORIAL OFFICE: 18th Avram Iancu Sq., Cluj-Napoca, Romania, Phone: +40 264 431005

EDITOR-IN-CHIEF:

Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EXECUTIVE EDITOR:

Pr. Conf. Dr. GABRIEL GÂRDAN, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL BOARD:

Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ŞTEFAN ILOAIE, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

EDITORIAL ASSISTANT:

Pr. Lect. Dr. ADRIAN PODARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

ADVISORY BOARD:

Prof. Dr. Dr.h.c. ADOLF MARTIN RITTER, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Germany
Prof. Dr. Dr. h.c. THEODOR NIKOLAU, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany
Prof. Dr. KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, Faculty of Orthodox Theology, München, Germany
Prof. Dr. HANS SCHWARTZ, Faculty of Protestant Theology, Regensburg, Germany
Pr. Prof. Dr. VALER BEL, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN CHIRILĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. IOAN-VASILE LEB, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. ALEXANDRU MORARU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. VASILE STANCIU, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. Dr. STELIAN TOFANĂ, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Prof. EUGEN PENTIUC, Holy Cross, Brooklin, USA
Conf. Dr. RADU PREDA, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania
Pr. Lect. Dr. DANIEL BUDA, World Council of Churches, Geneva, Switzerland
Prof. Dr. LUCIAN TURCESCU, Concordia University, Montreal, Canada

MANAGER:

Dr. PAUL SILADI, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, siladipaul@yahoo.com

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 59 (LIX) 2014
JUNE
1

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA ORTHODOXA

1

STUDIA UBB EDITORIAL OFFICE: B.P. Hasdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca, Romania,
Phone + 40 264 405352, office@studia.ubbcluj.ro

CUPRINS - CONTENTS

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

- PAȘCA-TUȘA STELIAN, Psalmul 1 – o abordare isagogică, exegetică și teologică (partea I)
* *Psalm 1 – An Isagogic, Exegetical and Theological Interpretation (Part I)* 5
- SALVAN ALEXANDRU, Chokma în Cartea Pildelor lui Solomon – o abordare exegetică *
Wisdom in the Book of Solomon – an Exegetical Approach 33

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

- BUTA GELU MIRCEA, Bejenăritul din Valea Șieului în secolul al XVIII-lea * *The Refuge
in Șieu Valley in the 18th Century*..... 49
- ROTARU IOAN, Rolul termenilor „iudaizare” și „sabatizare” în istoria sabatarianismului
european și transilvănean * *The Role of the Terms „Judaization” and „Sabbatization”
in the History of European and Transylvanian Sabbatarianism*..... 65

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- TURCAN NICOLAE, Ontoteologia și depășirea ei în perioada constantiniană *
Overcoming Onto-Theology During the Age of Constantine..... 85

- VESA VALENTIN, Teologie academică și teologie monahală – două abordări contrastante în comunitatea siro-orientală a secolelor VI și VII. Analiză istorică * *Academic Theology and Monastic Theology – Two Contrasting Approaches in the East Syriac Community between the 6th to 7th Century. Historical Analysis* 99
- BUT CĂPUȘAN DACIAN, Învățătura despre Sfânta Euharistie în documentul ecumenic *Botez, Euharistie, Ministeriu* (BEM). Elemente de convergență între marile confesiuni creștine și probleme rămase deschise * *The Teaching on Holy Eucharist in the Ecumenical Document Baptism, Eucharist, Ministry (BEM). Elements of Convergence between the Major Christian Denominations and Open Problems*.....123
- CONȚIU ADRIAN, Dimensiunea maladivă a păcatului * *The morbid dimension of sin*.143
- IONIȚĂ APOSTOLACHE, Teologia siriană de la formare la afirmare * *The Syriac Theology from Formation to Affirmation*179
- RAD SILVIU CRISTIAN, Iubirea divină – un model de raportare la alteritate în teologia Părintelui Dumitru Stăniloae * *The Divine Love – a Pattern of Reference to Alterity in Theological Works of Father Dumitru Stăniloae*.....203

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

- MUNTEAN MARCEL GH., Pictura creștină din perioada Renașterii * *Christian Painting in the Renaissance*.....225
- GRĂDINAR VICTORIA, Evoluție, estetică și libertate creatoare în arta iconostasului * *Evolution, Aesthetic and Creative Freedom in the Art of the Iconostasis*245
- MOCANU DANIEL, Troparul Împărate ceresc – analiză liturgică și muzicală * *Heavenly King Troparion – Liturgical and Musical Analysis*.....261

V. RECENZII

- Jean-Claude Larchet – *Biserica Trupul lui Hristos. I. Natura și structura Bisericii*, traducere de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2013, 294 p. (BUT CĂPUȘAN DACIAN)..... 295

I. TEOLOGIE BIBLICĂ

PSALMUL 1 – ABORDARE ISAGOGICĂ, EXEGETICĂ ȘI TEOLOGICĂ (PARTEA I)

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

REZUMAT. În cadrul acestui studiu intenționez să ofer cititorului posibilitatea de a se familiariza cu principalele tipuri de interpretare scripturistică, într-un exercițiu exegetic focalizat pe psalmul întâi. Alegerea textului suport nu a fost întâmplătoare, deoarece încă din antichitate, psalmii au suscit atenția unui număr impresionant de interpreți și au constituit un cadru de convergență, dialog și uneori chiar de dispute între religii (iudaism și creștinism), iar apoi între confesiunile creștine. Pe parcursul analizei exegetice am ținut cont de rigorile școlii critice de interpretare pe care le-am corelat cu comentariile rabinice și patristice pentru a realiza o abordare cât mai cuprinzătoare. Cu toate că pozițiile acestora nu au consonat în toate privințele, am încercat pe cât a fost posibil să subliniez mai degrabă elementele comune care se regăsesc în maniera de interpretare caracteristică fiecărei școli exegetice, decât cele care le diferențiază. Ca atare, complexitatea acestui studiu care tratează chestiuni de isagogie, exegeză și de teologie și care totodată abordează textul psalmic atât la nivel literal și alegoric, cât și spiritual, poate constitui o paradigmă hermeneutică pentru cei ce doresc să analizeze cu acribie științifică și duhovnicească Sfânta Scriptură.

Cuvinte-cheie: psalm, rabini, Sfinți Părinți, interpretare critică, fericire, drepti și păcătoși

1. Fericit bărbatul care nu umblă în sfatul nelegiuitorilor și în calea păcătoșilor nu stă și pe scaunul batjocoritorilor nu șade,
2. Ci în legea Domnului *este* voia lui și în legea lui cugetă ziua și noaptea.

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
stelianpascatusa@yahoo.com

3. Și el este ca pomul sădit lângă izvoarele apelor, care-și dă rodul la vremea sa și a cărui frunză nu se veștejește; și tot ceea ce face sporește.
4. Nu tot așa sunt și nelegiuții, ci sunt ca pleava pe care o spulberă vântul.
5. Drept aceea, nu vor sta nelegiuții la judecată, nici păcătoșii în adunarea dreptilor.
6. Căci Domnul cunoaște calea dreptilor, iar calea nelegiuților va pieri.¹

Majoritatea exegeților consideră că psalmul 1 este un prolog pentru întreaga colecție a scrierilor psalmice². Aceasta se datorează, atât poziționării lui în Psaltire, cât și conținutului său didactic care trasează cele două direcții pe care omul le poate alege din aceste texte lirice: calea binelui și calea fărădelegii. Din aceste motive bibliștii contemporani³ au considerat că psalmul a fost așezat la începutul celorlalți psalmi fie de un aghiograf, fie de persoana care a adunat și a grupat în forma actuală colecțiile și subcolecțiile psalmice. Sfinții Părinți au susținut că psalmul a fost redactat de David și poziționat înaintea tuturor deoarece este temelie⁴ și cheia de înțelegere⁵ a întregii scrieri⁶. Chiar dacă cele

¹ Textul psalmului a fost diortosit prin consultarea mai multor ediții (P.1651, B.1874, B.1936, KJV, FBJ și psalmii traduși de părintele Ioan Popescu-Mălăiești) care au avut ca sursă versiunea ebraică a Psaltirii.

² Konrad SCHAEFER, *Psalms*, The Liturgical Press, Collegeville, 2001, p. 3.

³ Peter CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. WBC 19, Word, Incorporated Dallas, 2002, p. 63; Henry SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Psalms*, vol. I, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2004, p. 1; Robert BRATCHER și William REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991, p. 14.

⁴ „Ceea ce este temelie pentru o casă, carena pentru o corabie și inima unei vietăți pentru trup, aceeași putere mi se pare că o au și aceste puține cuvinte de la începutul Psaltirii pentru întreaga alcătuire a Cărții Psalmilor.” Sf. VASILE CEL MARE, *Omiliile la Psalmi*, coll. PSB 17, trad. de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 185. Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. I, J. Masters/Pott and Amery, London/ New York, 1869, p. 90.

⁵ Sfântul Ieronim compară Psaltirea cu un conac impresionant alcătuit din multe camere care are totuși doar o singură cheie pentru intrarea principală. În opinia acestuia cheia de intrare și implicit de înțelegere a întregii cărți a psalmilor este pe lângă Duhul Sfânt, chiar acest psalm, iar cheia acestui text psalmic este Însuși Hristos. St. JEROME, *The Homilies on the Psalm*, coll. FC 48, trad. Marie L. Ewld, The Catholic University of America Press, Inc, Washington, 1964, p. 3.

⁶ Având în vedere această perspectivă, părinții au dezvoltat complementar și o interpretare mesianică ce evidențiază chipul paradigmatic a Bărbatului desăvârșit (Iisus Hristos) care cugetă și împlinește neîncetat legea Domnului. Cf. TEODORET DE CİR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai prorocului împărat David*, trad. de PS. Iosif al Argeșului, Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2003, p. 4; St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, trad. Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 1; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. I, trad. P. G. Walsh, Paulist Press, New York/Mahwah, 1990, p. 45; St. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm. Psalm 1*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 9, trad. Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 249.

două categorii de exegeți nu consonează în privința modului în care acest psalm a ajuns în fruntea celorlalte texte psalmice, toți sunt de acord că această odă sapiențială⁷ trebuie percepută ca o introducere. Această realitate i-a determinat pe unii exegeți să considere că aghiografii nouotestamentari nu au privit acest text ca un psalm propriu-zis și, prin urmare au început numărătoare doar de la al doilea psalm⁸. Aceștia își fundamentează opinia pe un text din cartea Faptelor Apostolilor (13, 33), unde autorul face trimitere la versetul 7 din psalmul al doilea, dar afirmă că acesta ar face parte din primul psalm⁹. Aceste afirmații ce sunt susținute în special de Ernst Hengstenberg sunt mai degrabă niște supoziții, deoarece corelarea sintagmei lucanice pe care biblistul amintit își fundamentează opinia, cu afirmația lui Rabi Johanan din Talmudul Babilonian schimbă semnificativ datele problemei. Din afirmația acestuia din urmă reiese că la un moment dat între cei doi psalmi a existat un proces de fuziune¹⁰, cele două texte fiind considerate o unitate literară: „Fiecare capitol care i-a fost drag în mod special lui David începea cu cuvântul *fericit* și se termina tot cu acela. El începea cu *fericit* după cum este scris *Fericit este bărbatul* (1, 1) și se termina cu *fericit* după cum este scris *Ferițiți sunt toți cei ce nădăjduiesc în El* (1, 12)” (*Berachot* 9b-10a)¹¹. Dacă această fuziune s-a realizat cu adevărat, atunci scopul acestui procedeu era acela de a oferi în debutul psalmilor o introducere cât mai amplă, în care dimensiunea didactică să fie dublată de perspectiva profetică¹², adică aspectul antropologico-moral al vieții celui drept să fie urmat de perspectiva teologică a așteptării timpurilor mesianice¹³.

⁷ Alois BULAI et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii*, Sapienia, Iași, 2005, p. 11.

⁸ Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. I, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2010, p. 3.

⁹ În timp, odată cu fixarea numărătorii psalmilor pe care o avem astăzi, textul din Faptele Apostolilor a fost adaptat. P. CRAIGIE, *Psalms...*, p. 63.

¹⁰ Alăturarea celor doi psalmi și receptarea lor ca un singur text poate fi întâlnită și în scrierile părinților. Spre exemplu, Sfântul Iustin redă textul celor doi psalmi în întregime, unul după celălalt, după ce în prealabil realizează o legătură tematică între ei. SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâia în favoarea creștinilor*, coll. PSB 2, trad. de Olimp Căciulă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 51-52. Cf. *Monumenta linguae dacoromanorum, Biblia 1688, XI. Liber Psalmorum*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2003, p. 370; *Septuaginta. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, vol. 4/I, trad. de Cristian Bădiliță et al., Polirom, București 2006, p. 41.

¹¹ http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_10.html, 8 Aprilie 2013. Cf. Rabbi AMOS HAKHAM, *Bible Psalms With Jerusalem Commentary*, vol. I, trad. Israel V. Berman, Mosad HaRav Kook, Jerusalem, 2003, p. 2 și Franz DELITZSCH, *A commentary on the Book of Psalms*, vol. I, trad. David Eaton și James Duguid, Funk and Wagnalls, New York, 1883, p. 108.

¹² P. CRAIGIE, *Psalms...*, p. 63.

¹³ A. BULAI et al., *Psalmii...*, p. 11.

NOȚIUNI DE ISAGOGIE

Datarea psalmului. Poziționarea și tema psalmului i-a determinat pe majoritatea bibliștilor să considere că acest text psalmic este o creație târzie și că probabil a fost redactat de către cel care l-a așezat la începutul Cărții Psalmilor¹⁴. În sprijinul acestei supoziții sunt aduse mai multe argumente de natură stilistică printre care și structura metrică a psalmului care tinde mai degrabă să fie, potrivit unor exegeți¹⁵, o expunere în proză decât poezie. Prin urmare, asemănarea evidentă a psalmului cu literatura sapiențială în general și cu cartea Proverbelor în special (cf. Pr. 2, 12-15, 20-22) indică, în opinia acestora, cunoașterea acestor texte și implicit presupune o redactare anterioară. Așadar, aceștia au presupus că autorul nu a redactat psalmul mai devreme de domnia lui Iezechia (sec. VI î.Hr.)¹⁶ și nici mai târziu de persecuția lui Antioh IV Epifanes (215-164 î.Hr.). Charles Briggs consideră că perioada cea mai probabilă de compoziție a psalmului ar fi cândva în timpul stăpânirii grecești, după moartea împăratului Alexandru Macedon¹⁷, dar opinia lui nu este asumată de majoritatea exegeților¹⁸.

Autorul. Paternitatea davidică a acestui text psalmic a fost pusă sub semnul întrebării și din considerentul că psalmul nu are nicio suprascriere care să facă trimitere la un autor, cu toate că face parte dintr-o colecție (Pss. 1-40) în care majoritatea covârșitoare a psalmilor este atribuită regelui David¹⁹. Acest fapt l-a determinat Henry Spence-Jones să afirme că în aceste condiții, lăsarea intenționată în anonim a psalmului ar sugera mai degrabă prezența unui alt autor, probabil chiar a celui care a reunit colecțiile existente²⁰. Exegeza patristică²¹ și cea

¹⁴ E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 3.

¹⁵ Vezi amănunte în S. BULLOUGH „The question of metre in Psalm I”, în: *Vetus Testamentum* (1967), 17, p. 42-49.

¹⁶ E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 3.

¹⁷ Charles BRIGGS și Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. I, C. Scribner's Sons, New York, 1906-07, p. 2.

¹⁸ Spre exemplu, Franz Delitzsch consideră că psalmul nu a putut fi scris mai devreme de profeția lui Ieremia care a fost redactată în perioada exilului babilonian (sec. VI î.Hr.), fiindcă autorul cărții își însușește texte din acest psalm, potrivit obiceiului său de a-și asuma idei anterioare și de a le folosi ca și cum ar fi ale lui. F. DELITZSCH, *A commentary on the Book of Psalms...*, p. 109.

¹⁹ Katharine SAKENFELD et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. IV, Abingdon Press, Nashville, 2008, p. 662. Cf. Joseph ALEXANDER, *The Psalms*, C. Scribner, New York, 1852, p. 1-2.

²⁰ Exegeții consideră că autorul psalmului ar putea să fie regele Solomon. H. SPENCE-JONES, *Psalms...*, p. 1. Jean Calvin crede că Ezdra ar putea fi cel care a compus psalmul. Jean CALVIN, *Calvin's Commentaries: Psalms*, Ages Software, Albany, 1998, p. 1:1.

²¹ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, trad. Robert Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, p. 9; TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 5; EFTIMIE ZIGA BENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. I, trad. de Ștefan Voronca, Egunenița, Galați, 2006, p. 63; SF. AMBROZIE CEL MARE, *Enarratione in XII Psalmos Davidicos*, coll. PL 14, 921A; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy, Ed. du Cerf, Paris, 1996, p. 40.

rabinică²², favorabilă în general unei paternități davidice totale asupra psalmilor, indică și aici pe David ca autor, chiar dacă numele lui nu apare în suprascriere²³. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare scoate în evidență faptul David nu a pus la întâmplare acest psalm în debutul Psaltirii, ci acesta a dorit să arate tuturor celor ce doresc să lupte pentru a săvârși binele răsplătirea care îi așteaptă: „David avea să dea în psalmii săi multe sfaturi pline de osteneți, pline de mii de sudori și oboseli; de aceea a arătat mai dinainte luptătorilor pentru buna credință sfârșitul lor fericit, pentru ca, nădăduind în bunătățile găsite nouă, să îndurăm fără supărare durerile vieții.”²⁴. Chiar dacă opiniile exegeților nu se armonizează în privința autorului și a timpului în care psalmul a fost compus, acest lucru afectează prea puțin demersul nostru. Având în vedere faptul că psalmul abordează o temă antropologică generală, interpretarea acestuia nu trebuie realizată pe cadrele unui context istoric anume.

Structura psalmului. Psalmul este structurat pe două strofe și este încheiat de o concluzie²⁵. În prima dintre ele (v. 1-3) se creionează imaginea omului drept care ocolește răul și împlinește neconținut Legea Domnului, iar în cea de-a doua (v. 4-5) este descrisă soarta pe care cei păcătoși o au aici pe pământ și la judecata de apoi. Concluzia din versetul 6 statorește ideile exprimate în cele două strofe. Rabini au împărțit psalmul tot în trei secțiuni care sunt formate din două versete fiecare: prima (1-2) descrie diferențele dintre faptele celor buni și al celor răi; cea de-a doua (3-4) evidențiază contrastul dintre cele două categorii folosind imaginea unui copac sădit lângă izvor și a prafului ce este spulberat de vânt; iar ultima indică soarta care este rânduită, atât celor ce-l urmează pe Domnul, cât și celor ce fac fărădelege²⁶.

²² Rabbi David KIMHI, *Rabbi David Kimhi, The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, trad. R. G. Finch, The Macmillan Company, New York, 1919, p. 5; Rabbi Chaim Dov RABINOWITZ, *Da'ath Sofrim : Book of Tehillim (PSALMS)*, trad. Yehoshua Starrett, Vagshal Publishing, Jerusalem, 2010, p. 2.

²³ Sesizând caracterul general al învățăturilor propovăduite în psalm, Sfântul Nichita Stithatul consideră că lipsa suprascrierii este justificată de faptul că autorul nu a dorit să contextualizeze psalmul într-un eveniment anume, ca să nu marginalizeze prin aceasta aplicabilitatea generală a acestui text. Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea...*, p. 63. Oferind o perspectivă spirituală, Casiodor consideră că motivul pentru care acest psalm nu are titlu se datorează faptului că „nimic nu poate fi pus înaintea Capului nostru, Domnul Mântuitor, despre care psalmistul intenționează să vorbească, fiindcă El este Începutul tuturor lucrurilor”. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 45. Toma de Aquino consideră că psalmul este de fapt titlul întregii Psaltiri. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 40.

²⁴ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia la Psalmi*, p. 185. Cf. SF. AMBROZIE CEL MARE, *Enarratione in Psalmos*, 927B.

²⁵ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 40; Ch. BRIGGS, *The Book of Psalms...*, p. 3-5; A. BULAI et al., *Psalmii...*, p. 13.

²⁶ Rabbi A. HAKHAM, *Psalms...*, p. 2.

ANALIZĂ EXEGETICĂ

Versetul 1

Fericit²⁷ bărbatul care nu umblă în sfatul nelegiuitorilor și în calea păcătoșilor nu stă și pe scaunul batjocoritorilor nu șade,

Înainte de a sublinia însușirile celui care rămâne statornic în legea Domnului și ocolește calea celor fărădelege, psalmistul își exprimă considerația față de acesta numindu-l *fericit*. Termenul אֲשֵׁרִי (*așerei*) este folosit în Scriptura Veche pentru a indica starea binecuvântată în care se găsește o persoană care merită cu adevărat să fi elogiată²⁸. În Cartea Psalmilor unde avem 26 din cele 45 de ocurențe ale acestui cuvânt, acesta este utilizat, cu mici excepții, doar când se face referire la persoane singulare. Astfel că, exprimarea uzuală a acestui concept este următoarea: *fericit (este) cel/omul care...* (Pss. 2,12; 31, 1-2; 93, 12; 105, 3; 118, 1-2; 136, 8)²⁹. Septuaginta traduce acest cuvânt prin adjectivul μακάριος care în fapt este același cu cel utilizat de evanghelistul Matei, când redactează fericirile rostite de Mântuitorul Hristos în predica de pe munte (Mt. 5, 3-11)³⁰. Această identitate terminologică i-a determinat în special pe părinții Bisericii să coreleze ideatic cele două situații în care persoanele ce împlinesc cuvintele Domnului sunt considerate a fi cu adevărat fericite³¹.

În context psalmic, experiența sentimentului de fericire nu este neapărat rodul direct al binecuvântării dumnezeiești, ci mai degrabă consecința firească a faptelor personale³². Pornind de la acest text, Sfântul Grigorie de Nyssa indică etapele și calea pe care este necesar să le parcurgă cel care dorește să ajungă la fericire. „Psaltirea – afirmă sfântul – ne poate arăta însăși calea spre fericire. [...] Așa, în primul psalm, numește fericire *înstrăinarea de rău*, ea formând începutul

²⁷ Termenul אֲשֵׁרִי (*așerei*) provine din rădăcina אָשַׁר care înseamnă *noroc*. Unii comentatori consideră să yod-ul (י) de la final cuvântului ar indica o formă de plural, iar alții consideră că este termenul ar indica mai degrabă o exclamație. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI „Psalmii”, în: *BOR XXX* (1904), 5, p. 531; Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Psalms*, Ages Software, Albany, 1999, p. 1:1. Evreii consideră că termenul care denumește fericirea este întotdeauna la plural fiindcă la acesta contribuie mulți factori. Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary...*, p. 5; Rabbi C. DOV RABINOWITZ, *Book of Tehillim...*, p. 1.

²⁸ R. BRATCHER, *The Book of Psalms...*, p. 14.

²⁹ Erhard GERSTENBERG, *Psalms*, vol. I, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1988, p. 40. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. I, J. W. Parker, London, 1846, p. 2.

³⁰ John GILLIES, *The Psalms of David with notes, devotional and practical, referring to the New Testament*, Sir D. Hunter Blair and M. S. Bruce, Edinburgh, 1829, p. 5.

³¹ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 5. Cf. R. BRATCHER, *The Book of Psalms...*, p. 14.

³² Cf. P. CRAIGIE, *Psalms...*, p. 63.

pornirii spre mai bine. După aceea numește fericire *petrecerea cu gândul la cele sublime si dumnezeiești*, ca una care trezește deja dorul după mai bine. Apoi, în al treilea rând, numim fericire *asemănarea cu Dumnezeu*, de dragul căreia această treaptă se mai numește *fericirea cea premergătoare*. Pe aceasta o subînțelege Psaltirea prin pomul mereu verde cu care este asemănată viața, ajunsă la desăvârșire prin virtute”³³.

Psalmistul nu are intenția să ferească pe orice om virtuos, ci numai pe acela care corespunde descrierii pe care urma să o facă³⁴. Bărbatul respectiv trebuia să fi ocolit cu desăvârșire toate căile celor fărădelege și implicit să fi meditat neîncetat la legea lui Dumnezeu. În privința primei rigori, autorul face câteva precizări suplimentare evidențiind trei categorii de oameni care corespund unor stări păcătoase³⁵ ce marchează trei niveluri de îndepărtare față de Dumnezeu. Întâi de toate psalmistul i-a impus bărbatului să nu umble în sfatul celor fărădelege, oameni necredincioși (רְשָׁעִים – *reșaim*) care nu s-au lăsat nicidecum influențați de legea Domnului și care săvârșesc doar faptele care sunt potrivnice acesteia. Cei care rămân în cadrul acestei categorii de oameni necredincioși și se lasă influențați de gândirea, pasiunile³⁶, comportamentul³⁷ și sfaturile lor, se asemănă cu cei care au umblat pe căile idolatriilor³⁸.

Origen afirmă că această categorie de oameni nu au ajuns niciodată să cunoască adevărul, fapt ce i-a determinat să rățească continuu în lucrurile deșarte. Când această împrăștiere ajunge să le cuprindă inima, exegetul consideră că aceste persoane vor fi asemenea fiarelor sălbatice care nu mai suportă nimic³⁹. Sfântul Vasile cel Mare include în acest grup de oameni nu doar pe cei amintiți de exegetul alexandrin, ci și pe creștinii care au îndoieli și își arată necredința față de lucrurile săvârșite de Dumnezeu, dar și de judecățile Sale. Astfel că aceștia sunt oamenii care s-au îndoit de Dumnezeu, care au arătat micime sufletească față de

³³ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La titlurile Psalmilor*, coll. PSB 30, trad. de Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 137.

³⁴ Sfântul Ieronim consideră că nu este fericit orice bărbat, ci numai bărbatul care a ajuns la măsura deplinătății bărbăției lui Iisus Hristos. ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 4.

³⁵ Sfântul Ieronim susține că Scriptura descrie aici trei moduri uzuale de săvârșire a păcatului: asumarea gândurilor păcătoase, păcatul cu fapta și propovăduirea comportamentului păcătos: „Mai întâi primim gândul păcătos, apoi după ce am reflectat la acesta, îl transformăm în faptă. Când săvârșim păcatul, noi de fapt îl înmulțim, fiindcă îi învățăm și pe alții să facă la fel.” ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 4.

³⁶ Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary...*, p. 6.

³⁷ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, trad. Robert C. Hill, Liden, Boston, 2005, p. 5.

³⁸ E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 4. Cf. Rabbi A. HAKHAM, *Psalms...*, p. 2. Teoforet de Cir consideră că în această clasă de păcătoși, alături de slujitorii la idoli pot fi incluși și ateii. TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 5.

³⁹ ORIGEN, *Selection from the Psalms*, coll. PG 12, 1086 – Craig BLAISING, et al., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. VII, InterVarsity Press, New York, 2004, p. 4.

lucrurile întâmplate în viață și care nu așteaptă cu râvnă cele viitoare s-au lăsat ispitiți și au căzut în sfăturile celor necredincioși⁴⁰.

Prin cea de-a doua cerință, psalmistul impunea bărbatului virtuos să nu stea în calea păcătoșilor (חַטָּאִים – *hattaim*). Spre deosebire de prima categorie care evita orice legătură cu adevărurile lui Dumnezeu, aceștia sunt deja niște oameni viciați, învechiți deja în păcat, care nu numai că nu fac bine, ci comit răul cu perseverență. Statornicia lor în faptele reprobabile este indicată de termenul דְּרֵכָה (*dderekh*) – *cale*⁴¹, fiindcă numai persoanelor care obișnuiesc să facă aceleași fapte în mod repetat, li se poate spune că au deja un drum, o traiectorie bine conturată⁴². Prin urmare, autorul numește *păcătoși* pe cei care într-un fel sau altul s-au abătut de la legea Domnului (cf. Ps. 118,1-2)⁴³ și s-au depărtat conștiinți printr-o viețuire vicioasă de la calea vieții. Este important să semnalăm faptul că unii dintre rabini consideră că termenul ebraic *hattaim* ar însemna mai degrabă *păcate*, decât *păcătoși* (cf. Ps. 24, 8; 25, 9). În aceste condiții se sugerează faptul că persona celui păcătos nu se identifică în totalitate cu comportamentul lipsit de moralitate pe care îl are și că acesta și comportamentul lui pot să fie la un moment dat separate. Astfel că nuanța propusă de Rabi Chaim Dov Rabinowitz lasă deschisă oportunitatea celor vicioși să se întoarcă de la fărâdelegea lor⁴⁴. Ernst Hengstenberg⁴⁵ consideră că sintagma *calea păcătoșilor* trebuie înțeleasă neapărat într-o perspectivă spirituală. Poposirea în calea acestora se referă explicit la asumarea modului lor de a săvârși ceva și implicit la urmarea acestora pe cărări bătătorite ale imoralității lor.

Folosind imaginea celor două căi (a vieții și a morții) care-i sunt puse omului înaintea încă din copilărie, Sfântul Vasile cel Mare avertizează că pe cărarea cea netedă și înclinată care duce la pierzare și pe care se găsesc cei ce vor să se

⁴⁰ SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, p. 188. În consonanță cu ierarhul capadocian, Sfântul Ilarie afirmă că necredincioșii despre care scrie psalmistul sunt „cei care disprețuiesc orice mijloc de dobândire a cunoștinței de Dumnezeu, care în mintea lor irrelevantă asumă ideea că nu este nici un Creator al lumii care a rânduit frumusețea și armonia pe care o vedem” și îl privează pe Ziditorul creaturilor de dreptul Său de a face judecată asupra făpturilor. ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm*, p. 251.

⁴¹ Sfântul Vasile consideră că psalmistul are în vedere viața efemeră a omului atunci când folosește termenul *cale* care mai devreme s-au mai târziu se va sfârși. SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, p. 189.

⁴² A. CLARKE, *Psalms...*, p. 1:1.

⁴³ E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 4.

⁴⁴ Cf. R. BRATCHER, *The Book of Psalms...*, p. 14. Eusebiu de Cezareea consideră că acești oameni fac parte din categoria celor care în mod deliberat cad mereu în aceleași păcate, cu toate că știu ce ar trebui să facă cu adevărat. EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Psalms*, coll. PG 23, 76-77 – C. BLAISING, *ACCOT (Psalms 1-50)...*, p. 4.

⁴⁵ Rabbi C. Dov RABINOWITZ, *Book of Tehillim...*, p. 3.

⁴⁶ E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 4.

desfăteze în plăceri se găsește o călăuză vicleană, un demon⁴⁶ rău care prin tentații atrage spre moarte sufletească sufletele celor lipsiți chibzuință⁴⁷. Având în vedere că niciunul dintre oameni nu poate afirma că este liber față de păcat conform celor spuse de evanghelistul Ioan (1 In. 1, 8), Sfântul Ieronim semnalează faptul că psalmistul nu face referire la oameni care din când în când săvârșesc fărădelegi, ci la cei care perseverează în greșeli și rămân în anturajul celor păcătoși. Prin urmare, numai cei vicioși⁴⁸ sunt privați de privilegiul de a fi considerați cu adevărat fericiți⁴⁹.

Ultimul criteriu care a trebuit să fie împlinit de bărbatul pe care psalmistul l-a considerat fericit este acela de a nu fi șezut între cei batjocoritori מְצַיֵּם (*lețim*). Oamenii zeflemitori trăiesc într-un conflict deschis cu legile lui Dumnezeu și implicit cu cei care se străduiesc să le împlinească. Desconsiderarea și ridiculizarea celor sfinte este o faptă gravă ce le covârșește de departe pe cele deja amintite. Septuaginta optează pentru o traducere interesantă a acestui pasaj, redând termenul *lețim* prin *λοιμῶν* care poate însemna *aducători de molimă ucigătoare, ciumați* sau chiar *ucigași*⁵⁰ (toate acestea având, bineînțeles, o valență spirituală). Aceste nuanțe sunt asumate și folosite de părinți pentru a sublinia dimensiunea duhovnicească a textului psalmic. Optând pentru cuvântul *ciumați*, Sfântul Vasile cel Mare, scoate în evidență capacitatea acestor oameni de a răspândi cu repeziciune și de a molipsi cu deprinderile lor pe toți cu care intră în contact: „Când cineva ajunge strălucit datorită răutății lui – atenționează Sfântul Părinte –, atunci pe mulți din cei ce alunecă îi atrage ușor să săvârșească aceiași răutate. Astfel, pentru că stricăciunea se întinde de la unul la altul, putem spune că unii ca aceștia și-au îmbolnăvit de ciumă sufletele lor.”⁵¹ În consonanță cu ierarhul capadocian, Sfântul Augustin spune că vorbele batjocoritoare ale acestora se răspândesc precum ciuma⁵². Din acest motiv el recomandă evitarea acestei categorii de oameni care pot cu ușurință să afecteze sufletele celor credincioși.

⁴⁶ Didim cel Orb identifică această cale cu diavolul însuși și îi avertizează pe cei care merg spre păcat că îl vor întâlni cu siguranță pe cel rău. DYDIMUS THE BLIND, *Fragments on the Psalms*, coll. PG 39, 1157 – C. BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)...*, p. 5.

⁴⁷ SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, p. 190.

⁴⁸ Teodoret, episcopul Cirului, afirmă că prin păcătoși psalmistul înțelege pe „cei ce voiesc a trăi întru fărădelege și au îmbrățișat viață stricată”. TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 5.

⁴⁹ ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 5.

⁵⁰ *Septuaginta...*, p. 41.

⁵¹ „Cei care se pricep la boli spun că ciumatul, când se atinge de un om sau de un animal, prin molipsire, dă boala aceasta tuturor celor de care se apropie. Că natura acestei boli este de așa fel că îmbolnăvește de toți; se ia de la unul la altul. Ciumații sunt lucrători ai fărădelegii; dau boala unul altuia; se îmbolnăvesc unii de la alții și pier împreună.” SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, 190-1. Cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 11; DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 5-6.

⁵² ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms...*, p. 1.

Intențiile negative ale acestor persoane sunt evidențiate și de o nuanțare pe care de data aceasta o realizează cei care au tradus textul ediției românești din 1936. Vasile Radu și Nicodim Munteanu au optat pentru sensul secundar⁵³ al termenului מוֹשָׁב (*moșab*) și în loc de *scaun* ei traduc cuvântul printr-un regionalism: *clicul*⁵⁴. Acest termen implică o dimensiune peiorativă, fiindcă indică o grupare de persoane care se unesc în vederea unui scop reprobabil, o bandă, o gașcă sau un clan. Această opțiune semantică își găsește suport cu ușurință în scrierile patristice unde sunt lansate îndemnuri repetate pentru ocolirea *soboarelor*⁵⁵ sau a adunărilor celor pierzători.

Toate cele trei verbe הָלַךְ (*halakh*) – *a umbla*, עָמַד (*amad*) – *a sta*, יָשַׁב (*iașab*) – *a șede*a care sunt folosite în acest verset sunt la timpul trecut. Pe lângă faptul că forma ȓal perfect a unui verb exprimă o acțiune deja încheiată, aceasta poate să descrie și un comportament uzual, bazat pe o experiență anterioară, care se repetă și în prezent. Din acest motiv și implicit datorită contextului în care este folosit aici, mai mulți traducători au optat pentru o traducere la timpul prezent⁵⁶. Astfel că o traducere de genul *Fericit bărbatul al cărui obicei este să nu meargă...* ar fi mult mai explicită pentru a motiva folosirea verbelor la prezent. Unii comentatori⁵⁷ vin în sprijinul acestei variante și susțin că folosirea negației לֹא (*lo*) înainte unui verb la perfect ar sublinia faptul că persoana la care face trimitere acțiunea nu a făcut niciodată fapta descrisă. În aceste condiții chiar dacă verbul ar fi fost folosit la trecut, acțiunea săvârșită nu implica un comportament diferit față de cel deja menționat.

Având în vedere precauția părinților duhovnicești primitoare la posibilitatea omului de a greși chiar și în ultima clipă a vieții, Sfântul Vasile cel Mare optează pentru o acțiune petrecută în trecut, deoarece afirmă că „nu-i vrednic de fericire cel care este încă în viață, pentru că-i este necunoscut sfârșitul; dar cel care a împlinit ceea ce era dator să facă, cel care și-a încheiat viața cu un sfârșit care nu poate fi pus la îndoială, acela negreșit este fericit.”⁵⁸. Pentru episcopul de Hippo⁵⁹, aceste trei verbe marchează progresiv etapele pe care le parcurge un om de la Dumnezeu până în abisul păcatului⁶⁰, de unde nu poate ieși decât prin intervenție dumnezeiască. Prin urmare, verbul *a umbla* indică plecare

⁵³ Cf. E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 8.

⁵⁴ Clic – clacă (reg.); clică – grup de persoane care se unesc în vederea unui scop reprobabil; bandă, gașca (peior.), clan. Eugenia DIMA et al., *Dicționar explicativ ilustrat al limbii române*, Arc-Gunișas, Chișinău, 2007, p. 381.

⁵⁵ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 6.

⁵⁶ I. POPESCU-MALAIESTI, *Psalmii...*, p. 531.

⁵⁷ Cf. Rabbi A. HAKHAM, *Psalms*, p. 2.

⁵⁸ SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la psalmi*, p. 186.

⁵⁹ ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms...*, p. 1.

⁶⁰ Cf. Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938, p. 5.

omului dinspre Dumnezeu spre păcat; *a sta* face trimitere la momentul când se complăce în starea imediat următoare săvârșirii păcatului; iar *a șede* subliniază starea de împătımire și de statornicire în răutate prin încăpățănare și mândrie. Casiodor consideră că este potrivit să identifice în comportamentul lui Adam cel căzut toate etapele indicate de Sfântul Augustin: „Adam *s-a îndepărtat* când a părăsit porunca dată lui de Domnul, *a stat* atunci când a simțit plăcerea păcatului, aceasta *s-a petrecut* atunci când în calitate de stăpân al paradisiului a fost înșelat să creadă că va obține cunoașterea binelui și a răului și *a șezut pe scaunul ciumașilor* atunci când a lăsat urmașilor exemplul slăbiciunii sale.”⁶¹.

Având în vedere criteriile expuse pe care unul din bărbații aleși ai Vechiului Testament le-a împlinit și a ajuns la fericire, exegeții au formulat diverse opinii primitoare la persoana pe care psalmistul o are în vedere. Unii au considerat că acest om pios poate fi Noe⁶², alții Avraam sau unul dintre patriarhi⁶³. Având în vedere corelarea acestui psalm cu următorul care descrie evenimentul unei încoronări, s-a invocat și persoana regelui Ioaș, dar acesta a corespuns oarecum acestor descrieri atât timp cât a trăit preotul Iehoiada⁶⁴. În schimb identificarea bărbatului respectiv cu regele Iosia care a realizat ultima reformă religioasă înainte de robia babiloniană ar fi mult mai plauzibilă⁶⁵. Un alt personaj care s-ar fi putut potrivi cu descrierea psalmistului putea fi Ezdra dacă s-ar ține cont de devotamentul pe care la avut față de legea Domnului⁶⁶. Însă majoritatea opiniilor exegeților (avem în vedere în special pe părinți⁶⁷) se îndreaptă spre Hristos, fiindcă El este Cel care i-a făcut pe mulți fericiți, după cum subliniază episcopul Eusebiu, și prin urmare, este primul dintre cei fericiți care poate fi considerat cu adevărat fericit⁶⁸. Sfântul Vasile, pornind de la numirea pe care Sfântul Apostol Pavel o atribuie Domnului (*fericitului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos* – Tit 2, 13) consideră că: „Fericit cu adevărat este Cel Care prin Sine este bun, spre Care privesc toate, pe Care îl doresc toate, adică Firea cea neschimbată, Vrednicia de Stăpân, Viața cea netulburată, Viețuirea cea lipsită de durere, în Care

⁶¹ CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 49.

⁶² Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary...*, p. 8.

⁶³ Rabbi C. Dov RABINOWITZ, *Book of Tehillim...*, p. 2.

⁶⁴ Teodor de Mopsuestia dezabrobă tendința multor interpreți de a identifica pe regele Ioaș cu bărbatul pe care psalmistul îl numește fericit și aduce argumente suficiente pentru a combate această opinie. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 3-5.

⁶⁵ Ch. BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 3.

⁶⁶ Ch. BRIGGS, *The Book of Psalms*, p. 3.

⁶⁷ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire la psalmi...*, p. 4; ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 1; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms...*, p. 45; ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm...*, p. 249; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes...*, p. 40.

⁶⁸ EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Psalms*, coll. PG 23, 76-77 – C. BLAISING, *ACCOT (Psalms 1-50)...*, p. 3.

nu este schimbare, pe Care nu o atinge transformarea, Izvorul cel curgător, Harul cel îmbelșugat, Comoara cea neîmpuștinată.”⁶⁹.

Sfântul Ieronim abordează această chestiune dintr-o altă perspectivă și afirmă că descrierea pe care o face psalmistul nu se potrivește Domnului, ci mai degrabă oricărui om drept care se apropie de Dumnezeu. În acest sens el oferă ca exemplu pe Iosif din Arimateea care nu a umblat în sfatul iudeilor potrivnici Domnului, nu a stat între păcătoși și nu a șezut în comunitatea fariseilor⁷⁰. Cu toate că psalmistul nu folosește un termen general (ex. אָדָם – *adam*) care să implice și pe femeie, ci unul particular care se aplică în special bărbaților (אִישׁ – *iș*), părinții consideră că și femeilor li se adresează chemarea și posibilitatea de a fi numite *fericite*. În acest sens, Sfântul Vasile se întreabă: „Pentru ce profetul face o alegere și ferește numai pe bărbat? Nu exclude, oare, pe femei de la această fericire? Doamne ferește! Una este virtutea: atât pentru bărbat, cât și pentru femeie; pentru că așa precum crearea amândurora s-a bucura de aceeași cinstire, tot așa și răsplata că fie pentru amândoi tot de aceeași cinstire. [...] Pentru că odată ce este vorba de o singură fire – firea omenească – psalmistul a socotit că este de ajuns să arate întreaga fire prin cel care conducea firea, adică prin bărbat.”⁷¹.

Versetul 2

Ci în legea⁷² Domnului este voia lui și în legea lui cugetă ziua și noapte.

Dacă în primul verset psalmistul scoate în evidență ceea ce nu trebuie să facă un om pentru a putea fi considerat ulterior fericit, în cel de-al doilea stih el indică deprinderea prin care, pe de-o parte acesta reușește să se ferească de tentațiile amintite⁷³, iar pe cealaltă parte să rămână statornic în săvârșirea lucrurilor care-i aduc adevărata fericire. Caracterul pozitiv al acestui verset se datorează sintagmei אִם לֹא (ki im) – *ci, din contră*, care contrabalansează

⁶⁹ Sf. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, p. 186;

⁷⁰ St. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 4.

⁷¹ Sf. VASILE CEL MARE, *Omilii la Psalmi*, p. 186. Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 91. Albert BARNES, *Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms*, vol. I, Harper & Brothers, New York, 1868-69, p. 2.

⁷² Înainte de a deveni un termen care să fie folosit pentru legea lui Moise în special, cuvântul – *tora* indica orice poruncă dumnezeiască. Cf. A. BULAI et al., *Psalmii...*, p. 11.

⁷³ Gamliel Rabinowitz consideră că nimeni nu poate rezista ispitelor amintite mai sus dacă nu va avea mereu în minte Legea Domnului. Rabbi Gamliel (HaCohen) RABINOWITZ, *Tiv HaTehillos. The essence of Praise. A commentary on Sefer Tehillim*, Feldheim, Jeruralem, 2005, p. 22. Arnobius cel Tânăr susține că persoana care își modelează caracterul prin meditație neîncetată, nu face altceva decât să evite greșeala pe care a săvârșit-o Adam prin disprețul său față de porunca divină. ARNOBIUS THE YOUNGER, *Commentary on the Psalm*, coll. CCL 25, 4 – C. BLAISING, *ACCOSOT (Psalms 1-50)...*, p. 6.

exprimarea negativă din versetul anterior introdusă de negația לֹא (*lo*)⁷⁴, scoțând în evidență calitățile celui drept. Deprinderea acestuia de a vieții permanent, atât cu mintea, cât și cu voința în legea Domnului îi justifică comportamentul său moral și ne permite să înțelegem mai bine motivele pentru care acesta rămâne statornic în fluxul fericirii⁷⁵. Desfătarea, plăcerea, bucuria הֶפֶז (*hefeț*) pe care o simte cel drept nu se datorează *toroturilor* cuprinse în תּוֹרָה (*tora^h*) – lege⁷⁶, ci mai degrabă Legiutorul care a netezit prin aceste instrucțiuni calea spre viață⁷⁷. Comuniunea pe care acesta o are cu Domnul care a dat Legea, îl determină să nu perceapă aceste legiuri ca pe niște interdicții pe care este nevoit să le respecte (firesc, pentru a putea fi fericit), ci ca pe niște îndeletniciri dragi sufletului său care totodată îi aduc desfătare⁷⁸, fiindcă pentru el Legea nu este ceva exterior, ci o realitate cu care interiorul lui se identifică. De aceea, el cugetă în Lege (בְּתוֹרָה – *betorat*), iar nu la Lege.

Acest aspect a fost surprins, atât de părinții Bisericii, cât și de rabini. Sfântul Augustin subliniază faptul că este o diferență semnificativă între a fi în lege și a te afla sub lege. Cel care este în lege viețuiește potrivit legii, pe când cel care este sub lege face lucrurile după cum scrie în lege. Astfel primul este liber, iar celălalt sclav. Dacă pentru sclav, legea se impune, pentru cel liber care cugetă neîncetat la ea, legea nu are nicidecum imaginea unui lucru constrângător⁷⁹. Rabi Shlomo Yitzhaki, cunoscut mai bine după acronimul său Rashi, observă faptul că pentru cel drept Legea Domnului nu este ceva exterior, ci, dimpotrivă, o realitate asumată care se identifică prin rațiune și voință cu modul natural de manifestare a ființei lui⁸⁰. Rashi consideră că repetarea termenului בְּתוֹרָה –

⁷⁴ I. POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmi...*, p. 533.

⁷⁵ Cuviosul Eftimie afirmă cu numai cel care „și-a potrivit voia sa cu legea Domnului, și numai pe acelea le voiește și iubește, pe care le poruncește legea lui Dumnezeu: și pe acestea le cugetă totdeauna, și cu acestea își rânduiește și își îndreptă viața sa” poate fi cu adevărat fericit. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea...*, p. 63.

⁷⁶ Cuvântul תּוֹרָה (*tora^h*) provine din rădăcina verbală ירה – *a direcționa, a ghida, a învăța, a netezi* sau chiar *a arăta înainte*) și înseamnă *instrucțiune* sau *învățătură despre viață*. Acesta este folosit în Vechiul Testament pentru a indica totalitatea poruncilor și prescripțiilor pe care Moise le-a dat poporului ales. *Septuaginta...*, p. 290.

⁷⁷ Eftimie Zigabenu consideră că doar acela care aleargă prin calea dumnezeieștilor porunci îl caută pe Dumnezeu cu adevărat, fiindcă legiurile sunt cele care îl călăuzesc spre El. EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. II, trad. Ștefan Voronca, Egumenița, Galați, 2006, p. 539.

⁷⁸ Rabbi C. Dov RABINOWITZ, *Book of Tehillim...*, p. 3.

⁷⁹ ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms...*, p. 1. Sfântul Ilarie subliniază că o persoană care săvârșește din frică perceptele Legii, nu are cum să fie fericit. În schimb cel care își identifică voința sa cu cea a Legiutorului are parte de fericire. ST. HILARY OF POITERS, *Homilies on the Psalm...*, p. 253. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes...*, p. 40.

⁸⁰ Teodor de Mopsuestia consideră că persoana care se atașează de Lege prin meditație neîncetată ajunge să fie modelat în timp de aceasta. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 11.

betorat în a doua parte a versetului nu se referă la Legea Domnului ca la o realitate separată de el, ci la Legea Domnului care prin asumare devine în inima sa lege a lui⁸¹. Această nuanță este susținută într-o anumită măsură și de faptul că în traducerea grecească și în cea latină a termenului *הֶפֶזַת* (*hefeṣet*), se optează pentru un sens secundar, și astfel în loc de *desfătare, plăcere, avem voință: θέλημα* și respectiv *voluntas*. Așadar, când voința umană este în concordanță cu voința Domnului care este exprimată prin Lege, atunci nu mai avem de-a face nici cu două voințe ci cu una singură și nici cu două legi.

Unitatea de voință dintre om și Dumnezeu se realizează doar atunci când omul rămâne permanent în stare de comuniune. Reflecția neîncetată la cuvintele Legii, marcată de expresia *יְמֵם וְלַיְלָה* (*ioman valaila^h*) – *ziua și noapte*, devine aici cale prin care omul ajunge să realizeze această unitate. Verbul *יְהַגְּה* (*iehgge^h*) – care înseamnă *a citi cu atenție, a cugeta, a murmura, a medita*⁸² oferă detalii semnificative asupra modalității în care o persoană poate să rămână neconținut în legătură nemijlocită cu Legiuitorul⁸³. Cel care recită în șoaptă și meditează la înțelesul tainic al cuvintelor Legii se aseamănă cu Iosua cel căruia Dumnezeu i-a poruncit să păzească legiuirile lui Moise și să nu șteargă de pe buze sale cuvintele mentorului său nici ziua, nici noaptea (Ios. 1, 8). Această imagine se poate fi regăsită și în gesturile evreilor evlavioși care rostesc în șoaptă și astăzi cuvintele sfinte pentru a-l lauda pe Dumnezeu⁸⁴. De asemenea, folosirea imperfectului sugerează faptul că acțiunea nu este finalizată, ci este în continua desfășurare, fiindcă numai în acest mod cel care cugetă neîncetat la legea Domnului va fi fericit⁸⁵. Mitropolitul Bartolomeu consideră că acest text psalmic care face referire la neconținuta cugetare lăuntrică la cuvintele Legii, conține și o dimensiune mistică care se apropie de practica isihastă a rugăciunii neîncetate⁸⁶.

⁸¹ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiben, Boston, 2004, p. 172. Ștefan A. Doinaș consideră că în prima fază Legea trebuie percepută ca un concept care este bine să fie urmat fiindcă asigură bucuria odată cu faptele bune, iar în cea de-a doua Legea este percepută ca un text de studiat ce trebuie învățat cu perseverență. *Liber Psalmorum...*, p. 370.

⁸² R. BRATCHER, *The Book of Psalms...*, p. 14. Verbul sugerează și o anumită activitate orală. Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms*, coll. AB 19A, Doubleday & Company, Inc., New York, 1966, p. 3.

⁸³ În concepția Sfântului Ieronim cugetarea la legea Domnului nu se rezumă doar la citirea ei, ci la împlinire acesteia după cum Sfântul Apostol Pavel ne sugerează să săvârșim lucrurile noastre cotidiene (1 Co. 10, 31). „Dacă eu – subliniază sfântul – fac ceea ce este scris, atunci mă rog cu tot trupul în timp ce alții se roagă cu buzele.”. ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm...*, p. 6. Cf. ORIGEN, *Selection from the Psalms*, coll. PG 12, 1088 – C. BLAISING, *ACCSOT (Psalms 1-50)...*, p. 6.

⁸⁴ Cf. A. BULAI et al., *Psalmmii...*, p. 11 și Ch. BRIGGS, *The Book of Psalms...*, p. 3. În comunitățile de la Qumran majoritatea membrilor stăteau o anumită perioadă de timp noaptea pentru a citi și a rosti în șoaptă cuvintele legii. Theodor GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, Doubleday Anchor Books, New York, 1957, p. 49.

⁸⁵ I. POPESCU-MĂLĂIEȘTI, *Psalmmii...*, p. 533.

⁸⁶ Cf. *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*, trad. de Bartolomeu Valeriu Anania, Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1998, p. 36.

I. BIBLICAL THEOLOGY

PSALM 1 – AN ISAGOGIC, EXEGETICAL AND THEOLOGICAL INTERPRETATION PART I

STELIAN PAȘCA-TUȘA*

ABSTRACT. In this research paper, we intend to offer the reader the possibility of becoming more familiar with the main types of biblical commentaries through an exegetic exercise centred round Psalm 1. The choice of the supporting text is not at all random since, even from ancient times, the psalms have benefitted from the attention of an impressive number of interpreters and have been the beginning of both dialogue and controversy between religions (Christianity and Judaism) and Christian denominations. Throughout the exegetical analysis, we took into consideration the rigors of the school of criticism which we correlated with the rabbinic and patristic commentaries in order to accomplish a very ample interpretation. Even if these commentators were not entirely in agreement, rather than bringing to relief their interpretative differences, we tried to underline the common elements existing in the specific manner of interpretation of each exegetical school. Thus, the complexity of this isagogic, exegetical and theological study resides in the fact that it approaches the text of the psalm from a literary, allegorical and spiritual point of view and it can become a hermeneutical paradigm for those who wish to study the Holy Scriptures with scientific and spiritual accuracy.

Key-words: psalm, rabbis, Holy Father, critical interpretation, happiness, just men and sinners.

- 1. Blessed is the man that walketh not in the counsel of the ungodly, nor standeth in the way of sinners, nor sitteth in the seat of the scornful.*
- 2. But his delight is in the law of the LORD; and in his law doth he meditate day and night.*

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
stelianpascatusa@yahoo.com

3. *And he shall be like a tree planted by the rivers of water, that bringeth forth his fruit in his season; his leaf also shall not wither; and whatsoever he doeth shall prosper.*
4. *The ungodly are not so: but are like the chaff which the wind driveth away.*
5. *Therefore the ungodly shall not stand in the judgment, nor sinners in the congregation of the righteous.*
6. *For the LORD knoweth the way of the righteous: but the way of the ungodly shall perish.*

Most scholars believe Psalm 1 to be an introduction to the entire collection of psalms.¹ This is due both to its placing in the Book of Psalms and its didactic content which presents two alternatives: the route of good and that of evil. For these reasons, the contemporary biblical scholars² considered this psalm has been placed before the others by a hagiographer or by the person who had assembled the collection and the sub-collection of psalms in their current form. The Holy Fathers have said it was written by David and placed before the other psalms because it represents the foundation³ and the interpretative key⁴ of the entire text⁵.

¹ Konrad SCHAFER, *Psalms* (Collegewille: The Liturgical Press, 2001), 3.

² Peter CRAIGIE, „Psalms 1-50,” in *WBC 19* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 63; Henry SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Psalms*, vol. 1 (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 1; Robert BRATCHER and William REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies, 1991), 14.

³ For, by just actions we first advance toward the blessed life. Again, that is also called the beginning from which something is produced but still remains inherent in it, as the foundation in a house and the keel in a ship, according to the saying: 'The fear of the Lord is the beginning of wisdom.' (ST. BASIL THE GREAT, *Homilies* (April 2014) Retrieved from http://ia600202.us.archive.org/19/items/fathersofthechur013929mbp/fathersofthechur013929mbp_djvu.txt).

Cf. J. M. NEALE, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. 1 (London/ New York: J. Masters/Pott and Amery, 1869), 90.

⁴ Saint Jerome compares the Psalter with an impressive mansion that has many rooms and only one key for the main entrance. In his opinion the key of entering and understanding the entire Book of Psalm is the Holy Spirit and this very psalm whose key is Jesus Christ. . ST. JEROME, „The Homilies on the Psalm,” in FC 48, ed. Marie L. Ewld (Washington: The Catholic University of America Press, Inc, 1964), 3.

⁵ According to this perspective, the Fathers have also developed a messianic interpretation which evidenced the paradigmatic image of the perfect Man (Jesus Christ) who thinks about and fulfils the law of the Lord. Cf. TEODORET DE CİR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai prorocului împărat David*, ed. PS. Iosif al Argeșului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 4; ST. AUGUSTIN, „Expositions on the Psalms,” in *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 1; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. 1, ed. P. G. Walsh (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990), 45; ST. HILARY OF POITERS, „Homilies on the Psalm. Psalm 1,” in *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 9, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 249.

Even if the two categories of commentators did not come to an agreement in regard to the reason why this psalm has been placed in front of the others, they all agree that this sapiential⁶ ode must be perceived as an introduction. This fact has determined some scholars to think that the hagiographers of the New Testament did not look at this text as if belonged to a psalm per se and that is why they only started numbering the psalms with the second one⁷. These exegetes base their opinion on a text from the Book of Acts (13: 33), in which the author when referencing the seventh verse of the second psalm affirms that it is part of the first psalm⁸. This statement, which is mostly a supposition, is mainly supported by Ernst Hengstenberg whose correlation between the Lukan phrase and Rabi Johanan's affirmation from the Babilonian Talmud significantly changes the data input. We understand from Johanan's words that, at one point, there had been a fusion between the two psalms⁹, the two texts being considered a literary unit:

Every chapter that was particularly dear to David he commenced with 'Blessed' and terminated with 'Blessed'. He began with 'Blessed', as it is written, 'Blessed is the man' (1: 1), and he terminated with 'Blessed', as it is written, 'blessed are all they that take refuge in Him' (2: 12) (Berachot 9b-10a)¹⁰.

If this fusion truly took place, then the purpose of this was for it to offer an ample introduction to the psalms in which the didactic dimension might be doubled by the prophetic perspective¹¹; namely, the anthropological-moral aspect of the just man's life should be followed by the theological perspective of the messianic afterlife.¹²

ISAGOGICS

The Background of the Psalm. The position and the topic of the psalm determined most biblical scholars to consider it a maturity text and it was probably written by the person that set it at the beginning of the Book of Psalms¹³. According to some interpreters, there are many stylistic arguments that support

⁶ Alois BULAI et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii* (Iași: Sapiientia, 2005), 11.

⁷ Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. 1 (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2010), 3.

⁸ In time, after the number of the psalms was defined, the text of the Acts was adapted. CRAIGIE, 63.

⁹ The juxtaposition and the reception of these two psalms

¹⁰ Retrieved from http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_10.html (April 2013). Cf. Rabbi Amos HAKHAM, *Bible Psalms With Jerusalem Commentary*, vol. 1, ed. Israel V. Berman (Jerusalem: Mosad HaRav Kook, 2003), 2 and Franz DELITZSCH, *A commentary on the Book of Psalms*, v. 1, ed. David Eaton și James Duguid (New York: Funk and Wagnalls, 1883), 108.

¹¹ CRAIGIE, 63.

¹² BULAI, 11.

¹³ HENGSTENBERG, 3.

this statement, such as the metrical structure of the psalm which is more similar to prose than to poetry.¹⁴ Thus, the same scholars consider that the obvious resemblance between the psalm and sapiential literature, in general, and the Book of proverbs, in particular (cf. Pr. 2: 12-15, 20-22), indicate that the person who wrote the psalm knew these texts, which means that these were previously written. Thus, the commentators presumed the author did not write the psalm before the reign of Hezekiah (6th century BC)¹⁵ and not after Antioch IV Epiphanies' persecution (215-164 BC). Charles Briggs places the creation of the psalm sometime during the Greek domination, after the death of Emperor Alexander the Great,¹⁶ but his opinion is a singular one¹⁷.

The author. Davis's paternity of the psalm has also been questioned because the psalm does not include any reference to its author in the title even if it is part of a collection that was mostly attributed to King David¹⁸. This made Henry Spencer-Jones affirm that under these circumstances, if the psalm has been left unsigned, this indicated it might have had a different author¹⁹. The patristic²⁰ and rabbinic²¹ exegeses favour David as the writer of the psalms, despite his name not appearing in the title.²² In this regard, Saint Basil the Great emphasizes the fact that

¹⁴ For details S. BULLOUGH „The question of metre in Psalm I,” VT 17 (1967): 42-49.

¹⁵ HENGSTENBERG, 3.

¹⁶ Charles BRIGGS and Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1 (New York: C. Scribner's Sons, 1906-07), 2.

¹⁷ For example, Franz Delitzsch considers that the psalm could not have been written before Jeremiah's prophecy has been written during the period of the Babylonian exile (6th century) because the author of the latter book uses the texts of the psalms according to the prophet's habit of using previous ideas as his own. DELITZSCH, 109.

¹⁸ Katharine SAKENFELD et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4 (Nashville: Abingdon Press, 2008), 662. Cf. Joseph ALEXANDER, *The Psalms* (New York: C. Scribner, 1852), 1-2.

¹⁹ The scholar considers King Solomon might be the author of the psalm. SPENCE-JONES, 1. Jean Calvin thinks that Ezra could be the one who wrote the psalm. Jean CALVIN, *Calvin's Commentaries: Psalms* (Albany: Ages Software, 1998), 1:1.

²⁰ THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, ed. Robert Hill (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 9; TEODORET DE CIR, 5; EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006), 63; SF. AMBROZIE CEL MARE, „Enarratione in XII Psalmos Davidicos,” in PL 14, 921A; THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, ed. Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy (Paris: du Cerf, 1996), 40.

²¹ Rabbi David KIMHI, *The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, ed. R. G. Finch (New York: The Macmillan Company, 1919), 5; Rabbi Chaim Dov RABINOWITZ, *Da'ath Sofrim : Book of Tehillim (PSALMS)*, ed. Yehoshua Starrett (Jerusalem: Vagshal Publishing, 2010), 2.

²² Perceiving the general character of the teachings in the psalm, Saint Niketas Stethatos thinks that the lack of superscript is justified by the fact that the author did not want to contextualize the psalm within a specific event since he did not want to marginalize the general applicability of this text. Cf. EFTIMIE ZIGABENUL, 63. Offering a more spiritual perspective, Cassiodorus considers that the reason for which the psalm does not have a title is that „nothing was to be put before our Head the Lord Saviour, of whom the psalmist intended to speak, for undoubtedly He is the Beginning of all things” CASSIODORUS, 45. Thomas D'Aquin believes that this psalm is in fact the title of the entire Psalter. THOMAS D'AQUIN, 40.

David did not place this particular psalm at the beginning of the Book of Psalms by accident, but he intended it to show all those who strive to do good what their reward will be:

Therefore, leading us on wisely and skilfully to virtue, David made the departure from evil the beginning of good. If he had put forth for you immediately the final perfections, you would have hesitated at the undertaking, but, as it is, he accustoms you to things more easily gained in order that you may have courage for those which follow.²³

Although the opinions of the scholars do not always coincide when it comes to the author of the psalms or to the time during which it was written, this does not affect our endeavour much. Considering that the psalm has a generally anthropological theme, its interpretation must not be based on a certain historical context.

The structure of the psalm. The psalm is structured into two stanzas and it ends with a conclusion.²⁴ In the first part (vv. 1-3), we have the image of the right man who does not do evil and constantly does the will of God while the second part (vv.4-5) describes the sinner's faith here on earth and up in heaven. The conclusion from verse 6 establishes the ideas expressed in the first two stanzas. The rabbis have also divided the psalm into three sections of two verses each: the first (1-2) describes the differences between the deeds of the righteous and the ungodly; the second (3-4) stresses the contrast between these two categories through the metaphor of the tree planted near the water source and the of dust carried by the wind; and the last section portrays the faith of those who follow the Lord and of those who are ungodly.²⁵

EXEGESIS

Verse 1

Blessed²⁶ is the man that walketh not in the counsel of the ungodly, nor standeth in the way of sinners, nor sitteth in the seat of the scornful.

²³ ST. BASIL THE GREAT, Homilies (April 2014) Retrieved from http://ia600202.us.archive.org/19/items/fathersofthechur013929mbp/fathersofthechur013929mbp_djvu.txt

Cf. SF. AMBROZIE CEL MARE, 927B.

²⁴ Cf. THOMAS D'AQUIN, 40; BRIGGS, 3-5; BULAI, 13.

²⁵ HAKHAM, 2.

²⁶ The term אֲשֶׁר־ is derived from the root אָשַׁר which means luck. Some commentators think that the yod at the end of the word might indicate a plural form and others consider that the term might rather indicate an exclamation. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI „Psalmii,” BOR 5 (1904): 531; Adam CLARKE, Clarke's Commentary: Psalms (Albany, OR: Ages Software, 1999), 1:1. The Hebrews believe that the term designating happiness is always in the plural since there are more factors contributing to the attainment of this. KIMHI, 5; RABINOWITZ, 1.

Before underlining the traits of that whom does the law of God and does not walk in the counsel of the ungodly, the psalmist expresses his consideration for this man, calling him *blessed*. The term אֲשֵׁר is used in the Old Scriptures to indicated the blessed state of a person that is worthy of such praise.²⁷ 26 out of the 45 times this word is mentioned in the Book of Psalms, it is used in the singular. Thus, the most common occurrence of this concept is the following: *blessed is the man/he that...* (Pss. 2:12, 31:1-2, 93:12, 105:3, 118:1-2, 136:8)²⁸. In the Septuaginta this word is translated through an adjective. The same word was used by Matthew when he wrote the blessings that our Lord Jesus Christ uttered during the Sermon on the Mount (Mt. 5:3-11).²⁹ This terminological identity determined the Forefathers of the Church to correlate the ideas of these two situations, in which the people who do the will of God are really considered blessed.³⁰

In a psalmic context, the experience of happiness is not necessarily the direct result of the divine blessing but of the natural consequence of personal deeds.³¹ Starting from this text, Saint Gregory of Nyssa indicates the stages through which a person should go and the way that that person should take to reach happiness. The Saint says that

the Psalter can show us the very way to happiness. [...] Thus, in the first psalm, happiness represents the first step on the way to righteousness and the *obliteration of evil*. He also considered a blessing being able to *think sublime and divine thoughts*, which in itself awakens the longing for better. Moreover, we consider that *being in the likeness of God* is a blessing and that is why this stage is also called the one of *heraldic happiness*. This is the type of happiness that the Psalter presents in the shape of the evergreen tree which resembles the life that was perfected through the virtue.³²

The psalmist does not intend to praise any virtuous man, only the one who corresponds to the description he was about to make.³³ That man must have neither stood in the way of the sinners nor done anything else than meditate to

²⁷ BRATCHER, 14

²⁸ Erhard GERSTENBERG, *Psalms*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1988), 40. Cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. 1 (London: J. W. Parker, 1846), 2.

²⁹ John GILLIES, *The Psalms of David with notes, devotional and practical*, referring to the New Testament (Edinburgh: Sir D. Hunter Blair and M. S. Bruce, 1829), 5.

³⁰ TEODORET DE CIR, 5. Cf. BRATCHER, 14.

³¹ Cf. CRAIGIE, 63.

³² Sf. GRIGORIE DE NYSSA, „La titlurile Psalmilor,” in PSB 30, ed. Teodor Bodogae (București: IBMO, 1998), 137.

³³ Saint Jerome considers that not all man are blessed, just those who have reached full maturity – the age of Jesus Christ. St. JEROME, 4.

the laws of God. In regard to the first requirement, the author makes a few more specifications stressing on the three categories that correspond to these sinful styles of life³⁴ which mark three different ways of alienation from God. Above all, the psalmist asks for that man not to take counsel from the ungodly (רְשָׁעִים) who were not influenced by the laws of God and who only act against these. Those who are part of the latter category and those who allow themselves to be influenced by the thoughts, passions,³⁵ behaviour³⁶ and counsel of those in that category are also similar to the idol worshipers.³⁷

Origen says that these people have never reached the truth and that made them continuously wander in search for vain things. In the philosopher's opinion, when this state of wandering reaches their heart, they will resemble the beasts that cannot feel anything else.³⁸ Saint Basil the Great not only includes those mentioned by the Alexandrine exegete but also the Christians who are doubtful and lack faith in confront to the things God has done and thought. These are the people who have doubted God, who have proven to be petty in respect to the things that happened in their lives, who do not fervently wait for things to come, who have allowed themselves to be tempted and have fallen because of the counsel of the ungodly.³⁹

In the second requirement, the psalmist demanded the righteous man not to stand in the way of the sinners (דֹּאֲמָנִים). Unlike the first category, which avoided any connection to the truth of God, the people in this second category are already full of vices; they have committed countless sins by continuously doing evil and refusing to do good. Their perseverance in doing evil is indicated by the term (רְגָז) – *way*.⁴⁰ This designates only those who habitually do the same things

³⁴ Saint Jerome claims that the Scripture describes the three customary ways of sinning: having sinful thoughts, doing sinful deeds and encouraging others towards a sinful behaviour: First, we entertain a sinful thought; then, after we have reflected upon it, we convert that thought into action. When we commit sin, moreover, we multiply sin by teaching others to do what we have done. ST. JEROME, 4.

³⁵ KIMHI, 6.

³⁶ DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, ed. Robert C. Hill (Boston: Liden, 2005), 5.

³⁷ HENGSTENBERG, 4. Cf. HAKHAM, 2. Teoforet of Cyrus considers that atheists, together with the idol worshipers can be included in the same category. TEODORET DE CIR, 5.

³⁸ ORIGEN, „Selection from the Psalms,” in PG 12, 1086 – Craig BLAISING, et al., *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament (Psalms 1-50)*, vol. 7, (New York: InterVarsity Press, 2004), 4.

³⁹ SF. VASILE CEL MARE, „Omiliile la Psalmi,” in PSB 17, ed. Dumitru Fecioru (București: EIBMO, 1986), 188. Agreeing with the Capodocian hierarchy, Saint Hilary says that those „who scorn to search for the knowledge of God, who in their irreverent mind take for granted that there is no Creator of the world, who assert that it arrived at the order and beauty which we see” and deprive the Creator of all of His right to judge his creatures. ST. HILARY OF POITERS, 251.

⁴⁰ Saint Basil thinks that the psalmist has in mind the ephemeral life of man when he uses the term way which earlier or later would end. SF. VASILE CEL MARE, 189.

and about whom it can be said they have a very well set trajectory.⁴¹ Hence, the author calls *sinner*s those who have strayed from the law of the Lord (cf. Ps. 118: 1-2)⁴² and have consciously strayed from the way of life by viciously living it. It is important to underline the fact that some rabbis consider that the Hebrew term *hattaim* means *sin* rather than *sinner* (cf. Ps. 24: 8, 25:9). All these suggest that the sinner does not necessarily identify with the behaviour of the person who lacks morals, but it indicates that the sinner can be separated from his behaviour at one point. Thus, the interpretation proposed by Rabbi Chaim Dov Rabinowitz offers any sinner a chance to repent.⁴³ Ernst Hengstenberg⁴⁴ considers that the phrase '*the way of the sinners*' must be understood from a spiritual point of view while '*standing in their way*' explicitly refers to assuming the way in which something is done and implicitly to those who follow the former on their worn paths of immorality.

Using the image of the two paths (that life and death) which set in front of man since his childhood, Saint Basil the Great warns us against taking the smooth and straight path that leads to perdition and on which one will find all those who wish to delight in many pleasures together with a wicked guide, an evil demon⁴⁵ that draws to spiritual death the souls of the imprudent.⁴⁶ Considering that no one can affirm they are free from sin, as Saint John wrote in his Gospel (1 Jn. 1:8), Saint Jerome draws our attention to the fact that the psalmist does not refer to the people who occasionally trespass the laws of God, but to those who persevere in their mistakes and keep spending their time in the counsel of the ungodly. Thus, only those full of vices⁴⁷ are deprived of the privilege of being considered truly blessed.⁴⁸

The last criterion that needed to be fulfilled by the man whom the psalmist calls blessed is that of not sitting in the seat of the scornful **ד'צ'ל**. The scornful live in an open conflict with the laws of God and implicitly with those who try to keep those laws. The lack of consideration for and the ridicule of the

⁴¹ CLARKE, 1:1.

⁴² Cf. BRATCHER, 14. Eusebius of Caesarea considers that these men are part of the category of those who deliberately fall over and over again in the same sins, even if they know what they should truly do. EUSEBIUS OF CAESAREA, „Commentary on Psalms,” in PG 23, 76-77 – Craig BLAISING, ACCSOT (Psalms 1-50), 4.

⁴³ RABINOWITZ, 3.

⁴⁴ HENGSTENBERG, 4.

⁴⁵ Dydimus the Blind identifies this book with the devil himself and warns those who are inclined to sin that they will certainly meet the evil one. DYDIMUS THE BLIND, „Fragments on the Psalms,” in PG 39, 1157 – Craig BLAISING, ACCSOT (Psalms 1-50), 5.

⁴⁶ SF. VASILE CEL MARE, 190.

⁴⁷ Theodoret of Cyrus says that the psalmist understands all those who wish to live in sin and have embraced a life of perilous things when he uses the term sinners. TEODORET DE CIR, 5.

⁴⁸ ST. JEROME, 5.

holy ones are more serious offences than the others. There is a very interesting translation of this word in the Septuaginta: *pestilence bearers, plagued or killers*⁴⁹ (all these, understood from a spiritual perspective). These meanings are assumed and used by the Fathers to underline the spiritual dimension of the psalmic text. Opting for the word *plagued*, Saint Basil the Great, emphasizes the ability of these people to spread their bad habits around them very fast:

Those who are skilled in these matters say that the pestilence, when it touches one man or animal, is communicated to all those who are near at hand; for, the nature of the disease is such that all are infected with the sickness by one another. Of some such kind are the workers of iniquity. Since one gives the disease to one and another gives it to another, they are all sick together and perish at the same time”.⁵⁰

Saint Augustin, in expressing the same opinion as the Cappadocian hierarch, says that their licentious words spread like plague.⁵¹ Because of this, he recommends avoiding these people since they can very easily affect the souls of the faithful ones.

The negative intentions of these people are made evident by an interpretation given by the Romanian translators of the text. In 1936, Vasile Radu and Nicodim Munteanu have opted for a secondary meaning⁵² of the word מושב and, instead of *seat*, they used a Romanian regionalism: *clicul*. This term has a negative meaning because it indicates a group of people that came together to do a bad deed, a gang, a mob or a clan. This semantic option easily finds support in the patristic writings in which there are numerous exhortations about staying away from gatherings⁵³ with evil purposes.

All the three verbs used in this verse: הִלֵּךְ – *to walk*, עָמַד – *to stand*, and יָשָׁב – *to sit* are in past tense. The qal perfect is used to express both an action which happened in the past and finished in the past and a past habit, based on previous experience, that is still continued in the present. Due to this and, implicitly, to the context in which this tense is used, many translators have chosen to use the present.⁵⁴ Hence, a Romanian translation such as *Fericit bărbatul al cărui obicei este să nu meargă...* seems more appropriate if the verb is in the

⁴⁹ Septuaginta, 41.

⁵⁰ ST. BASIL THE GREAT, Homilies (April 2014) Retrieved from http://ia600202.us.archive.org/19/items/fathersofthechur013929mbp/fathersofthechur013929mbp_djvu.txt

⁵¹ ST. AUGUSTIN, 1.

⁵² Cf. HENGSTENBERG, 8.

⁵³ TEODORET DE CIR, 6.

⁵⁴ Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 531.

present. Some commentators⁵⁵ support this version and affirm that using the negative **לֹא** before a perfect verb would emphasize the fact that the person to whom the action refers has never done the action. Under these circumstances, even if the verb had been used in the past, the completed action would not have implied a different behaviour than the one that was mentioned before.

Considering the precaution of the Holy Fathers in regard to the fact that a human being can commit errors until the last moment of its life, Saint Basil the Great opts to express an action which happened in the past and affirms that

Blessed, therefore, is the man who hath not walked in the counsel of the ungodly. Notice the exactness of the wording, how each single word of the statement is fulfilled. It did not say, 'who does not walk in the counsel of the ungodly/ but 'who hath not walked/ He who happens to be in this life, is not yet blessed, because of the uncertainty of his departure. But, he who has fulfilled what has fallen to his share and has closed his life with an end that cannot be gainsaid, that one is already safely proclaimed blessed.⁵⁶

For the Bishop of Hippo,⁵⁷ these three verbs progressively mark the steps that a man takes from God into the abyss of the sin,⁵⁸ a place from where they can only escape through divine intervention. Thus, the verb *to walk* indicates the departure of man from God to sin; the verb *to stand* signifies the moment in which man is satisfied with the state in which he is in shortly after committing the sin, while the verb *to sit* underlines the persistence in doing the evil by being stubborn and prideful. Casiodoro considers appropriate to identify in the fallen Adam all the stages enumerated by Saint Augustin:

Adam departed when he forsook the Lord's command, stood when he took delight in sin, that is when as lord of Paradise he was gulled into believing that he would obtain knowledge of good and evil, and he sat in the chair of pestilence when he left to posterity the precedents of wicked teaching.⁵⁹

Following the example of one of the chosen men of the Old Testament whom by fulfilling the required criteria has come to happiness, the exegetes have formulated different opinions in regard to the person the psalmist had in mind.

⁵⁵ Cf. HAKHAM, 2.

⁵⁶ ST. BASIL THE GREAT, Homilies (April 2014) Retrieved from http://ia600202.us.archive.org/19/items/fathersofthechur013929mbp/fathersofthechur013929mbp_djvu.txt

⁵⁷ ST. AUGUSTIN, 1.

⁵⁸ Cf. Rabbi Solomon FREEHOF, The Book of Psalms: A commentary (Cincinnati: Union of American Hebrew Congregations, 1938), 5.

⁵⁹ CASSIODORUS, 49.

Some considered that this pious man might be Noah;⁶⁰ others think that it might be Abraham or one of the patriarchs.⁶¹ Taking into consideration the connection between the first and the second psalm, in which the event of a coronation is described, King Joash was included in the list of the just men. However, the King only matched the description during the life of priest Jehoiada.⁶² Moreover, it is more possible that this king might have been mistaken with King Josiah, who accomplished a religious reform before the Babylonian rule.⁶³ Another character that might fit the description of the psalmist is Ezra if one takes into consideration his commitment to the Lord.⁶⁴ Nevertheless, most scholars (and here we are mainly considering the Holy Fathers⁶⁵) indicate Jesus as the one described by the psalmist since He is the One who made so many blessed, as underlined by Eusebius. Thus, He is the only One that can truly be considered blessed.⁶⁶ Saint Basil, using the Saint Paul's words (*the glory of our great God and Savior, Jesus Christ* – Tit. 1:13) as a starting point, considers that:

For, truly blessed is Goodness itself toward which all things look, which all things desire, an unchangeable nature, lordly dignity, calm existence; a happy way of life, in which there is no alteration, which no change touches; a flowing fount, abundant grace, inexhaustible treasure.⁶⁷

Saint Jerome approaches this matter from a different perspective and says that the psalmist's description does not refer to the Lord but to a just man who tries to be close to God. He offers us the example of Joseph of Arimathea who has not taken the counsel of the ungodly, neither has he stood in the way of the sinner, nor has he sat with the scornful.⁶⁸ Even if the psalmist does not use a generic term (בָּרָךְ) for both male and female, but a specific one, referring to males (בָּרָךְ), the Holy Fathers consider that this calling is also addressed to women and that they, too, have the possibility of being called *blessed*. In this regard, Saint Basil asks a question:

⁶⁰ KIMHI, 8.

⁶¹ RABINOWITZ, 2.

⁶² Theodore of Mopsuestia disagrees with the tendency of some interpreters of identifying King Joash with the man whom the psalmist calls blessed and brings sufficient arguments to fight this opinion. THEODORE OF MOPSUESTIA, 3-5

⁶³ BRIGGS, 3.

⁶⁴ BRIGGS, 3.

⁶⁵ TEODORET DE CIR, 4; ST. AUGUSTIN, 1; CASSIODORUS, 45; ST. HILARY OF POTTERS, 249; THOMAS D'AQUIN, 40.

⁶⁶ EUSEBIUS OF CAESAREA, „Commentary on Psams,” in PG 23, 76-77 – Craig BLAISING, ACCSOT (Psalms 1-50), 3.

⁶⁷ ST. BASIL THE GREAT, Homilies (April 2014) Retrieved from http://ia600202.us.archive.org/19/items/fathersofthechur013929mbp/fathersofthechur013929mbp_djvu.txt

⁶⁸ ST. JEROME, 4.

Why, you say, does the prophet single out only man and proclaim him blessed? Does he not exclude women from happiness? By no means. For, the virtue of man and woman is the same, since creation is equally honored in both; therefore, there is the same reward for both. Listen to Genesis. 'God created man/ it says, 'in the image of God he created him. Male and female he created them/ They whose nature is alike have the same reward. [...] Because it believed that it was sufficient, since their nature is alike, to indicate the whole through the more authoritative part.⁶⁹

Verse 2

But his delight is in the law⁷⁰ of the LORD; and in his law doth he meditate day and night.

If in verse 1 the psalmist emphasizes what someone must not do in order to be blessed, in verse 2 he tells us about what a person should do to avoid the temptations mentioned above; on one hand,⁷¹ and on the other, to keep doing the things that bring true happiness to the person. The positive character of this verse is due to the phrase **לֹא יִצְרֵף** – *but, on the contrary*, which counterbalances the negation introduced by **לֹא** in the previous verse⁷². By doing this, the psalmist brings forth the qualities of the righteous person. This person's habit of living according to the law of God justifies his moral behaviour and allows us to understand better the reasons for which he is steady in the flow of happiness.⁷³ The delight, the pleasure, the joy **יְצִיחַ** that the just man feels is not thanks to the

⁶⁹ St. BASIL THE GREAT, Homilies (April 2014) Retrieved from http://ia600202.us.archive.org/19/items/fathersofthechur013929mbp/fathersofthechur013929mbp_djvu.txt.

Cf. J. M. NEALE, 91. Albert BARNES, Notes, critical, explanatory, and practical, on the book of Psalms, vol. 1 (New York: Harper & Brothers, 1868-69), 2.

⁷⁰ Before being a term that is used for the laws of Moses, the word Torah was used for all the commandments of the Lord. Cf. BULAI, 11.

⁷¹ Gamliel Rabinowitz considers that no one can resist the temptations mentioned above if they will not keep in mind the Law of God. . Rabbi Gamliel (HaCohen) RABINIWITS, Tiv HaTehillos. The essence of Praise. A commentary on Sefer Tehillim (Jerusalem: Feldheim, 2005), 22. Arnobius the Younger says that the person who models its character through constant meditation does everything to avoid the mistake that Adam made by despising the divine Law. ARNOBIUS THE YOUNGER, "Commentary on the Psalm," in CCL 25, 4 – Craig BLAISING, ACCSOT (Psalms 1-50), 6.

⁷² POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 533.

⁷³ Euthymius Zigabenus affirms that not only the one who does everything according to the law of God and only desires and loves what God commands and only thinks about that and guides his life with this, can truly be happy. EFTIMIE ZIGABENUL, 63.

torot from the תּוֹרָה – *law*⁷⁴ but to the Lawmaker who has eased our way in life.⁷⁵ The relationship between a person and God, who gave the Law, determines that person not to see the laws as prohibitions that he must respect (in order for him to be blessed) but to see them as something he likes to do because these bring pleasure to his soul⁷⁶ since the Laws are not something outside him, but an inner reality that characterizes the person. That is why he thinks within the Law (בְּתוֹרָה) not about the Law.

This aspect was noticed both by the Holy Fathers and by the rabbis. Saint Augustin underlines the fact that there is a significant difference between being in the law and under the law. The one who is in the law lives according to the law while the one who is under the law does things according to the letter of the law. Thus, the first type of person is a free man and the second, a slave. If for the slave, the law is imposed, for the free man, who constantly keeps the law in mind, the law is not prohibitive.⁷⁷ Rabi Shlomo Yitzhaki, better known by his acronym, Rashi, notices the fact that for the just man the Law of God is not something extrinsic, but an assumed reality which is identified, through reasoning and good will, with the natural way in which this person would manifest itself.⁷⁸ Rashi considers that the repeated use of the term תּוֹרָה in the second part of the verse does not refer to the Law of God as a separate reality from the person mentioned in the verse, but it refers to the Law of God that becomes part of this person's heart as its own personal law.⁷⁹ This interpretation is also supported to a certain extent by the Greek and Latin translations of the term תּוֹרָה. In these languages, a secondary meaning is used and, thus, instead of *delight* and *pleasure*, the term *will* is used: *θέλημα* and *voluntas*. Hence, when the will of man is the

⁷⁴ The word is derived from the root – to direct, to guide, to teach, to point and it means instruction or teaching about life. This is used in the Old Testament to refer to all the commandments and counsels given by Moses to the chosen people. Septuaginta, 290.

⁷⁵ Euthymius Zigamenus considers that only the one who runs on the way of the divine commandments is searching for the true God since these laws are the only ones that guide him towards God. EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 2, ed. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006), 539.

⁷⁶ RABINOWITZ, 3.

⁷⁷ ST. AUGUSTIN, 1. Saint Hilary says that a person that serves the Law out of fear cannot be happy. However, the one who has the same will with the Lawmaker is blessed. ST. HILARY OF POITERS, 253. Cf. THOMAS D'AQUIN, 40.

⁷⁸ Theodore of Mopsuestia considers that the person that constantly thinks about the Law ends up being modelled by this. THEODORE OF MOPSUESTIA, 11.

⁷⁹ Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms* (Boston: Leiben, 2004), p. 172. Ștefan A. Doinaș thinks that in the first stage the Law should be perceived as a concept which once followed brings the joy together with the good deeds while in the second, the Law is perceived as a text worthy of study that must be perseveringly learned. *Liber Psalmorum*, 370.

same with the will of God, expressed in the Law, we no longer have to deal with two separate wills or with two separate laws, but with one.

The identification of man and God's will is accomplished only when man is in a permanent state of communion with God. The constant thought to the words of the Law, marked by the expression *וְלַיְלָה וְלַיּוֹם* – *day and night*, becomes the way through which a person can achieve this unity. The verb *וְהִגִּידָהּ* – *to read carefully, to think, to murmur, to meditate*⁸⁰ –, offers significant details about the way in which a person can be in constant connection to the Lawmaker.⁸¹ The one who whispers the words of the Law and constantly thinks about them is similar to Joshua, whom was told by the Lord to guard the Laws of Moses and never to erase the words of his mentor (Jos. 1:8). This image can be found in the gestures of the pious Hebrews, who whisper to this day words praising the Lord.⁸² Also, the use of the tenses suggests that the action is not finished yet and that it is still in development, meaning that only the person who thinks incessantly about the Laws of God will be blessed.⁸³ Metropolitan Bartolomeu considers that this psalmic text is close to the hesichastic practice of continuously praying and that it contains a mystical dimension since it refers to the incessant inner thoughts directed towards the words of the Law.⁸⁴

⁸⁰ BRATCHER, 14. Cf. Mitchell DAHOOD, „Psalms,” in AB 19A (New York: Doubleday & Company, Inc., 1966), 3.

⁸¹ Saint Jerome thinks that thinking about the Law does not only refer to reading it but to its fulfilment in the same way that Saint Paul suggest we should do our daily activities (1 Co. 10:31). „If I do what is proscribed, I am praying with my whole body what others are praying whit their lips.” ST. JEROME, 6. Cf. ORIGEN, „Selection from the Psalms,” in PG 12, 1088 – Craig BLAISING, ACCSOT (Psalms 1-50), 6.

⁸² Cf. BULAI, 11 și BRIGGS, 3. In the Qumran communities, the majority of its members spent a certain part of the night awake and read and whispered the words of the Law. Theodor GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (New York: Doubleday Anchor Books, 1957), 49.

⁸³ POPESCU-MĂLĂIEȘTI, 533.

⁸⁴ Cf. *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David*, ed. Bartolomeu Valeriu Anania (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1998), 36.

CHOKMA ÎN CARTEA PILDELOR LUI SOLOMON- O ABORDARE EXEGETICĂ

ALEXANDRU ADRIAN SALVAN¹

REZUMAT. Studiul de față explorează sfera exegezei biblice, cu intenția de a sublinia actualitatea tematicii ce o prezintă Cartea Pildelor lui Solomon și de a scoate în evidență varietatea de forme din acest corpus. Citatul de care ne vom ocupa prezintă o temă de actualitate și pune în lumină adevăratul sens pe care cuvântul „Înțelepciune” îl posedă.

Cuvinte-cheie: poezie gnomică, înțelepciune obiectivă, înțelepciune subiectivă, Întrupare, Cuvântul cel veșnic, casa de lut a înțelepciunii.

Introducere

Ca și în sânul altor popoare antice, și în sânul poporului lui Israel s-a făurit o înțelepciune, cuprinzând o serie de învățături și reguli, care aveau drept scop educarea omului, însă, specifică poporului lui Israel, este bogăția și varietatea acestei „înțelepciuni” și mai ales legătura ei indisolubilă cu Revelația divină².

Cartea *Pildelor lui Solomon* face parte, după forma pe care o posedă, din corpusul de cărți poetice, iar după conținut aparține genului didactic, fiind o colecție de sentințe sau maxime prin care se urmărește instruirea cititorilor în însușirea și practicarea virtuții. Însăși titlul pe care-l găsim în fruntea textului, adică „Mișle Selomo”, arătând atât forma poetică, cât și pe autorul pildelor. Deși termenul de „mișle” ce vine de la verbul ebraic לִשְׁוֹל (mașal), și care înseamnă a compara, a asemăna nu reprezintă propriu-zis noțiunea de pildă, totuși cartea a primit denumirea de *Pildele lui Solomon*, după conținutul ei cu caracter moral-instructiv³.

Pildele lui Solomon au în vedere, peste tot, un scop moralizator prin care autorul urmărește ca din fapte individuale, des repetate, să scoată învățături moral-sociale, pe care le însoțește și de exemple luate din viața zilnică a omului.

¹ *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”, alexandru.salvan@yahoo.com*

² Pr. Vasile MIHOC, *Înțelepciunea teoretică și practică în Vechiul Testament*, în: *Mitropolia Ardealului*, 13, (1980), pp. 82-90.

³ H. Rowley PEAKE, *Commentary on the Bible*, London, 1962, p. 444.

Prin expunerea acestor exemple el caută o practicare vie a Legii pe care vrea să o întărească în conștiința poporului. Pe vremea când pildele au fost culese și redată în scris, cugetul și inima omului erau stăpânite de credința în Dumnezeu⁴, iar dacă proverbele aveau drept scop îndreptarea omului spre Dumnezeu, atunci se poate afirma că și Dumnezeu a voit ca însuși înțeleptul Solomon să întocmească această colecție de pilde sau proverbe⁵.

Dacă privim cu luare aminte la verbul $\text{לִשְׁמַר$ (*mașal*), observăm ca acesta se apropie foarte mult de grecescul $\gamma\upsilon\mu\eta$, astfel că, denumirea de poezie gnomică sau sentențioasă ar fi mai expresivă și mai potrivită pentru cuprinsul cărții. Dar pildele sau proverbele din carte nu sunt numai simple maxime născute de înțelepciunea curgătoare populară și concretizate în proverbe anonime propriuzise, ci ele reprezintă ceva mai înalt și mai judicios, o doctrină și o morală oferită cititorilor, așadar, de către bărbați înțelepți, inspirați de Sfântul Duh.

Genul didactic al poeziei gnomică n-a fost ceva specific poporului evreu, ci în general, popoarele orientale s-au folosit mult de poezia gnomică pentru instruirea, în special, a tineretului, astfel că la ele, poezia didactică a ajuns să formeze un gen literar aparte. Aforisme, sentințe alese și fraze scurte enigmatice, care exprimau un spirit dus pe cele mai înalte culmi ale cugetării, au creat o nouă metodă de instruire pentru motivul că, adevărul, prezentat sub forma de imagini, sentințe, enigme, fabule, sau parabole mai scurte, este mai accesibil minții tinere, se imprimă mai ușor în memorie, și pătrunde mai adânc în structura sufletească a omului, pe care-l poate mai ușor și mai repede determina spre o anumită conduită în viață⁶.

Apariția genului didactic într-o formă desăvârșită, cum este în Pilde, nu se putea face decât într-o perioadă de înflorire și pace și în persoana lui Solomon, înălțimea cugetării, frumusețea imaginilor, ca și adâncimea învățăturilor dovedind prisositor că Pildele s-au scris în epoca de aur a literaturii ebraice, perioadă în care poezia gnomică se dezvoltă și formează o epocă în literatura sfântă, căci prin Cartea Pildelor, acest gen literar ajunge la maturitate, deschizându-se totodată drumul cărților sau a literaturii despre *chokma* în Israel⁷.

Cunoașterea înțelepciunii și a înfrânării, dobândirea stăpânirii de sine, viețuirea întru dreptate, neprihănire și cinste, care să aducă omului știință și chibzuială în general, iar celui înțelept o sporire în știință și dobândirea iscusinței de a se purta în viață, rezumă în scurt thelosul pe care vrea să-l atingă strădaniile de instruire ale autorului. Înțelepciunea pe care autorul dorește să-l învețe pe om, este acea înțelepciune practică a vieții izvorâtă din „temerea de Dumnezeu” (Pilde 1, 7).

⁴ Diac. Mircea CHIALDA, *Învățături moral-sociale în cartea Proverbelor lui Solomon*, în: *Studii Teologice*, 1-2, (1955), pp. 3-10.

⁵ Viorel CALOIANU, *Raportul dintre concepția despre Înțelepciune în cartea Proverbele lui Solomon și Tradiția despre Înțelepciune în textele egiptene*, în: *Glasul Bisericii*, 1-2, (1974), pp. 64-70.

⁶ Diac. Mircea CHIALDA, *Învățături moral-sociale...*, pp. 3-4.

⁷ Diac. Mircea CHIALDA, *Învățături moral-sociale...*, p. 4.

„Înțelepciunea și-a zidit sieși casă rezmată pe șapte stâlpi” (Pilde 9,1)

În concepția sa despre *chokma*, autorul biblic ne prezintă înțelepciunea ca având un sens dublu și anume: ca persoană individuală, înțelepciunea obiectivă, care nu se comunică oamenilor; și ca dar supranatural împărtășit oamenilor, înțelepciunea subiectivă, înțelepciunea vieții practice ca principiu al tuturor acțiunilor religios-morale ale credinciosului.

Ca înțelepciune obiectivă, *chokma* se deosebește de cea subiectivă, fără a fi însă total separată de ea. Cea obiectivă diferă de cea subiectivă prin prioritatea existențială, dar o completează și o adâncește pe cea subiectivă. Despre înțelepciunea obiectivă se vorbește în capitolele I-IX, autorul scoțând astfel în relief, originea, ființa și rolul ei, și punând în lumină faptul că această înțelepciune obiectivă este o persoană individuală, un predicator care se adresează mulțimilor de pe ulițe, în piețe, la răspântiile de drumuri și la porțile cetăților, sfătuindu-le să se abată din drumul ce duce la nebunie și să îmbrățișeze calea spre știință, cea izvorâtă din temerea de Dumnezeu. Apoi, autorul arată că prioritatea lui *chokma* față de creaturi și participarea ei activă la creație, duc la concluzia că înțelepciunea obiectivă este o persoană de sine stătătoare, născută din ființa divină⁸.

Mergând mai departe, în capitolul VIII al cărții Pildelor ni se precizează și raportul dintre ea și Dumnezeu, ca existentă din veci, născută din ființa divină, esență din esența divină și lucrătoare activă cu Dumnezeu la crearea universului. Concepția autorului despre înțelepciunea obiectivă este o reflecție a faptului că *chokma* este o persoană individuală, deosebită de Dumnezeu ca ipostas și ființial diferențiată de creaturi. Ea s-a născut din veci din Tatăl, fiind de o ființă cu El, de natură transcendentală, creatoare a tuturor. Astfel, așa cum este zugrăvită *chokma* în Pilde și în celelalte cărți, s-a pregătit într-o mare măsură drumul spre Logosul, Sfântului Apostol Ioan, deoarece de la *chokma* și până la Logos nu mai era decât un pas, și anume Întruparea⁹.

În misiunea de a instrui pe oameni, autorul biblic ne prezintă al doilea aspect al lui *chokma*, trecerea fiind făcută oarecum de ultimele versete din capitolul al VIII-lea, unde prima apare ca imagine sau ca prototip al celeilalte, căci „după cum ea (*chokma*) a luat parte la creațiunea universului, tot așa trebuie să fie și îndrumătoarea oamenilor spre o viață temătoare de Dumnezeu”¹⁰. Izvorâtă din temerea de Dumnezeu, ca principiu intern al ei, înțelepciunea subiectivă este bunul cel mai de preț al credinciosului. Ea îndrumă și călăuzește toată activitatea

⁸ Diac. Mircea CHIALDA, *Învățăături moral-sociale...*, p. 8.

⁹ Sfântul Clement Alexandrinul, *Stromatele*, VI, 16, (trad., cuvânt înainte, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru), în Colecția Părinți și Scriitori bisericești, vol. 5, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 389-475.

¹⁰ A. HUDAL, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches*, apud. Diac. Mircea Chialda, *Învățăături moral-sociale...*, pp. 9-10.

credinciosului, devenind pentru el acea forță moral-spirituală care dă conținut și sfințire tuturor acțiunilor omenești, în care cel ce o posedă poate fi transformat radical. Aceasta împreună înțelegerea cu voința, adevărata cunoaștere cu fapta, constituind acea iscusință a vieții datorită căreia credinciosul va înfăptui totdeauna binele, evitând răul și străbătând drumul luminii, putând să se apropie prin aceasta de Cel ce a creat toate numai prin Cuvânt, și realizând aceasta va putea trece la o altă stare, aceasta constituind până la urmă thelosul vieții sale morale.

Capitolul IX al cărții Pildelor constituie concluzia și încununarea primei colecții din aceasta, Septuaginta având douăsprezece stihuri în plus față de Textul Masoretic, iar pasajul se încheie în acesta printr-o evocare a femeii smintite. În Septuaginta, acesta se încheie, simetric, cu o exhortație din partea înțeleptului: „Înțelepciunea și-a zidit sieși casă rezemată pe șapte stâlpi”¹¹.

Numărul de șapte e simbolul perfecțiunii, iar în cazul de față, el reprezintă garanția statorniciei și al durabilității, iar Tradiția iudaică vede în șapte stâlpi cele șapte ceruri, cele șapte zile ale creației sau primele șapte cărți ale Sfintei Scripturi. În contextul cosmologic, furnizat de capitolul anterior, cei șapte stâlpi trimit și la cele șapte planete, casa Înțelepciunii fiind asimilată întregului cosmos. Scrisorile pseudo-clementine văd în cei șapte stâlpi simbolul celor șapte patriarhi, de la Adam până la Moise, care deschid calea Înțelepciunii. Începând cu Hipolit, Sfântul Ciprian și Origen, casa cosmică devine simbolul trupului lui Hristos, Templu cosmic sprijinit pe șapte coloane, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul spune în acest sens că „Scriptura obișnuiește să numească înțelepciunea și casă”¹².

Origen, face o incursiune cu privire la acest verset și spune: „Eu cred că aici este vorba despre întruparea Domnului. Căci n-a fost făcută de mâna oamenilor, nu printr-o lucrare omenească s-a zidit acest templu în trupul Fecioarei”¹³. Fiul, identificat cu Înțelepciunea, „a fost trimis de către Tatăl, deși Solomon zice: Înțelepciunea (deci Fiul) Și-a clădit Sieși casă, iar fericitul Gavriil a atribuit facerea trupului lucrării Duhului, când a grăit Sfintei Fecioare. Căci zice: „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbri”(Luca 1, 35). Acest lucru îl subliniază Sfântul Chiril al Alexandriei, făcându-ne să înțelegem că Dumnezeu este una după fire, înțeleasă în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, și că Aceasta nu lucrează ca fiecare în mod împărțit în ceva dine cele ce sunt create, ci orice s-ar spune că se face prin Unul este numaidecât operă a întregii firi

¹¹ Pr. Ioan Sorin USCA, Ioan TRAI, *Vechiul Testament în tâlcuirile Sfinților Părinți- Cărțile lui Solomon*, Ed. Christiana, București, 2010, p. 90.

¹² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în: *Filocalia*, (trad., indici și note de Pr. Dumitru Stăniloae), vol. III, Humanitas, București, 2005, p. 11.

¹³ Origen, *Omiliile la Cartea Iesirii*, VI, 11, (trad. de Pr. Teodor Bodogae, Pr. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, studiu introductiv și note de Pr. Teodor Bodogae), în *Colecția Părinți și Scriitori bisericești*, vol. VI, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, pp. 94-107.

dumnezeiești. Căci Sfânta Treime fiind una prin deofințime, Una este numaidecât și puterea Ei în toate. Fiindcă toate sunt din Tatăl prin Fiul în Duhul¹⁴.

Mergând mai departe cu exegeza textului, Sfântul Chiril spune prin cuvintele: „Înțelepciunea Și-a zidit Sieși casă” că Dumnezeu-Cuvântul Și-a alcătuit cortul mai adevărat, adică templul (trupul) din Fecioara, și S-a pogorât în el, în mod neînțeles și demn de Dumnezeu, Cel ce este în sânul lui Dumnezeu-Tatăl, și S-a făcut om, ca să li se facă nor celor deja luminați și care umblă ca în timpul zilei, potrivit cuvintelor Sfântului Apostol Pavel din Romani 13, 13, care-i umbrește și care potolește dogoarea patimilor din slăbiciune, iar celor ce sunt încă în neștiință și rătăcesc și petrec în noapte și întuneric le este foc luminător și le dăruiește căldura Duhului¹⁵. Iar Sfântul Ioan Casian spune: „Nici noi nu tăgăduim că trupul Domnului a fost zămislit de Duhul Sfânt, dar afirmăm că trupul a fost zămislit în conlucrare cu Duhul și adăugăm că Fiul lui Dumnezeu și-a creat omul său, aceasta spunând și mărturisind, în Scripturile Sfinte, Însuși Duhul Sfânt: Înțelepciunea Și-a zidit casă. Vezi, așadar, că a fost zidit și desăvârșit de Fiul lui Dumnezeu ceea ce s-a zămislit de către Duhul Sfânt. Nu pentru că una ar fi lucrarea Fiului lui Dumnezeu și alta cea a Duhului Sfânt, ci pentru că unitatea Dumnezeirii și a slavei lucrarea Duhului este zidirea Fiului lui Dumnezeu și zidirea Fiului lui Dumnezeu este conlucrare a Duhului Sfânt¹⁶. Tot în acest sens Teolipt al Filadelfiei, zice: „Deci fiindcă doriți să vă faceți casă a lui Hristos, folosiți-vă negreșit și de cel mai bun Meșter pentru construcția mântuirii voastre, fără de Care nu puteți face nimic (Ioan 15, 5). Acesta e Hristos, Iconomul și Constructorul mântuirii voastre, Ziditorul duhurilor și al trupurilor”¹⁷.

Matthew Henry, abordând tema înțelepciunii în cadrul cărții Pildelor, afirmă că înțelepciunea este introdusă aici în acest verset, comparând-o cu o împărăteasă împodobită și preainfrumșetată. Mergând mai departe, acesta argumentează că Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu este Înțelepciunea, prin Care Dumnezeu și-a făcut cunoscută voia Sa oamenilor, dând toată judecata Fiului, iar casa despre care se vorbește în acest verset, nu este altceva decât Împărăția cerurilor, cea gătită nouă de la întemeierea lumii. De asemenea, Matthew Henry vorbește despre Împărăția cerurilor ca fiind zidită de Înțelepciunea lui Dumnezeu (Logosul cel veșnic), care a fost gătită pentru toți oamenii chemați la ospățul

¹⁴ Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, IV, 3,(trad., introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae), în *Colecția Părinți și Scriitori Bisericești*, vol. 41, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 144.

¹⁵Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan...*, p. 146.

¹⁶ Sfântul Ioan Casian, *Despre Întruparea Domnului*, VII, 17, 3-4,(trad. de Vasile Cojocaru și David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu) în *Colecția Părinți și Scriitori bisericești*, vol. 57, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, pp. 868-869.

¹⁷ Teolipt al Filadelfiei, *Cuvinte duhovnicești, Imne și scrisori*, VIII, 4,(trad., introducere și note de Diac. I. Ică jr.), Deisis, Sibiu, 2000, pp. 365-367.

eshatologic, care se va desfășura în ziua neînserată a Împărăției Sale, conștient fiind omul că aici în această lume trecătoare el nu are cetate stătătoare, ci cetățenia lui este în ceruri¹⁸.

Chiar dacă noi credincioșii ne împărtășim din Trupul real al Logosului veșnic, primind prin aceasta și părtășia cu Înțelepciunea Lui în Biserică prin iconomia Duhului, totuși deplina părtășie o vom avea în eshaton, când trupurile noastre vor fi pnevmatizate, și noi vom putea privi spre înțelepciunea Sfintei Treimi față către față.

Concluzii

Omul este casa de lut a Înțelepciunii, dar numai atunci când adună în sine rațiunile sau înțelepciunile tuturor celor create pentru sine. În această perspectivă omul este mărturisit ca având ca *thelos* un orizont sofianic și anume părtășia la înțelepciunea divină, părtășie din care se naște faptic, asemănarea cu Dumnezeu.

Dar, această asemănare se poate realiza numai prin conlucrarea cu energiile necreate ale Duhului Sfânt, care devin un bun al nostru subiectiv și care ne luminează ca să ne împrăștiem această înțelepciune subiectivă care ne conduce după chipul înțelepciunii obiective, făcându-ne părtași dumnezeieștii firi, deoarece prin cuvintele Sfântului Apostol Petru, noi ne considerăm a fi „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestim în lume bunătățile Celui Care ne-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată” (I Petru 2, 9).

Credinciosul a fost creat de Ziditorul său ca să trăiască în societate, dar l-a zidit și pentru a viețui în bună înțelegere cu aproapele lui, el trebuind să asculte de sfaturile înțelepciunii și să le urmeze. Așa va ajunge la fericire, deoarece „dobândirea înțelepciunii este mai de folos decât a argintului și câștigarea ei mai de preț decât a aurului celui mai curat; în mâna ei cea dreaptă este viața lungă, iar în mâna ei cea stângă este bogăție și slavă... Căile ei sunt plăcute și toate cărările ei sunt căile păcii. Pom al vieții este ea pentru cei ce o stăpânesc, iar cei care se sprijină pe ea sunt fericiți” (Pilde 3, 14, 16-18).

Înțelepciunea este cea mai sigură cale care duce pe credincios la Dumnezeu, deoarece „ea este suflul puterii lui Dumnezeu, curata revărsare a slavei celui atotputernic..., strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale.... Cu adevărat Dumnezeu nimic nu iubește fără numai pe cel ce petrece întru înțelepciune” (Înțelepciunea lui Solomon 7, 25-28). În acest caz înțelepciunea este înțeleasă ca o chemare dumnezeiască către om, ca un mijlocitor revelațional divin, ca mare educatoare în

¹⁸ Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, Hendrickson, 1996, pp. 279-280.

general și a lui Israel în special. Astfel, credinciosul care ascultă de sfaturile înțelepciunii va umbla pe calea desăvârșirii apropiindu-se tot mai mult de Dumnezeu, progresând pe calea mântuirii prin practicarea virtuților, militând pentru o viață socială mai bună, manifestată prin dreptate, frățietate și egalitate, și în final aflând har și bunăvoință înaintea lui Dumnezeu și a oamenilor (cf. Pilde 3, 4).

Așadar, observăm că aici în acest corpus nu se vorbește despre o înțelepciune teoretică, filosofică, ci una practică și religioasă, fiind cernută în ziceri și în îndemnuri pline de tâlc. Ea este rodul experienței vieții creștine în genere, trăite sub umbra Legii Sfinte, care izvorăște din temerea de Dumnezeu și îl îndrumază pe credincios către cunoștința de Dumnezeu (Cf. Pilde 2, 1-5).

Fiecare cugetare este plină de miez, de gândire concentrată, de sentimente alese și și profunde, care meditate întru liniștire, ele ne duc în sfera gândirii sofianice, prin intermediul căroră Vechiul Testament și-a dovedit și își dovedește menirea de „pedagog către Hristos” (Galateni 3, 24). În Iisus Hristos avem întruchipată înțelepciunea creștină, care ne este pilduitoare fiindcă El este Înțelepciunea cea desăvârșită, Care adună în Sine pe toți și îi orânduiește în sfatul de petrecere veșnică a Sfintei Treimi, dându-le posibilitatea, ca prin împărțășirea de chipul Sfintei Treimi încă din această viață, să fie ridicați la o altă stare, și anume una de lumină veșnică în care să dăinuiască de-a pururi comunicând și experiând viața veșnică și comunională a Sfintei Treimi.

WISDOM IN THE BOOK OF SOLOMON – AN EXEGETIC APPROACH

ALEXANDRU ADRIAN SALVAN¹

ABSTRACT. The present study explores the exegetic sphere of the Bible with the intention to accentuate the actuality of the topic of the Book of Solomon/Songs of Solomon and to accent the variety of forms in this corpus. The quotation we are going to deal on is a present time theme and sheds a light on the real meaning of the word “Wisdom”.

Key-words: gnomic poetry, objective wisdom, subjective wisdom, Embodiment, The Eternal Word, the Clay House of Wisdom.

Introduction

Like in the case of other peoples in antiquity, a wisdom came into being in the people of Israel, comprising a series of knowledge and rules that had as a main goal the education of people, but what is specific in the case of the people of Israel is the richness and variety of this “wisdom” and more so its inextricable link to the Divine Revelation².

The Book of Solomon, according to its form, is a part of the corpus of the books of poetry and according to its content it belongs to the didactic genre, being a collection of sentences and aphorisms whose main goal is the teaching of the readers how to learn the practice of virtues. The title itself that we can find at the very beginning of the text, „Misle Selomo”, shows both the poetic form and the author of the parables. Although the term: „Misle” that has its origin the Hebrew word: מִשְׁלָּה (*mašal*) and which means „to compare” does not represent the notion of „parable”, still the book has as a title the *Parables of Solomon* after its moral-instructive character³.

¹ *Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeş-Bolyai”, alexandru.salvan@yahoo.com*

² Fr. Vasile Mihoc, *Înțelepciunea teoretică și practică în Vechiul Testament*, in M. A 13 (1980) 82-90.

³ H. Rowley Peake, *Commentary on the Bible* (London Publishing House, 1962) 444.

Solomon's parables have as a goal a moralizing purpose through which the author, using repeated individual examples, has in view moral and social advice, all these being associated with examples taken from everyday life. Through these examples he is searching a live practice of The Law that he wants to consolidate in the consciousness of the people. In the times when the parables were collected and written down, people's thinking and hearts were dominated by their belief in God⁴, and if the proverbs had the purpose of directing people to God, then we can state that God himself wanted that wise Solomon should write down this collection of parables and proverbs⁵.

If we take a close look at the word מִשְׁלָּה (*mašal*), we can notice that it is very close to the greek word γνομή, so the name of „gnomic or sententious poetry” would be more expressive and more matching the content of the book. But the parables and proverbs in the book are not simple aphorisms that came into being having as a basis the wisdom of the people and being materialized in anonymous popular proverbs, but they represent something of a higher value, more judicious, a doctrine and a lecture offered to the readers, that is, offered by wise men inspired from the Holy Spirit.

The didactic genre of the gnomic poetry wasn't specific to the Jewish people, but in general specific to the oriental people who used it a lot to teach mainly young people, so that the didactic poems became a genre of their own. Aphorisms, enigmatic short sentences which expressed a spirit risen to the highest peaks of thinking created a new method of teaching simply because the truth presented in images, sentences, enigmas, fables and short parables is more accessible to the young mind, it can be memorized more easily and it penetrates more deeply into the souls of people and it can be determined more easily as a certain conduct in life⁶.

The appearance of the didactic genre in a perfect form, as is the case of the Parables, could not have been done but in the period of flourishing and peace and in the person of Solomon, the climax of thinking, the beauty of the images as in the depth of education and culture thus proving that the Parables were written in the golden age of the Hebrew literature, a period when the gnomic poetry developed and formed an era in the Saint literature as in the Song of Songs or Songs of Solomon this type of literature reaches its maturity and in the meantime opens the way for the books and literature of the Wisdom in Israel⁷.

⁴ Diac. Mircea Chialda, *Învățăături moral-sociale în cartea Proverbelor lui Solomon*, S. T. 1-2 (1955): 3-10.

⁵ Viorel Caloianu, *Raportul dintre concepția despre Înțelepciune în cartea Proverbele lui Solomon și Tradiția despre Înțelepciune în textele egiptene*, G. B. 1-2 (1974) 64-70.

⁶ Diac. Mircea Chialda, *Învățăături moral-sociale*, 3-4.

⁷ Diac. Mircea Chialda, *Învățăături moral-sociale*, 4.

Knowing wisdom and abstinence, learning self control, living right, chastity and honor which bring people knowledge and consideration and to the wise ones knowledge and ability in behaving in life, shortly summarizes the goal that the author has in mind. The wisdom that the author intends to teach the reader is the practical wisdom that comes from „the fear of the Lord” (Proverbs 1:7).

**„Wisdom has built her house; she has hewn out its seven pillars”
(Proverbs 9:1)**

In his conception about wisdom, the biblical author presents wisdom as having a double meaning, namely: as an individual, objective wisdom which is not communicated to people; and as a supernatural gift given to people, the subjective wisdom, the wisdom of practical life as a principle of all religious and moral actions of the believer.

As an objective wisdom, it differs from the subjective one without being totally separated from it. The objective wisdom differs from the subjective one by existential priority but it comes as a completion and deepens the subjective wisdom. Objective wisdom is told about in chapters 1-19, the author pointing out its origin and its role and underlining the fact that this objective wisdom is an individual, a person, a preacher who addresses the crowd from the streets, in squares, at cross roads and at the gates of walled cities advising them to give up the road that leads to folly and to take up the one that leads to knowledge, the one deriving from God. Then the author points out that the priority of the wisdom towards all creatures and its active participation to creation lead to one conclusion, namely that the objective wisdom is a person deriving from a divine being⁸.

In chapter 8 of Proverbs the relationship between God and wisdom is specified as existing since forever, deriving from a divine being, essence from divine essence and an active worker together with God in the creation of the Universe. The author’s conception about the objective wisdom is a reflection of the fact that wisdom is an individual, a person, different from God in aspect and different from other creatures, born forever from the Father having a transcendental nature, creator of all beings. Thus, as the wisdom is described in Proverbs and in the other books too, the road towards the Logos of Saint John was built as from the wisdom and to the Logos there was only one more step, namely the Embodiment⁹

⁸ Diac. Mircea Chialda, *Învățăturii moral-sociale*, 8.

⁹ Saint Clement of Alexandria, *Quotes*, VI, 16, in PSB 5, (Bucharest Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1982) 389-475.

In his mission to teach people, the biblical author presents the second aspect of wisdom, the transition being made in the last verses of chapter 8, where the first one appears as an image or a prototype of the other one as „Like wisdom took part in the creation of the Universe the teacher of people should do the same, guiding them towards a life with fear of the Lord”¹⁰. Deriving from the fear of the Lord as its internal principle, objective wisdom is the most valued good of the believer. It guides and leads the entire activity of the believer becoming that moral-spiritual force which gives content and holiness to all human actions in which, those who possess it, will become radically transformed. This unites understanding and will, real knowledge and action, building up that knowledge of life through which the believer will always do the right thing, avoiding evil, following the road of light thus being able to approach the one who created all only through the power of the Word and through this achievement will be able to pass to another state, this state being the goal of his moral life.

Chapter 9 of Proverbs constitutes the conclusions and the completion of the first collection, Septuaginta containing twelve more verses than the one from the Masoretique Text and the passage ends with the evoking of the woman Folly. It ends symmetrically with the lines of the wise man: „Wisdom has built her house; she has hewn out its seven pillars”¹¹.

Number seven is the symbol of perfection and in this case it represents the guarantee of stability and durability and the Jewish tradition sees in the seven pillars the seven skies, the seven days of the Creation or the first seven books of the Holy Scriptures. In a cosmological context given by the previous chapter, the seven pillars send us to the seven planets, the house of Wisdom being assimilated by the entire Universe. The pseudo-clementine letters see in the seven pillars the seven patriarchs, from Adam to Moses who open the way to wisdom. Starting with Hypolit, Saint Ciprian and Origen the cosmic house becomes the symbol of Christ, the cosmic Temple on the seven pillars and St. Maxim says that „the scriptures also call wisdom a house”¹².

Origen says about this verse: „I think this is about the embodiment of the Lord. It wasn't made by people, this temple did not come into being through the hands of people in the body of the Virgin”¹³. The Son, identified as wisdom, „was sent by the Father although Solomon says: Wisdom (the Son) built a house for

¹⁰ A. Hudal, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches*, in Diac. Mircea Chialda, *Învățăturii moral-sociale*, 9-10.

¹¹ Fr. Ioan Sorin USCA, Ioan TRAIĂ, *Vechiul Testament în tâlcuirile Sfinților Părinți- Cărțile lui Solomon* (Bucharest: Christiana Publishing House, 2010) 90.

¹² Saint Maximus the Confessor, *Răspunsuri către Talasie*, in *Filocalia* 3, (Bucharest: Humanitas Publishing House, 2005) 11.

¹³ Origen, *Omilia la Cartea Ieșirii*, VI, 11, in PSB 6 (Bucharest, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1981) 94-107.

Himself” and Gavriil attributed the making of the body to the Holy Spirit when that spoke to the Holy Virgin. He says: „The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will overshadow you” (Luke 1:35). This is underlined by Saint Cyril of Alexandria, making us understand that Divinity is one of man’s character understood as in the Father and Son and the Holy Spirit, and This does not work as anyone in a divided way in what is created, and whatever is said to be done by the One is the work of the entire nature of Divinity. As the Holy Trinity being one, One is the power of Them. As all is the Father through the Son and the Spirit¹⁴.

Going on with the exegesis of the text Saint Cyril says: „Wisdom has created house for Himself”, meaning that God-The-Word has built a house more truthful, that is the temple (body) of the Virgin, and came upon it in a mysterious way and worthy of God, That who is in God-The-Father, and became a man to be a cloud over those already enlightened and who walks among us, according to Saint Apostle Paul in Romans 13:13, who overshadows and relieves passion of weakness and those who are yet lacking the knowledge and still wandering in the night and in the dark He is a lighting fire and brings them the warmth of the Spirit¹⁵. And Saint John Casian says: „We do not deny that the body of the Lord was conceived by the Holy Spirit but we are stating that the body was conceived through co-operation with the Spirit, adding that the Son of God created his own man this being said in the Holy Scriptures by the Holy Spirit himself: Wisdom has built a house. So we can see that it was built and perfected by the Son of God and it had been conceived by the Holy Spirit. Not because the work of God would be one and a different one would be that of the Holy Spirit but because of the unity of Divinity and that of the glory the work of the Spirit is the building of the Son of God and the building of the Son of God is a joint work with the Holy Spirit¹⁶. Regarding this issue, Teolipt of Philadelphia says: „Because you want to build a house of Christ, you appeal to the best Master for building up your salvation without whom you can do nothing. (John 15:5). This is Christ, the Builder of your salvation, builder of spirits and bodies”¹⁷

Matthew Henry, approaching the theme of wisdom in Proverbs, states that wisdom is introduced here in this verse comparing it to an adorned and beatified empress. His argument is that the Logos, God’s Word is Wisdom and through it God made his will known by people giving all judgment to his Son and

¹⁴ Saint Chyрил of Alexandria, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, IV, 3, in PSB 41 (Bucharest, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 2000) 144.

¹⁵ Saint Chyрил of Alexandria, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 146.

¹⁶ Saint John Cassian, *Despre Întruparea Domnului*, VII, 17, 3-4, in PSB 57 (Bucharest, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române Publishing House, 1990) 868-869.

¹⁷ Teolipt of Philadelphia, *Cuvinte duhovnicești, Imne și scrisori*, VIII, 4 (Sibiu, Deisis Publishing House, 2000) 365-367.

the house mentioned in this verse is none other than the Kingdom of Heaven, the one prepared for us since the making of the world. Matthew Henry speaks about the Kingdom of Heaven as being built by God's Wisdom (the eternal Logos) which has been prepared for all men invited to the feast which will happen on the day of His Reign, men being conscious of the fact that in this transient world he does not have a stable walled city but his citizenship is in heaven¹⁸.

Even if us, believers receive the „eucharist” of the real Body of the eternal Logos thus receiving a share of His Wisdom in the church through the ” iconomy” of the Spirit, still we will have the perfect “eucharist” in the “eshaton” when our bodies will be impregnated with the power of the Holy Spirit and we can meet the wisdom of the Holy Trinity face to face.

Conclusions

Man is the clay house of Wisdom but only when he gathers in his self the reason and wisdom of all that has been created for him. In this respect man is known to have as a goal the horizon of wisdom, namely the „eucharistia” of divine wisdom, „eucharistia” that enables him to be similar to God.

But this similarity can only be realized through a joint work with the energies of the Holy Spirit that haven't yet been created which become our goods, our subjective goods and which enlighten us so that we can own this subjective wisdom that is leading us to the objective wisdom making us parts of the divine nature, as through the words of Apostle St. Peter we think of ourselves as being the “chosen seeds, imperial priesthood, holy nation, people acquired by God to usher to the world the goods of The One who called us from the darkness to His wonderful light” (I Peter 2:9).

The believer was created by his Creator to live in a society but also to live in good understanding with his fellowmen listening to the advice of wisdom and following them. Thus he will reach happiness, as “the man who gains understanding, for it is more profitable than silver yields better return than gold; long life is in its right hand, in its left hand are riches and honor, and its paths are the paths of peace. It is the tree of life for those who embrace it, and those who lay hold of it will be blessed” (Proverbs 3:14:16-18).

Wisdom is the right way that leads the believer to God as “it is the soul of the power of God, the pure flow of the glory of the almighty, the brightness of eternal light and the spotless mirror of God's work and the face of His goodness ... Truly God only loves those who live in wisdom”. (Solomon's Wisdom 7:25-28). In this case wisdom is understood as being a divine call to man, like a divine

¹⁸ Henry Matthew: *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, (Peabody: Hendrickson, 1996), 279-280.

revealing mediator, like a great teacher in general and that of Israel in particular. Thus the believer who listens to the advice of wisdom will walk the path of perfection approaching God more closely walking the path of salvation by practicing the virtues, fighting for a better social life manifested in justice, fraternity and equality and finally finding grace and good will before God and the people (Proverbs 3:4).

Thus we can see that this „corpus” is not about theoretical or philosophical wisdom but about a practical and religious one being written with advice full of meaning. It is the outcome of the experience of Christian life lived under the Holy Law that derives from fear of God and leads the believer towards the knowledge of God (Proverbs 2:1-5).

Each and every thought is filled with significance, deep thinking, profound feelings which, through quiet meditation, take us to the “sofianic” thinking through which The Old Testament has proven its meaning of being a “teacher leading to Christ” (Galatians 3:24). Christian wisdom is embodied in Jesus Christ that is a model for us as He is perfect wisdom who gathers all and arranges all in the eternal counsel of the Holy Trinity making it possible that through the “eucharistia” with the Holy Trinity and in this life to be raised to another state, namely to that of eternal light where to endure forever communicating and experiencing the eternal life of the Holy Trinity.

II. TEOLOGIE ISTORICĂ

BEJENĂRITUL DIN VALEA ȘIEULUI ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

MIRCEA GELU BUTA*

REZUMAT. Dintr-un document găsit în arhiva Protopopiatului Ortodox Român din Bistrița, intitulat „Monografia Parohiei Ruștior”, datat 8/20.VI.1899 și purtând semnătura preotului paroh Ioan Bârsan, ne putem face o imagine antropologică asupra acestei comunități românești din Valea Șieului, în care elementele culturale, materiale intră în ecuații complexe, cu realități sensibile mentale și imaginare. Putem, astfel, redefini convingător raporturile complicate, nu întotdeauna evidente la prima vedere, între multiplele paliere ale unei comunități, dar și în egală măsură reprezentarea noastră asupra fenomenului bejenăritului din sec. al XVIII-lea, atribuit românilor ardeleni stabiliți în localitățile de la marginea Imperiului.

Cuvinte cheie: români, bejenărit, Valea Șieului

1. Introducere

Există studii convingătoare asupra fenomenului migrației sau bejenăritului românilor ardeleni spre Moldova și Țara Românească, mai ales pe parcursul sec. al XVIII-lea¹. Documentele oficiale ne vorbesc, în special, despre țărani iobagi și locuitori din zonele militarizate ale Transilvaniei care, împreună cu familiile lor, trec în Principatele Române din vecinătate, nemaiputând suporta fiscalitatea austriacă, poverile impuse de nobilii lacomi și, nu în ultimul rând, persecuțiile religioase². A folosi însă categoriile globale și totalizatoare în astfel de analize parcă nu ar mai fi în spiritul vremii. Imaginile și stereotipurile prin care identitățile colective se manifestă, deși pot rezolva o criză personală de sens, nu oferă „sens

* Prof. Univ. Dr. Facultatea de Teologie Ortodoxă, UBB Cluj-Napoca, e-mail: butamircea@yahoo.com

¹ Nicolae IORGA, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, ediție îngrijită de Georgeta PENELEA, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, pp. 319-329.

² Ștefan METEȘ, *Emigrări românești din Transilvania în secolele XIII-XX*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977.

adevărat”, înțelegând aici adevărul în sensul autenticității antropologice și adecvării epistemologice. Însă nu despre adevăr este vorba când calificăm o colectivitate etnică, ci mai mult despre dorința de a ne califica pe noi înșine prin apartenența la o astfel de colectivitate. Cu alte cuvinte, participăm pe cont propriu la virtuțile de care poporul nostru dă dovadă și nu ne considerăm responsabili ca persoane pentru viciile ce-l caracterizează³.

Societatea românească a fost și este un loc în care se produc imagini identitare și se reproduc stereotipuri comportamentale. Astfel, ni se spune că românii sunt „veșnic nemulțumiți” și „un popor nespuns de doritor de schimbări și prefaceri”. A dori schimbarea și a fi dornic de prefaceri atunci când starea dominantă este cea de veșnică nemulțumire evocă descrierea pe care Thomas Hobbes o face rolului pe care imaginația îl joacă în natura umană⁴. De fapt, mișcările populaționale s-au produs în ambele sensuri ale graniței, oamenii creându-și propriul ideal mental despre libertate și bunăstare, la acestea adăugându-se, cu siguranță, și spiritul de aventură.

2. Popa Niculaie din Ruștior

Convins că antropologia istorică reprezintă în contemporaneitate un valoros instrument conceptual, capabil să spargă plafonul și să împingă cu folos frontiera cunoașterii în ce privește restituirea și reconstrucția trecutului, vom încerca să fundamentăm scurtul preambul al lucrării, prezentând un document inedit, descoperit în arhiva Protopopiatului Ortodox Român din Bistrița. Este vorba despre Monografia Parohiei Ruștior, întocmită de preotul Ioan Bârsan și purtând data de 8/20.VI.1899⁵.

„... Ce se ține de trecutul istoric al parohiei Ruștior, pe la anul 1833 o aflăm ca neunită, cu preotul ei Ioachimus. Episcopul de Alba-Iulia-Făgăraș, Ioan Inochentie Klein, în suplica ce o înaintă Împăratului Carol al VII-lea pe la anul 1733, în care expune gravaminele⁶ poporului român din Ardeal, aflăm și pe preotul din Ruștior, Ioachim, neunit, scris în numele alor 40 familii din parohia sa.

De la acest dat, nici o urmă nu mai aflăm despre parohia Ruștior până la anul 1748. Atunci, într-un molitvelnic conservat în biserica neunită din Șieul Mare, aflăm scrise aceste vorbe: „Această care am cumpărat-o eu..., iar în aceeași carte se află, într-alt loc, scris: «Această carte am dăruit-o eu, popa Ioan, de la Rușii Șieului, bisericii din Șieul Mare, la anul 1776».

³ Daniel BARBU, *Firea românilor*, Ed. Nemira, București, 2004, pp. 5-6.

⁴ Thomas HOBBS, *Leviathan*, New York, Touchstone, 1962, p. 268.

⁵ Ioan BÂRSAN, *Monografia parohiei greco-catolice Ruștior*, Arhiva Protopopiatului Ortodox Român din Bistrița, manuscris datat 8/20.VI.1899.

⁶ Doleanțele, revendicările, cererile.

Pe evanghelia bisericii din Rușcior, tipărită în Blaj, la anul 1785, se află această scrisoare: «Această carte s-au cumpărat de popa Gavril și cu soțul⁷ său Marie și feciorii săi: Ioan și George, și fetele dumisale Marie și Flore, Nastasie și Paraschivă, părinții dumisale, Pop Petrea și soțul dumisale Mărie și tot neamul lui și eu, popa Ion, din Râpa din Jos, unit de nație». Aceste urme ne îndreptățesc să susținem că parohia Rușcior, pe la anul 1733 a fost neunită, pe la anul 1776 a fost unită.

De la bătrâni octogenari se povestește că preoții din Rușcior să fi fost administratori și la românii neuniți din Șieul Mare, din această cauză, popa Onuț din Ruși Șieului a făcut pomană la biserica din Sebiș un molitvelnic de care biserica avea lipsă. Deci, în ciclul de la 1733 până la anul 1776, a trebuit să se întâmple unirea bisericii din Rușcior.

Bătrânii mai povestesc că, când cu militarizarea regimentului de graniță al II-lea, pe la anul 1752, era în proiect să se militarizeze și comunele Rușcior și Sebeșul de Sus, dar domnii feudali din Șieu au intimidat pe iobagii din aceste comune că, de se vor militariza, vor trebui să-și lase casele și familiile și să se ducă în bătaie cu turcii, prin țări străine și i-au îndemnat să nu primească arme, că le va fi mai bine în slujbă Domnească. Așa, în locul comunelor Rușcior și Sebeș, s-au militarizat Ragla și Budacul Român⁸.

Mai spun bătrânii că, când s-a întâmplat trecerea la unire a comunei Rușcior, fiecare cap de familie a primit învoirea numai din familie. Macarie, un tată de familie, n-a voit... moșie din Șieul Mare. Astfel, s-a strămutat din familia Macarie un cap de familie cu familie cu tot în Șieul Mare; de la care sunt descendenți până în ziua de astăzi, care povestesc această întâmplare.

De la acest dat nu aflăm date scrise până la anul 1787. Atunci aflăm în Rușcior un popă neunit, popa Niculaie, care a trăit deodată cu domnul din Șieul Mare, Grof Kemény János; probabil, mama acestui grof s-a chemat Kemény Zsigmond, în limba proprie, cunoscută doamna Zsigmonoaie. Această doamnă a făcut pomană bisericii din Rușcior, după ce a trecut la unire, biserica întregă, biblia legată foarte frumos și care se păstrează până astăzi. Pe această biblie stă scris: «Această biblie au lăsat pomană pe seama bisericii din Rușcior doamna Kemény Zsigmonoaie», apoi, s-a scris cu numele propriu, Kemény János. Anul vieții lui popa Niculaie îl aflăm și pe cartea Evanghelia, din anul 1787.

Legenda, păstrată nu numai pe opul din Rușcior, ci și din jur, e următoarea: «Mi-au povestit despre popa Niculaie bătrânii din Rușcior, care mi-au dat și informațiuni despre descendenții acestui preot». Am mers chiar la strănepoți de ai acestui popă și am înțeles cam aceeași istorie și de la bătrânii din Șieul Mare, tot asemenea. Acest preot a fost încă de loc din Râpa de Jos; el s-a

⁷ Soția.

⁸ Budacul de Sus.

așezat ca popă în Rușcior și era mare pascalariu, cânta din pascalie⁹. El își avea bisericiuța lui, deasupra comunei Rușcior, unde și astăzi e o grădină în posesiunea erezilor lui, Creța Maxian; aici, el își avea bisericiuța lui cu un clopot... Aceasta își făcuse el în urma măcelului întâmplat când cu revoluțiunea lui Horea.

În afară de aceea, el a fost tare prevăzător și, știindu-se cu musca pe căciulă, deoarece a fost bejenar, în ascuns, cu Toader al Simoneșilor și cu O. George al Măriuții, toți din Revoluție. Apoi, stăpânirea de pe acele timpuri puse premiu de bani pe capul acelor oameni, care s-ar putea prinde cu bejenite. Și ce erau bejenitele?

Știm din istorie că tirania domnilor feudali era foarte mare față de iobagi și mulți luau lumea în cap de groaza cutărui tist/span¹⁰ domnesc, cei mai mulți treceau în Moldova, apoi, fiind și foamete prin țara noastră, poporul ar fi trecut totul în Moldova, dar cei mai mulți nici nu știau încotro se trage Moldova. De la comuna Rușcior însă Moldova e colea, cale de două zile bune. Popa Niculaie era unul care foarte bine cunoștea potecile acestui loc, asemenea, până la granița Moldovei, și umbla pe acolo. Întocmai a reușit de da oameni voinici, pe care îi trimitea în jos la țara aceasta, mergeau și în ascuns, vorbeau cu iobagii nemulțumiți de la domni și așa, afla cete, cete de nemulțumiți, și când avea până la 30 de oameni gata de a-și părăsi țara, câte în o noapte îi aduna și se strecurau pe neștiute, prin păduri (s.a.), stoluri, stoluri, și toți erau pe vorbă, că în cutare noapte, să se întâlnească în pădurea de deasupra comunei Bileag¹¹, între Bileag și Simotelnic¹², gata de drum, cu merinde până în 8 zile și cu un pireos de argint plată, bejenarilor conducătorilor acelor cete de... și, de acolo, acei 2 trimiși ai popii Niculaie îi conducea prin păduri dese, pe poteci necunoscute, până pe piciorul de munte numit Măgura.

Ajunși în pădurile de deasupra comunei Rușcior, noii drumari, popa Niculae era avizat. El își împlea traista cu proviant pe 8 zile, lua pușca în spate și se ducea în pădure, unde îl așteptau. Lua de la fiecare drumar plata de un husar, se pune în fruntea stolului de drumari și o lua în sus pe munte, până ajungea în Țara Moldovei, unde apoi îi dimitea¹³ pe toți și se întorcea cu cești doi tovarăși ai săi, Toader al Simoneșilor și cu Petrea a Măriuții, iarăși în comuna Rușcior.

Popa Niculaie în taină era suspect în ochii domnilor că ar fi bejenar, dar nu se putea constata; de această teamă era foarte prevăzător și s-a pregătit. Însă o altă întâmplare l-a făcut pe popa Niculaie să-și părăsească țara. Cum am zis, el era

⁹ Pascalie = Carte astrologică populară cu ajutorul căreia se crede că se poate ghici viitorul cuiva; din neogreacă, pashàlion; apud. *Dicționarul Explicativ al Limbi Române*, Univers Enciclopedic, București, 1998, p. 756.

¹⁰ Conducător administrativ sau militar.

¹¹ Domnești.

¹² Simionești.

¹³ Îi preda; aici, cu sensul că îi preda la destinație.

pascalariu mare și a fost mai de multe ori chemat la domnii din Șieu, unde petrecea în vorbe. Odată, pe la Ilie Proroc¹⁴, pe vremea seceratului, a fost chemat de doamna Zsigmonoaie la curte ei, cu pușcăria lui. Popa, la porunca doamnei, a mers. Iobagii secerători se purtau cu adunatul grâului doamnei, în arșița soarelui fierbinte. Doamna a pus pe popa să-i cânte în păscălie, popa i-a cântat, ea a întrebat, să-i cânte, pentru ce n-are prunci. Popa cântă în păscălie și-i răspunse cu modestie: «Măria Ta, nu e rânduit de la Dumnezeu să aveți prunci» și mai mult n-a voit să-i spună. Doamna a poruncit să aducă popii mâncare și vin bun pe masă, apoi a zis: «Mâncă, părinte, și bea, de aici nu te las până nu-mi spui și mie, cum spui la alții». S-a apucat să-i răspundă la întrebare: «Eu voi crede în pascalia Ta, părinte, de-mi vei ghici ce va făta iapa mea cea sură din grajd».

Popa Niculaie învârte frunzele din carte, învârte, învârte, și zice: «De ar fi Măria Ta așa de cu noroc la sporirea de prunci, precum ești cu noroc la sporirea de cai, ai fi cel mai fericit grof; iapa Măriei Tale din grajd va făta doi mânji căluți». Groful iese singur afară din curte cu pușca în spate, merge la grajd, poruncește să scoată iapa afară, o duc pe neștiute afară din sat și poruncește să puște iapa; iapa cade pușcată, o caută și cu adevărat, află în ea 2 mânji căluți.

Până s-a petrecut aceasta, afară din sat doamna grofoaie a stărui de popa, care acum era sătul de mâncare și băutură grofească, să-i spună pricina pentru care el n-are prunci și uite, zic grofoaia, nu numai noi, ci, și cutare grof și cutare, încă n-au prunci și așa, înșira popii familiei grofești, fără prunci. Atunci popa ieși afară din sofa de oaspeți, pe un balcon ridicat, de unde grofoaia privea la secerători și zise: «uite, părinte, la iobagii mei atâtea femei vin cu legănuțele la secerat și, și iobagii nu trăiesc ca noi, ci, cu ceapă și mămăligă, bieții de ei, și totuși, vede cum se sporesc».

Acum popa Niculaie, văzându-se singur în fața grofoaiei, îi zise: «n-o să-ți spun doamnă, ce dorești atât de tare. Uite, Măria Ta, o oaie va făta în un an numai odată și numai câte un miel, și totuși, Dumnezeu dă, dar de sunt pline dealurile de turme, măcar că toți mieii se... și o haită fată în an, de 2-3 ori câte 7-9 căței și, dacă nu-i darul lui Dumnezeu, tot nu vezi turme de câini, iar numai câte unul, la a 8-a, a 9-a și a 10-a, care și atât, sunt destuli. Și domni, e prea destul, unul, la câte 5-10 sate». Și cu acest răspuns, popa Niculaie s-a depărtat de la curtea grofului. Grofoaia, momentan a alarmat argații ei să prindă pe popa, dar popa a luat-o la sănătoasa. A treia zi de la această întâmplare, din Cluj au sosit 6 călăreți înarmați, din cap până în tălpi, să prindă pe popa, dar popa Niculaie a stat ascuns prin munți vreo lună de zile, pe la stâni, s-a pus premiu pe capul lui.

Înainte Bulgiului Bistriței¹⁵, de cu toamnă, de la Sf. Mărie¹⁶, popa Niculaie, în secret, a coborât la familia lui și tocmai se afla la cină cu femeia lui și cu cele două fete ale sale, Marie și Ioana; deodată, pe la fereștile casei se scot capuri

¹⁴ 20 iulie.

¹⁵ Târgul de țară din Bistrița, care începea în 6 august și dura mai multe zile.

¹⁶ 15 august.

de oameni; în învălmășeală, era potera doamnei grofoaie, răsculată să prindă pe popa cu armele. Popa Niculaie se dă prins, dar înainte de a pleca la prinsoare la grofoaia, se roagă de mai marele poterei să-l lase să cineze pentru ultima dată cu familia sa; potera îi permite. Popa cinează și din vinul lui închină și la poterași, aceștia primesc, popa ospital, se roagă să primească de la el și ei mâncare și după mâncare, vin bun; aceștia primesc, dar la ușa din afară stau haiducii domnești, păzind.

Într-aceea, popa se coboară în pivnița de sub biserică, spre pe o ușă ce se deschidea din casă, aduce cana cu vin, poterașii beau, se ospătă și mai merge să aducă vin și când ce, odată, popa nu mai vine, poterașii îl strigă, popa nu-i, căci era departe, la deal, pe plaiul muntelui. Poterașii se neliniștesc și deschid ușa pivniții, pe unde merse popa, merg cu asemănare, să-l caute prin urme de vizuină; de atunci, cu mai mare precauțiune a pribegit popa Niculaie prin munți, până și-a putut pune în rând toate ale casei sale și apoi a plecat în Moldova; aici s-a așezat mai întâi în comuna Sar¹⁷, iar mai târziu, de acolo s-a strămutat; una dintre cele două fete ale popii Niculaie, Ioana, s-a măritat după un medic neamț de la cătane cu numele Zingenberg; de aceasta n-au rămas prunci. Cea de-a doua fată, Maria, s-a măritat după un Ioan Neagoș din Monor; de aceasta au rămas 6 prunci.

După strămutarea popii Niculaie în Moldova, o nepoată de soră de a lui, din familia Negrea din Rușcior, a ars și a trimis o carte la popa în Moldova, să o miluiească cu ce se va îndura, iar popa Niculaie îi trimise carte că o cinstește cu o casă și biserica ce el le părăsise. Din acea casă și biserică este clădită casa economului din Rușcior, Negrea Ioan a lui Toader; pe bârnele din casă se văd chipuri, dar sunt spoite pe sosii, uși se văd în cripturi, dar care nu le-au putut descoperi. Această întâmplare probabil a avut loc în anul 1787.

*

În anul 1784 aflu scris în cartea din biserică cazanie, pe popa George din Șieut, probabil acesta a administrat parohia după depărtarea lui popa Niculaie. De la acest an aflu în anul 1806 că a fost paroh în Rușcior popa Vasile; acest preot a avut o scrisoare foarte frumoasă și legibilă¹⁸.

La anul 1812 aflu în *Apostolier* subscris ca popă al Rușciorului unul cu numele Gabriel. De la anul 1812 nu aflu alt preot să fi administrat în Rușcior până la anul 1836, când îl aflu pe popa Gabriel Tohat. Probabil că acel popă, care a fost în 1812 e preotul Gabriel Tohati; aceasta o deduc din asemănarea scrisorii și a

¹⁷ Șaru Dornei.

¹⁸ Scris frumos și lizibil.

subscrierii. El a administrat parohia până la anul 1850, luna iunie. De atunci nu-i mai occură¹⁹ numele, probabil a murit, dar numele lui nu e indus în Matricola Morților. Despre el spun bătrânii că, să fi popit în comuna Rușcior 40 de ani; el a fost și notar în comună. Tot el, dacă așa este, atunci desigur, preotul care la anul 1812 a scris cu numele Gabriel, el este, cu conumele de Tohati.

După popa Tohati a urmat popa Ștefan Șoimoșan, care a funcționat în Rușcior până în august 1852. Atunci a intrat ca preot în Rușcior preotul Vasile Mureșan, care a funcționat până la anul 1877, în noiembrie. Sub preotul Mureșan, la anul 1854 s-a edificat școala cea veche de astăzi.

Din noiembrie 1877 a administrat parohia Rușcior preotul Ioan Baci din Șoimuș, până în luna februarie 1883, când a început a administra preotul Artenie Măhăilaș, până în februarie 1887, de când a început a administra preotul Sebeșului, Vasile Nechiti, care a administrat parohia până în luna martie 1889. De notat este că sub preotul Ioan Baci s-a edificat în anul 1878 biserica din Rușcior, chiar pe locul unde a fost cea veche. Acest preot a știut însufleți poporul la muncă uriașă, încât fără nici o avere a edificat biserica, numai din oferte benevole și repartiții necomunale pe credincioși²⁰. Biserica a costat aproape 3.000 florini, afară de lucrul manual și junctură, și de intervenția maiștrilor căroroia le-a oferit spesele, pe rândul satului.

În luna lui martie a fost introdus ca administrator preotul Ioan Bârsan, născut la anul 1863 în comuna Șieu. A studiat clasele normale la Gimnaziul din Năsăud; l-a absolvat în 1884, iar teologia, în 1888 și în luna lui decembrie 1888 a fost ordonat de preot, iar în martie 1889 a fost aplicat²¹ de preot în comuna Rușcior, în urma abzicerii de parohie a preotului deficient²² Vasile Mureșan. Sub acest preot, în anul 1889 lipsind casele parohiale, care erau în stare de ruină, s-au edificat în anul 1892 grajduri, care asemenea, erau în ruine; toate acestea se făcură din repartiție pe popor, nefiind de la biserică nici un capital de bani.

Preotul actual Ioan Bârsan, văzând greutățile mari cu care avea de luptat, pentru a acoperi dările bisericii, în 1896, în armonie cu poporul, a făcut un pas foarte cutezat, a cumpărat una moară cu 2 pietri de fărină pe seama bisericii, de la erezii²³ Oltean Timoțe. Astfel, moara, care se află între hotarul Șieuțului și al

¹⁹ Apare.

²⁰ Apreciere întărită pe deplin de realizările acestuia ca preot la Șoimuș; pentru detalii vezi Adrian ONOFREIU, *Restituiri istorice. Cronica Parohiei greco-catolice Șoimuș scrisă de Ioan Baci*, în Revista Bistriței, XXVI, 2012, pp. 173-202.

²¹ Numit, denumit.

²² Bolnav.

²³ Moștenitorii.

Rușciorului²⁴; atunci când în visteria bisericii se aflau numai 1 florin 80 cruceri, a mai pus un creștin 20 cruceri și a arvonit moara, cu prețul de 2.950 florini. De aici se încep greutățile pentru validitatea târgului, pentru esoperarea²⁵ sumei de bani și alte speze ce s-au mai ivit. Moara, după întăbulare cu speze și taxă de transpunere, a trecut peste 3.200 florini. Cine va voi să cunoască starea faptică a acestui târg și dezvoltarea acestui lucru va face bine dacă va căuta actele din arhivul bisericii, din care se va convinge despre riscul la care s-a expus preotul local în facerea acestei mori de făină, care în anul 1897 a adus un venit net de 432 florini, în 1898, un venit de peste 700 florini. Pe lângă acest izvor de venit, tot preotul actual a esoperat un teritoriu de 52 jughere pământ cultivator, prin extirparea unei păduri de mesteceni, care, nu numai, n-aducea nici un venit, ci încă, deficit. Acel teritoriu, anual, aduce câte 280 florini.

În anul 1898 s-a edificat o nouă școală, singur, din venitul bisericii, ca răspunzătoare prescrișelor legii, care a costat aproape 700 florini, afară de materia de pereți, care au prestat-o creștinii²⁶.

²⁴ Conform sentinței Comisiei reguloare de proprietate din 31 decembrie 1863, în Șieuț existau două mori: prima moară de măcinat, vândută grănicerilor în anul 1809, la momentul întocmirii actului, în proprietatea preotului Artemie Mihăilaș; a doua moară alodială de măcinat, vândută de Comanda regimentului la 18 iulie 1808, provincialistului Teodor Raț, din Șieu, moară cu 2 pietri; apud. *Contribuții documentare referitoare la situația satelor nășăudene în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, volum îngrijit de Simion LUPȘAN și Adrian ONOFREIU, Ed. Mesagerul, Bistrița, 2007, p. 467. Înclinăm să o identificăm pe cea de-a doua cu cea cumpărată pe seama parohiei Ruștior.

²⁵ Obținerea.

²⁶ Ioan BĂRSAN, *op. cit.*

II. HISTORICAL THEOLOGY

THE REFUGE IN ȘIEU VALLEY IN THE 18TH CENTURY

MIRCEA GELU BUTA*

ABSTRACT. From a document found in the archives of Romanian Orthodox Parish in Bistrita, entitled „Ruștior Parish Monograph”, dated 8/20.VI.1899 signed by the parish priest Ioan Bârsan, we can make an anthropological image on this Romanian community in Șieu Valley, where the cultural, material elements are parts of complex equations with sensitive mental and imaginary realities. We can thus convincingly redefine the complicated relations, not always obvious at first sight, between the various levels of a community, but equally our representation of the refuge phenomenon in the eighteenth century, attributed to Transylvanian Romanians established in the localities from the outskirts of the Empire.

Key-words: Romanians, refuge, Șieu Valley

1. Introduction

There are compelling studies on the migration phenomenon or the refuge of Transylvanian Romanians to Moldavia and the Romanian Land, especially during the 18th century¹. Official documents say, especially about serf peasants and inhabitants from militarized areas in Transylvania which, with their families pass in the nearby Romanian Principalities, unable to bear the Austrian taxes, the burdens imposed by greedy nobles and, not least, religious persecution.² But using global and totalizing categories in this analysis it would not be in the zeitgeist. Images and stereotypes, in which collective identities are manifested, although they can solve a personal crisis of meaning, do not offer "true meaning",

* *Professor Doctor. Faculty of Orthodox Theology UBB Cluj-Napoca, e-mail: butamircea@yahoo.com*

¹ Nicolae Iorga, *The History of Romanians from Transylvania and Hungary*, history edition of Georgeta PENELEA, (Bucharest: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989), 319-329.

² Ștefan Meteș, *Romanian Immigration from Transylvania in the 13th-20th century*, second edition, revised and extended, (Bucharest: Ed. Științifică și Enciclopedică, 1977).

understanding here the truth in the sense of anthropological authenticity and epistemological adequacy. It is not about the truth when we qualify an ethnic community, but more about the desire to qualify ourselves by belonging to such a collective. In other words, we participate on our own to the virtues of our nation and we do not feel responsible as persons for the vices that characterize it³.

Romanian society was and is a place where identity images are produced and behavioural stereotypes are reproduced. Thus, we are told that the Romanians are "eternally dissatisfied" and "an exceedingly desirous nation to change and transformations." To wish for the change and be eager to transformations when the dominant state is the eternal dissatisfaction evokes the description that Thomas Hobbes makes to the role which the imagination plays in human nature⁴. In fact, population movements occurred in both senses of the border, people creating their own mental ideal of freedom and prosperity, adding to this, certainly, the spirit of adventure.

2. Priest Niculaie from Ruștior

Convinced that historical anthropology represents in the present a valuable conceptual tool, able to break the limit and usefully push the frontier of knowledge regarding the return and reconstruction of the past, we will try to base the short preamble of our work, presenting a new document, found in the archives of The Romanian Orthodox Parish Bistrita. It is about Ruștior Parish Monograph, prepared by the Priest Ioan Bârsan and dated on 8/20.VI.1899⁵.

„...What belongs to the past history of the Ruscior Parish we find it unjoined in the year 1833 with its priest Ioachimus. The Bishop of Alba-Iulia-Fagaras, Ioan Inochentie Clein, in the submitted petition to King Carol VII in the year 1733, in which he displays the claims⁶ of Transylvanian Romanian people, we can also find the priest from Ruștior, Ioachim, unjoined, subscribed on behalf of 40 families in his parish.

From this date on, there is no sign of Ruscior Parish until 1748. Then in an euchologion conserved in the unjoined church from Sieul Mare, we can find these written words: „This which I bought myself...”, and in the same book there is written, in another place: «This book I gave it myself, priest Ioan, from Rusii Sieului, to the church from Sieul Mare, in the year 1776».

³ Daniel Barbu, *The Nature of Romanians*, (Bucharest: Ed. Nemira, 2004), 5-6.

⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, (New York: Touchstone, 1962), 268.

⁵ Ioan Bârsan, *The Monograph of Ruștior Greek Catholic parish*, The Archive of Romanian Orthodox Deanery from Bistrita, manuscript dated 8/20.VI.1899.

⁶ Grievances, claims, demands.

On the gospel of the church from Rusciori printed in Blaj in 1785, there is this letter: „«This book was bought by priest Gavril and his spouse⁷ Marie and his boys: Ioan and George, and his girls Marie and Flore, Nastasie and Paraschivă, his parents, Pop Petrea and his spouse Mărie and his whole family and me, priest Ion, from Râpa din Jos, united by the nation». These traces allow us to argue that the Ruscior parish, in the year 1733 was unjoined, in the year 1776 was united.

From old octogenarians it is told that the priests from Ruscior have been administrators to the unjoined Romanians from Sieul Mare, therefore, priest Onuț from Rusci Șieului made alms in the church from Sebis an euchologion that the church did not have. So, during the cycle from 1733 to 1776 it had to take place the union of Ruscior church.

Elders also told that when the militarization of the border regiment II, in the year 1752, the project was to also militarize the villages Ruscior and Sebesul de Sus but feudal lords from Sieu had intimidated serfs in those villages, that if they militarize they will have to leave their homes and families and go into battle with the Turks, in foreign countries and urged them not to receive weapons, because they will be better in the Royal service. So, instead of Ruscior and Sebes villages, Ragla and Budacul Roman were militarized⁸.

Elders also say that when the transition to union of Ruscior village happened, each family head only received permission from the family. Macarie, a father of a family, did not want... estate in Șieul Mare. Thereby, from Macarie family a family head with the rest of the family had moved in Sieul Mare; from where there are descendants until today, which recount this story.

From this date we do not find any written dates until 1787. Then we find in Ruscior an unjoined priest, Niculaie, who has lived in the same time with the lord from Sieul, Grof (landlord) Kemény János; probably, this count's mother was named Kemény Zsigmond, in their own language, known as Mrs. Zsigmonoaie. This lady gave alms to the church in Ruscior, after changed to union, the whole church, the Bible nicely attached and preserved until today. On this Bible is written: «This Bible was left alms to the church in Ruscior Mrs. Kemény Zsigmonoaie», then, has subscribed with its own name, Kemény János. The year of priest Niculaie's life is found on the book The Gospel in 1787.

The legend, not only preserved in Ruscior writings, but also in the writings around there is the following: "The old people from Ruscior told me about the priest Niculaie, that gave me information about the descendants of the priest". We went right to the grandchildren of the priest, and I understood about

⁷ Wife.

⁸ Budacul de Sus.

the same history from the elderly in Șieul Mare. This priest was still from Rapa de Jos; he established himself as a priest in Ruscior and was great reader of *pascalie*, singing from the *pascalie*⁹. He had his church above Ruscior village where today there is a garden in the possession of his heirs, Creța Maxian; here, he had his church with a bell ... This it had been made by him after the massacre happened with Horea's revolution.

Except that he was cautious and knowing himself holding the bag, because he was a refugee, hiding, with Toader al Simoneșcilor and with O. George al Măriuții, all of them from the revolution. Then, the authority of those times gave a prize in money for the head of those people, which could have been caught with the *bejenite*. And what were *bejenite*?

We know from the history that the tyranny of feudal lords was great towards serfs and many of them had left being horrified by the search of the lordly manciple¹⁰, many of them would pass through Moldavia, then, because of the famine in our country, people had passed all in Moldavia, but many of them didn't even know where Moldavia was. From Ruscior Moldavia is there, about two whole days. Priest Niculaie was one of those who knew well the trails of this place, to the border of Moldavia and travelled around. He just managed to give strong men, which he sent down to this land, and went and hid, talked to unhappy serfs from the lords and so he could find groups, groups of dissatisfied, and when he had up to 30 people ready to leave the country, one night they gathered and secretly slipped through the woods (etc.), flocks, flocks, and all were talking, that in that night to meet in the forest above Bileag¹¹ village, between Bileag and Simotelnic¹², ready to go, with food for 8 days and a silver pieros for the payment, the refugees the leaders of those troops of... and from there the 2 delegates sent by priest Niculaie were leading them through dense forests, unknown paths, to the foot of the mountain called Măgura.

Once in the woods above Ruscior village, the new travellers, priest Niculaie was approved. He would fill his bag with food for 8 days, took his gun on his back and went to the forest, where they were waiting for him. He took from each traveller the payment of one husar, he took the lead of the group and went up into the mountain, until he reached Moldavia Land, where he render¹³ all of them and went back with his two companions, Toader al Simoneșcilor and Petrea a Măriuții, in Rușcior village.

⁹ Pascalie = Popular astrological book with which it is believed that anyone can predict the future; from modern Greek, pashalion; apud. *Romanian Explanatory Dictionary*, Unvers Enciclopedic, București, 1998, 756.

¹⁰ Administrative or military leader.

¹¹ Domnești.

¹² Simionești.

¹³ Rendered; here, meaning that he leaves them at destination.

Priest Niculaie was secretly suspect in the eyes of the lord that he would be a refugee, but it couldn't be proved; of this fear he was very cautious and prepared. But another event made priest Niculaie o leave his country. As I said, he was a great pascalaria reader and was many times called to the gentlemen in Șieu, where he spent time talking. Once, when Elijah the Prophet was celebrated¹⁴, at harvest time, he was called by Mrs. Zsigmonoaie to her manor, with his prison. The priest, at her behest, went. Reaper serfs were mowing the lady's wheat in the hot scorching sun. The lady asked the priest to sing to her from pascalia, he did so, she asked to tell her why she does not have children. The priest sings and modestly answers: «My lady, it is not God's will to have children » and he didn't want to say more. The lady ordered food and wine to be brought for the priest, then she said« Eat father and drink I will not let you go until you tell me like you tell others ». And answered the question: « I will believe in what you have read, father, if you guess what my grey mare from the barn will calve ».

Priest Niculaie turns the leaves of the book , turns, turns, and says: « For if you my lady were so lucky to have children, as you have horses, you would be the happiest landlord; your mare from the barn will have two foals». The landlord goes out with the gun on his back and orders for the mare to be taken out, they take it outside the village and orders to kill the mare; the mare falls down, they search it and there were really 2 foals inside it.

Until this happened, outside the village, the landlady insisted to the priest, who was now full with food and drink, to tell her the reason why he doesn't have children, and look, says the landlady, it isn't just us, but other landlords, they do not have children, and so she continues the list to the priest, of families without children. Then the priest went out on a high balcony, from where the landlady looked out at the reapers and said: «look, father, my serfs so many women come with their cradles to work and serfs do not live like us, but with onion and polenta, poor people, yet they still reproduce as you can see ».

Now priest Niculaie, being on his own in front of the landlady, said: « I will not tell you my lady, what you wish so badly. Look, my lady a sheep will calve once a year and one lamb, still, God gives, but if the hills are full of herds, even if the lambs... and hounds calve 7-9 puppies 2-3 times a year, and if it is not God's gift, you still can't see hound of dogs, but only one, at the 8th, 9th, 10th, and even so, they are enough. And landlords they are enough, one to 5-10 villages ». And with this answer, father Niculaie went away from the landlord's domain. The landlady alarmed her servants to catch the priest, put the priest run away. The third day after this event, from 6 horsemen arrived, armed from head to toe, to catch the priest, but father Niculaie stood hidden in the mountains for about a month, in the sheepfolds, they put a price on his head.

¹⁴ 20th July.

Before the Fair in Bistrita¹⁵, in autumn, from St. Mary¹⁶, father Niculaie, secretly went down to his family and they were just serving dinner with his wife and his two daughters, Marie and Ioana; suddenly, out on the windows, people's heads could be seen; in the crowd the landlady's armed troop, rebellious to catch the priest with their weapons. Father Niculaie surrenders, but before he leaves to the landlady's prison, he asks the leader of the ones who caught him, to let him have dinner for the last time with his family; and the troop allows him that. The priest has dinner and from his wine gives to the troop, and they receive, the hospitable priest asks the troop to receive food from him, and after food, a good wine; they accept, but outside at the door the soldiers of the landlord are guarding.

During this time the priest went down in the cellar under the church, through a door that was opening from the house, brings the cup of wine, the troop drinks, feasts and he goes again to bring wine and suddenly the priest does not come back, they call him, the priest does not answer, because he was far away, on the hill, heading to the mountain land. The troop becomes anxious and opens the door of the cellar, where the priest escaped, they follow him, look for him in every sign of a burrow; since then, the priest wandered in the mountains more carefully, until he could arrange everything to do with his house and then he went to Moldavia; here he first settled in Sar¹⁷ village, and later on, from there he moved; one of his two daughters, Ioana got married with a German doctor from the army with the name of Zingenberg; from them there are no children. The second girl, Maria, got married with Ioan Neagoş from Monor; from her there were 6 children.

After the priest moved to Moldavia, a niece from a sister, Negrea family from Ruşcior, had a fire and sent letter to the priest in Moldavia, to mercy her with whatever he can, and father Niculaie sent a letter telling he gives her a house and the church he had abandoned. From that house and garden the house of the administrator from Ruşcior, Negrea Ioan a lui Toader is built; on the beams in the house faces can be seen, but they are gilded on impersonators; doors can be seen, but they could not be discovered. This case probably took place in 1787.

¹⁵ The Fair from Bistriţa, which began on August 6th and lasted for several days.

¹⁶ 15th August.

¹⁷ Şaru Dornei.

*

In 1784 I find written in the book from the church a sermon, father George from Șieut, probably he was managing the parish after father Niculaie had left. From this year I find that in 1806 that father Vasile was parson in Rușcior; this priest had a very nice and legible letter¹⁸.

In 1812 I find in the *Apostolier* subscribed that priest in Rușcior someone named Gabriel. Since 1812 I can't find another priest to manage in Rușcior until 1836, when I find father Gabriel Tohat. Probably that priest, in 1812 is father Gabriel Tohati; this one I derived from the likeness of the letter and subscription. He managed the parish until 1850, June. Since then his name does not occur¹⁹, he was probably dead, but his name is not induced in the Register for dead. About him it is said, old people say, to have been a priest in Rușcior for 40 years; he was also registrar in the village. Him again, if it is true, of course, the priest who in 1812 signed with the name of Gabriel, it is him with co-name of Tohati.

After father Tohati, father Ștefan Șoimoșan followed, who worked in Rușcior until August 1852. Then, entered as a priest in Rușcior, father Vasile Mureșan, who worked until 1877, in November. With father Mureșan, in 1854 it was built the old school today.

From November 1877, the parish of Rușcior was managed by priest Ioan Baci from Șoimuș, until February 1883, when priest Artenie Măhăilaș started to administer, until February 1887, since the priest of Sebeș started to manage, Vasile Nechiti, who managed the parish until March 1889. Remarkable is that father Ioan Baci built in 1878 the church from Rușcior, on the same place where the old one was. This priest knew how to animate people to do great work, who with no fortune built the church, only from voluntary offers uncommon distributions on believers²⁰. The church cost aprox. 3.000 florini, except manual work and juncture, and the intervention of foremen who he offered, one at the time expenses.

In March it was introduced to manage priest Ioan Bârsan, born on 1863 in Șieu. He studied normal classes at the Gymnasium from Năsăud; he graduated in 1884, then Theology in 1888 and in December 1888 was ordered as a priest, in

¹⁸ A legible handwriting.

¹⁹ Show.

²⁰ Appreciation fully strengthened by its achievements as a pries in Șoimuș; for details see Adrian Onofreiu, "Historical refunds. Greek Catholic Parish Chronicle frm Soimus written by Ioan Baci", *Revista Bistriței*, XXVI, 2012, 173-202.

March 1889 he was applied ²¹ priest in Rușcior village, after refusal of the parish of the deficient ²² priest Vasile Mureșan. Under this priest, in 1889 with no parish houses, which were in ruin, sheds were built in 1892, which were also ruins; all these were made by distribution of the people, without having from the church any capital money.

The current priest Ioan Bârsan, seeing the great difficulties he had to fight, to cover the taxes of the church, in 1896, in harmony with the people, he made a brave step, he bought one mill with 2 stones for flour at the cost of the church, from the heirs²³ Oltean Timoce. Thus, the mill, which is between the border of Șieut and Rușcior²⁴; when in the treasury of the church there were only 1 florin 80 cruceri, a christian gave 20 cruceri and made an advance for the mill, with the price of 2.950 florini. From here difficulties start, for the validity of the arrangement, to get²⁵ this sum of money and other expenses that came in the way. The mill, after being tabulated with fees and conversion taxes, was now over 3.200 florini. Whoever wants to know the facts of this arrangement and the development of it would do good if they look for the papers from the archive of the church, from where they could get convinced regarding the risk the priest exposed himself in the business with the flour mill, that in 1897 brought a net income of 432 florini, in 1898, over 700 florini. Except this source of income, this priest got a territory of 52 jughere of land to be cultivated, by removing a forest of birch trees, which not only did not bring any income, but deficit. That territory annually brings 280 florini.

In 1898 a new school was built, only from the income of the church, as responsible according to the law which cost almost 700 florini, except materials for the walls, which the Christians provided²⁶.

²¹ Named, titled.

²² Ill.

²³ Heirs.

²⁴ According to the sentence of The Commission regulators of property from December 31st, 1863, there were two mills in Șieut: the first mill, sold to border guards in 1809, at the time the the document was made, the property priest Artemie Mihăiș; the second grinding mill, sold by the Commant of the regiment in 18 July 1808, to the provincialist Teodor Raț, from Șieut, 2 stone mill; apud. *Documentary contributions regarding the situation of Nasaud villages in the second half of the 19th century*, , volume organised by de Simion Lușan and Adrian Onofreiu, (Bistrița: Ed. Mesagerul, 2007), 467. We incline to identify the second with the one bought at the cost of Ruștior parish.

²⁵ Obtaining.

²⁶ Ioan Bârsan, *passim*.

ROLUL TERMENILOR „IUDAIZARE” ȘI „SABATIZARE” ÎN ISTORIA SABATARIANISMULUI EUROPEAN ȘI TRANSILVĂNEAN

IOAN-GHEORGHE ROTARU¹

REZUMAT. Studiul de față prezintă câteva aspecte legate de utilizarea termenilor „iudaizare” și „sabatizare” în cadrul literaturii teologice, referitor la anumite concepte religioase și mișcări religioase. Referitor la utilizarea terminologiei specifice privitoare la sabatarieni, literatura de specialitate, antitrinitariană, fie din țară, fie din străinătate, folosea în anumite lucrări, uneori termenul „iudaizare”, pentru definirea conceptelor ideologiilor radicale, dar și a exponenților sau a persoanelor cu vederi teologice, dogmatice, extremiste, din timpul secolului XVI-XVII, persoane care negau dogma Sfintei Treimi sau a Trinității. În ceea ce privește folosirea termenului „iudaizare”, se poate preciza faptul că nu a existat o atitudine consecventă de utilizare a termenului din partea curentelor de idei ale timpului, cât a și reprezentanților acestor curente. Unii dintre specialiștii în domeniu afirmau faptul că iudaizanții erau acele persoane ne-iudaice, care urmează, prin concepțiile lor, parțial sau total, iudaismul sau pe cei care ar fi dorit să devină evrei, în timp ce alții au restrâns aplicarea termenului „iudaizare” și a conținutul acestuia la sabataro-antitrinitarienii de origine ne-evreiască, care urmau, în concepțiile și practicile lor religioase, tradițiile rabinice. Termenul „sabatizare” a avut o influență covârșitoare asupra sabatarianismului european și transilvănean, deoarece termenul de „sabat”, originar din Sfânta Scriptură, referindu-se la ziua a șaptea a săptămânii, ca zi de închinare, era considerat ca fiind actual și cerut ca zi de sărbătoare. În Transilvania, însă, unde s-a resimțit prezența turcilor și a habsburgilor, „iudaizarea” și „sabatizarea” au lăsat urme adânci, concretizându-se într-o mișcare religioasă, sub numele de „sabatarianismul transilvănean”, cu o istorie de 400 de ani.

Cuvinte cheie: termeni, iudaizare, sabatizare, sabatarianism.

¹ Doctor în filosofie, Academia Română, București; doctor în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, președinte Societatea Pentru Învățătura Poporului Român, București, Dr_ionicarotaru@yahoo.com

1. Introducere

Luând în discuție utilizarea terminologiei specifice privitoare la sabatarieni, literatura de specialitate, antitrinitariană, fie din țară, fie din străinătate folosea în anumite lucrări, uneori termenul „iudaizare”, pentru definirea conceptelor ideologiilor radicale, dar și a exponenților sau a persoanelor cu vederi teologice, dogmatice, extremiste, din timpul secolului XVI-XVII, persoane care negau dogma Sfintei Treimi sau a Trinității. În ceea ce privește folosirea termenului „iudaizare”, se poate preciza faptul că nu a existat o atitudine consecventă de utilizare a termenului din partea curentelor de idei ale timpului, cât a și reprezentanților acestor curente. Cât despre termenul „iudaizare” trebuie menționat faptul că acesta a fost folosit într-un sens nesigur, care, pe de o parte a devenit obstacolul curentelor ideatice descrise de el însuși, iar pe de altă parte utilizarea inconsecventă a acestui termen de către anumite izvoare și monografii, a îngreunat activitatea de apreciere corectă a ideilor cu caracter radical descoperite în urma activităților de cercetare a curentelor religioase.²

Menționăm și faptul că literatura modernă de specialitate, a încercat prin diverse investigații științifice suplimentare, să rezolve anumite tensiuni apărute datorită diverselor contradicții dintre utilizarea termenului „iudaizare” și însemnătatea acestuia. Astfel, americanul L.I. Newman a calificat ca fiind acțiuni de „iudaizare” toate infiltrările reale sau aparent reale ale influențelor evreiești și vechi-testamentale care au avut vreo legătură cu doctrina creștinismului. Însă, în lucrarea lui de cercetare, el nu a reușit să definească într-un mod foarte clar, din punct de vedere al conținutului și a trăsăturilor specifice, concrete, ale fenomenului iudaizării în mediile culturale sau religioase unde acesta a avut o anumită influență.³

Vorbind despre aspectul „iudaizării”, istoricul englez C. Roth, afirma faptul că iudaizanții sunt acele persoane ne-iudaice, care urmează, prin concepțiile lor, parțial sau total, iudaismul sau pe cei care ar fi dorit să devină evrei. Aceeași idee o întâlnim și în lucrările istoricului J. Friedman. Pornind de la apendicele monografiei lui Miguel Servet, acesta arată că, prin termenul „iudaizare” el înțelege acele situații când teologii creștini, făcând anumite legături dogmatice dintre conceptele Noului Testament cu cele ale Vechiului Testament se atingeau de anumite concepții ale literaturii rabinice. Aceste atingeri ale conceptelor rabinice din lucrările acestora, bazate în exclusivitate pe Vechiul Testament, dar preluate de către învățații creștini, ca având valabilitate și în Noul Testament și ca atare valabile pentru oricine din orice vreme, erau considerate ca fiind acțiuni

² Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987, p. 11.

³ Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 11; Louis Israel NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, 2nd ed., AMS Press, Inc., New York, 1966, pp. 1-4.

iudaizante. Astfel învățăturile descoperite în Sfânta Scriptură a Vechiului Testament, considerate ca fiind actuale și perfect valabile pentru oricine, se considerau că nu ar fi învățături creștine, ci învățături iudaizante. El nu considera ca fiind potrivit nici folosirea termenului „iudaizare” între teologii creștini.⁴ Istoricul englez C. Roth, cu o anumită simplitate lexicală, formulează într-o concluzie faptul că „iudaizatorii” nu sunt evrei, ci diverse alte persoane care au urmat parțial sau total învățăturile religioase practicate de către evrei, sau de către alte persoane care au vrut să fie percepuți ca fiind evrei.⁵

Kohn Samuel, rabinul-șef din Pesta, trecând dincolo de încercările de definiție ale lui Newman, Friedman, Roth, a restrâns aplicarea termenului „iudaizare” și a conținutul acestuia la sabataro-antitrinitarieni de origine neevreiască, care urmau, în concepțiile și practicile lor religioase, tradițiile rabinice.⁶ El nu a putut analiza fenomenul antitrinitar la nivel european, de aceea, din lipsa altor informații, el se rezumă doar la afirmații privind impactul ideilor antitrinitare în regiunea Transilvaniei.⁷

În urma cercetărilor mai noi, oamenii de știință sunt de acord că „iudaizarea” este o categorie definită ideologic, despre a cărei apariții concrete poate fi vorba doar în etapa radicală a ideologiei antitrinitariene.⁸ Polonezul L. Szczucki în 1964, în mod conceptual l-a privit pe Martin Seidel, care și-a început activitatea încă din anul 1560 ca fiind „iudaizant”. Martin Seidel a refuzat toată hristologia Noului Testament, iar Decalogul (Cele Zece Porunci), prezentat în Vechiul Testament, l-a considerat ca fiind legea veșnică pe care Dumnezeu a sădit-o în sufletul omului și ca atare este obligatorie pentru toți oamenii. Dar în același timp, el a negat toate învățăturile vechi-testamentale ca fiind specifice învățăturii iudaice, în consecință ne fiind valabile și pentru creștini.⁹ Un alt polonez, Z. Ogonowski pe bună dreptate a arătat că învățătura, concepția lui Martin Seidel nu

⁴ Jerome FRIEDMAN, *Michael Servetus. A Case Study in Total Heresy*, Droz, Geneve, 1978, p. 143; Jerome FRIEDMAN, „The Most Ancient Testimony”, Athens, 1983, pp. 182-194, în: Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 11.

⁵ DÁN RÓBERT, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 11.

⁶ Jerome FRIEDMAN, *The Most Ancient Testimony*, Ohio University Press, Athens, 1983, pp. 182-194; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, pp. 11-12; Cecil ROTH, *Jewish Encyclopedia*, vol. 6, Keter, Jerusalem, 1970, p. 397;

⁷ Sámuel KOHN, *A szombatosok: Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk, különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira*, Athenaeum Kiadó, Budapest, 1889, pp. 25-27.

⁸ Domenico CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania. Studi e documenti*, G. C. Sansoni, Firenze-Chicago, 1970, p. 157; Lech SZCZUCKI, „L'antitrinitarismo in Polonia. Tendenze della ricerca e prospettive”, în: *Atti del Convegno Italo-Pollaco*, Firenze, 22-24 Settembre, 1971, Bologna, 1974, p. 14.

⁹ Lech SZCZUCKI, *Marcin Czechowic*, Państwowe Wydawnictwo, Warszawa, 1964, pp. 87-89; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 12.

se poate defini ca fiind „iudaizare”.¹⁰ El a mai arătat și faptul că „iudaizarea”, ca și categorie ideologică, este de neimaginat fără acceptarea totală a învățăturilor din Vechiului Testament.¹¹ L. Szcucki afirma în anul 1971, luând în calcul diversele contradicții privind însemnătatea termenului „iudaizare”, dar și diversitatea tendințelor în privința interpretării acestuia, că cel mai potrivit ar fi renunțarea la folosirea acestuia.¹² Compatriotul său, însă, J. Juszczuk, luând în considerare aceste idei prezentate, precum și anumite chestiuni de detaliu, s-a străduit să îmbunătățească concluzia despre termenul „iudaizare”, reliefând legăturile dintre tendințele ideologice ale termenului „iudaizare”, și religia iudaică.¹³ P.L. Rose a afirmat că iudaizarea în esență este un curent care schimbă creștinismul și al cărui element principal este credința că Iisus este Mesia. Pe de altă parte el a presupus existența mai multor curente de „iudaizare”¹⁴ cu multiple scopuri.¹⁵ De asemenea și italianul Domenico Caccamo avea în principiu aceleași concepții personale, privitor la utilizarea termenului „iudaizare”, considerând că în interiorul mișcării radicale antitrinitariene, se găseau diferite nivele, tipuri și tendințe de „iudaizare.”¹⁶

Unul dintre aceste curente a presupus el că l-a descoperit la Jean Bodin care a afirmat că religia adevărată este mai apropiată de sursele evreiești decât de oricare altă religie. Rădăcinile problemelor care au stat la baza definiției termenului „iudaizare” se întind în urmă până în antichitate. Termenul „iudaizare” poate fi găsit în așa numitele limbi sfinte, respectiv ebraică, greacă și latină, însă cu sensuri diferite. Atitudinea și acțiunea acelor persoane care nu erau născuți evrei, dar care din diferite motive sau alăturat poporului evreu, au preluat religia ebraică, fiind niște iudaizanți. Potrivit scrierilor lui Plutarh și Josephus Flavius existența „iudaizării”, este o constatare a unei realități existente. Istoricul evreu Josephus Flavius descrie sensul expresiei „iudaizare”, cu înțelesul de „a trăi, a te comporta ca un evreu”, comportament care va defini în acest fel viața acelei persoane, care din dorința de a fi asimilat unui evreu se comportă ca unul dintre aceștia. Termenul „iudaizare”, a primit însă în decursul istoriei creștine, un accent

¹⁰ Róbert DÁN, „Péchi Simon Világképének elemei és forrása”, în: *Magyar Tudományos Akadémia (MTA)*, 1973, nr. 22, pp. 81-89.

¹¹ Zbigniew OGONOWSKI, *Socynianizm a Oswiecenie*, Wydaw Naukowe, Warszawa, 1966, pp. 341-342.

¹² Lech SZCZUCKI, „L'antitrinitarismo in Polonia. Tendenze della ricerca e prospettive”, în: *Atti del Convegno Italo-Polacco*, Firenze 22-24, Settembre 1971, Bologna, 1974, p. 14. Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 12.

¹³ Jan JUSZCZYK, „Badania nad judaizantyzmem”, în: *Kwartalnik Historyczny*, LXXVI, 1969, pp. 141-151.

¹⁴ Referitor la conceptul de „iudaizare” vezi și Roth CECIL, *History of the Marranos*, Sepher-Hermon Press, London, 1932; D.M. EINHORN (ed.), *Conversion to Judaism. A history and Analysis*, New York, 1964, pp. 104-111.

¹⁵ Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, pp. 12-13.

¹⁶ Domenico CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania. Studi e documenti*, p. 157; Jan JUSZCZYK, „Badania nad judaizantyzmem”, în: *Kwartalnik Historyczny*, LXXVI, (1969), pp.141-151; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 12.

de blamare, de batjocură, de a lua în derâdere pe cei care se aplecau spre învățăturile practicate de evrei. În Epistola către Galateni, din Noul Testament, apostolul Pavel îl muștră¹⁷ pe apostolul Petru pentru atitudinea și comportamentul lui față de neamuri, în lipsa celor tăiați împrejur.¹⁸ Termenul „iudaizare”, comportă sensuri diferite în limbile ebraică, greacă și latină. Este dat ca exemplu cazul marranoșilor și a creștinilor deveniți evrei, sau a celor născuți evrei, dar care în urma expulzării fraților de credință, din Spania în anul 1492, și din Portugalia în anul 1497, în mod aparent și-au schimbat religia, aderând într-un mod formal la catolicism. În istoria lor de mai târziu ei s-au considerat întotdeauna ca fiind evrei, deoarece și-au practicat religia în secret, ținând cont însă de învățăturile rabinice. Chiar dacă aceștia și strămoșii lor erau evrei, totuși Biserica Catolică nu a acceptat nici faptul că erau evrei și nici atitudinea lor prefăcută, sau formula lor catolicizare.¹⁹

Sinodul din Laodicea din anul 364, a privit ca „iudaizare”, serbarea sâmbetei ca zi de închinare. Cam în acea perioadă a apărut și expresia de „sabatizare” care a avut o influență covârșitoare asupra sabatarianismului transilvănean, deoarece termenul de „sabat” este originar din Sfânta Scriptură, referindu-se la ziua a șaptea a săptămânii, ca zi de închinare.²⁰ Reabilitarea sâmbetei, ca zi de odihnă, a fost o preocupare a mai multor mișcări religioase, mișcări denumite de unii chiar „eretice,” dar care și-au propus însă reabilitarea sâmbetei ca zi de odihnă și înlăturarea duminicii ca zi de sărbătoare. Papa Grigore cel Mare, la începutul sec. al VI-lea, spunea că „sabatarieni” duceau religia creștină către religia evreilor.²¹

¹⁷ Epistola către Galateni 2, 11-15.

¹⁸ Paul Lawrence ROSE, *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Librairie Droz, Geneve, 1980, pp. 5-6; John B. LIGHTFOOT, *Saint Pauls Epistle to the Galatians*, Macmillan, London, 1905, p. 114; PLUTARCHOS, „Cicero”, VII, I, 864c, în: *Vitae parallelae*, K.ZIEGLER (ed.), I, Lipsiae, 1964, p. 319; Josephus FLAVIUS, *De bello Judaico*, II, Heinemann, Putnam, London-New York, 1926, pp. 454-455; M. J. LAGRANGE, „Les Judaisants de l'Epitre aux Galates”, în: *Revue biblique*, 26, (1917), pp. 138-167; John B. LIGHTFOOT, „Saint Pauls Epistle to the Galatians”, p.114; în: Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 13; Kenneth R. STOW, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy.1555—1593*, Jewish Theological Seminary of America, New York, 1977, p. 29.

¹⁹ Cecil ROTH, *History of the Marranos*, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1932; Francisco MACHADO, *The Mirror of the New Christians (1541)*, M. E. VIEIRA, F. E. TALMAGE (eds.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1977, p. 235; Kenneth R., STOW, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy.1555-1593*, p. 29; D.M. EINHORN (ed.), *Conversion to Judaism: a History and Analysis*, New York, 1964, pp. 104-111; J.ARNON; Abraham Ben ABRAHAM, *A Comprehensive Bibliography on Proselytes and Proselytism*, (s.n.), Tel Aviv, 1969; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 14.

²⁰ Géza VERMES, *Jesus the Jew*, Collins, Fontane, 1977, p. 180; J.Z.LAUTERBACH (ed.), *Mekilta de Rabbi Ishmael*, vol. III, Jewish Publication Society, Philadelphia, 1933, p. 197; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, pp. 14-15;

²¹ Philip SCHAFF, Henry WACE (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. XIII, The Christian Literature Company, New York, 1898, p. 336; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 15.

În secolele XII-XIII sâmbăta apare ca zi de odihnă în doctrina valdenzilor și a passagenilor, dar în contrast cu declarația papei Grigore cel Mare, care afirma că aceste mișcări din Evul Mediu duceau religia creștină către religia evreilor, grupările religioase ale valdenzilor și passagenilor au încercat să rămână cu o doctrină care să fie considerată ca fiind creștină.²² Sabatarianismul, ca o mișcare religioasă de sine stătătoare, independentă față de evrei, și-a găsit adepți în toată Europa. Astfel în Scandinavia în 1435, Sinodul din Bergen, iar un an mai târziu cel din Oslo, încearcă să acționeze împotriva lor.²³ Conform unei legende irlandeze din secolul al XI-lea, Fecioara Maria ar fi promis la două femei că acestea se vor vindeca dacă vor ține sâmbăta, ca zi de sărbătoare, iar în zilele de sâmbătă să cânte psalmi.²⁴ La începuturile secolului al XVI-lea reprezentanții aripei sabatariene a mișcării anabaptiste, Oscar Glait, Andreas Fischer, alături de alții, au apreciat nevoia de a sfinți sâmbăta sau sabatul, ca o revelație divină pentru ei. După părerea lor cerința divină de a sfinți „sabatul” sau sâmbăta face parte din Decalog.²⁵ Teologul elvețian Rudolf Hospinian, însă la sfârșitul sec. al XVI-lea, a rezumat problemele păzirii sabatului și a tras concluzia că „sabatul” este un semn veșnic care are același conținut și importanță atât în Vechiul cât și în Noul Testament și ca atare „sabatul” este valabil și obligatoriu, nu doar pentru evrei ci și pentru creștini. Astfel, spune el, „sabatul” nu este un semn specific al „iudaizării”, precum nici preluarea altor sărbători evreiești nu înseamnă „iudaizare”. Teologul afirma faptul că în spatele Paștelui, Rusaliilor și a altor sărbători importante stă tot învățătura Vechiului Testament, dar ele își găsesc împlinirea în Noul Testament.²⁶

La un moment dat termenul „iudaizare” s-a mutat din sfera preocupărilor religioase în sfera activităților economice, datorită faptului că în societatea medievală una dintre sursele de existență ale evreilor au fost împrumuturile de bani cu dobândă, activități disprețuite și criticate de alții. Astfel, Bernard de Clairvaux s-a simțit rușinat de aceste practici, deoarece și unii creștini împrumutau bani cu camătă semenilor lor strămtorați, iar atitudinea acestora o

²² Louis Israel NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, Columbia University Press, New York, 1925, pp.258-259.274-285.

²³ Rudolf KEYSER (ed.), *Den Norske Kirkes Historie under Katolicizmen*, vol. II, Christiania, Oslo, 1894, p. 488.

²⁴ *Historisk Tidsskrift*, I, 1871; L.R.CONRADI, *The History of Sabat*, Hamburg-Wostengham, 1917, p. 674.

²⁵ F. Gerhard HASEL, „Sabbatarian Anabaptists of the Sixteenth Century”, în: *Andrews University Sommer*, Series. V, 1967, pp. 101-121; VI. pp. 19-28.

²⁶ Rudolf HOSPINAN, *De origine festorum Judaeorum*, Vvolphivs, Tiguri (Zürich), 1592, p. 10; Patrick COLLINSON, “The Beginnings of English Sabbatarianism”, în: *Studies in Church History*, C.W.DUGMORE, Charles DUGGAN (eds.), vol. I, London, 1968, pp. 201-221; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, pp. 15-16.

numea ca fiind „iudaizare”. Câteva secole mai târziu această concepție încă mai exista, Francis Bacon cu aceleași cuvinte condamna îi pe cămătarii creștini.²⁷

Începând cu sfârșitul sec. al XV-lea s-au înmulțit posibilitățile de utilizare a termenului „iudaizare”, deoarece au apărut multe studii umaniste și ideologii protestante în această privință. Umaniștii au ridicat la nivel științific studiul celor 3 limbi considerate „sfinte” (ebraica, greaca și latina). Învățați precum, Hilarius Pistaviensis, Sf. Isidor de Sevilla, Maurus Hrabanus Alcuinus, scutiți la acea vreme de umbra suspiciunilor „iudaizante”, au putut să promoveze sacralitatea limbilor ebraică, greacă și latină. Astfel, unii dintre ei tocmai din cauza studierii limbii ebraice au capatat calificativul de „iudaizanți”. Amintim aici pe Johannes Reuchlin și pe Erasmus, care credea că preocuparea pentru studiul limbii ebraice va conduce la reaprinderea ideilor „iudaizante”.²⁸ În luptele interioare ale Reformei, pe lângă termenii „iudaizare”, „sabatizare”, au apărut și expresiile de „semi-judaeus”, „rabbinus”. Termenul din urmă se referea la urmarea acelor magiștri, învățători, care cu o anumită rigiditate au refuzat să accepte învățăturile creștine. Termenii „rabbi”, „rabuni” sau „magister”, nu aveau o conotație negativă.²⁹ Din punctul de vedere al bisericii creștine, „rabinizarea” însemna urmarea acestor magiștri umanști, în privința învățăturilor lor, precum și citarea sau prezentarea rezultatelor cercetării lor biblice. Unii dintre aceștia din cauza preluării metodelor cabalistice l-au denumit pe Johannes Reuchlin, „Rabbi Capnion”. Chiar și Martin Luther l-a suspectat de „rabinizare” pe ebraistul Sebastian Münster, iar Biserica Catolică, îi acuza de „rabinizare” pe Johannes Bosenstein, pe anabapțiștii din Moravia și pe toți aceia care studiau Vechiul Testament în limba ebraică.³⁰

²⁷ Robertson ARCHIBALD *The Origins of Christianity*, International Publishers, London, 1962, p. 218; *Liber Dominicianus*, Hannoviae, 1606, p. 766; Bernhardt BLUMENKRANZ, „A propos du (ou des) Tractatus contra Judaeos de Fulbert de Chartres”, în: *Revue du Moyen Age latin*, VIII, 1952, pp. 51-54; J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, CLXXXII, p. 564; *The Oxford English Dictionary*, vol. V, Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 616; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p. 16.

²⁸ L. KUKKENHEIM, *Contributions a l'histoire de la grammaire grecque, latine et hebraicue*, Paris, 1951, p. 133; Vezi și lucrarea lui Desiderius ERASMUS, *Opus Epistolarum*, vol. II, In typographie Clarendoniano, Oxonii, 1906, p.491; E. PINCHAS LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976; Desiderius ERASMUS, „Amabili ecclesiae concordancia”, în *Opera Omnia*, V, Lugduni Batavorum, 1706, pp. 505-506; Ludwig GEIGER, *Johann Reuchlin*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1871, p.15.

²⁹ Róbert DÁN, „The Age of Reformation versus „linguam sanctam hebraicam””, în: *Annales Univ. Scient. Budapestiensis de Rolando Eötvös nominate*, Sectio Linguistica, Ed. I. Szathmári, Budapest, 1977, pp.131-144, Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, pp.16-17.

³⁰ L. MARIUS, *Commentariorum in universam Sanctam Scripturam*, vol. I. Cologne, 1621. p. 433; J.L.BLAU, *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, 2nd. ed. Port Washington, 1965, p. 41; E.KROKER (ed.), *Martin Luther, Tischreden in der Matheischen Sammlung*, Leipzig, 1903, p. 588; R.LEWIN, „Luther's Stellung zu den Juden”, în: *Neue Studien zur Geschichte und der Kirche*, vol. X, Berlin,1911, p.60; W.DE WETTE, *Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, vol. I, Reimer, Berlin, 1827, p. 254; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p.18.

Reprezentanții Bisericii Catolice, în unele locuri amintesc și ei de „iudaizarea”³¹ lui Martin Luther, Ulrich Zwingli și Jean Calvin, iar Calvin considera liturghia luterană prea „evreiască”, iar Philipp Melancton, comentând despre activitatea lui Matthias Adrian, declara faptul că din punctul lui de vedere acesta este un „pseudocristian”, adică un creștin fals sau mai degrabă un „evreu”.³² Miguel Servet îl considera pe Jean Calvin un "verus judeus" (evreu adevărat) și cu acest lucru, despre el, erau perfect de acord și catolicii. Aegidius Hunnius în disertația îndreptată împotriva celor din Geneva, chiar în formula adresare i-a etichetat ca fiind „iudaizanți” pe reformatorii din Geneva, iar David Pareus în apărarea lui Jean Calvin și a adepților săi, i-a învinuit de „iudaizare” pe adversarii reformatorilor din Geneva.³³ Pentru toate celelalte tendințe creștine ale lui Miguel Servet, acesta era unanim considerat ca fiind un „iudaizant”. În 1531, Johannes Oecolompadius îl informa pe reformatorul Ulrich Zwingli, despre faptul că adversarii săi îl considerau și pe el „iudaizant”. Dintre multele declarații făcute în această privință cea mai izbitoare este cea a lui Jean Calvin, când îl numește pe Miguel Servet ca fiind „bonus rabbinus”.³⁴

Miguel Servet, din cauza învățăturilor sale dogmatice, nu a negat faptul ca Iisus este Mesia. Servet îl considera pe Iisus, ca fiind Fiul lui Dumnezeu, care s-a născut într-un mod miraculos, dar în același timp îl considera și Dumnezeu adevărat, pentru faptul că Creatorul Său i-a oferit trăsături divine. Miguel Servet s-a documentat din diferite surse, scoțând din contextul acestora anumite învățături. Însă nu acestea au fost argumentele cele mai importante împotriva sa, ci faptul că s-a considerat că de la concepția tradițională a Trinității, el a început să se apropie către concepția religiei iudaice. Astfel Miguel Servet a primit de la contemporanii săi calificativul de „iudaizant”, sau „rabbinus.”³⁵

³¹ Gabriel DU PRÉAU, *De vitis, sectis et dogmatibus omnium hereticorum qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, et veterum et recentium authoru monumentis proditi sunt, elenchus alphabeticus; cum eorundem hereticorum origine, institutis et temporibus, quibus suis pstigiis mundo imposuerut, et ecclesiae Dei insultarut, etc.*, Coloniae, 1581, pp. 225,242-244.

³² Ludwig GEIGER, *Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15ten bis zur Mitte des 16ten Jahrhunderts*, Schletter, Breslau, 1870, p.48; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p.18.

³³ Michael SERVET, *Christianismi Restitutio*, Viennae, 1553, pp. 417,421,424,453,523; Johannes CALVINUS, *Opera, quae supersunt omnia*, VIII, G.BAUM; E.CINITZ; E. REUSS (eds.), Brunsvigae, 1870, X/2, 3400, pp. 575,637; Aegidius HUNNIUS, *Calvinus judaizans*, Wittenbergae, 1593; David PAREUS, *Calvinus orthodoxus...oppositus Pseudocalvino Iudaizanti*, Neostiae, 1595; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p.18.

³⁴ „Johannis Oecolampadii et Huldrichi Zwingli Epistolarum”, Basileae, 1536, în: Johannes CALVINUS, *Opera, quae supersunt omnia*, pp. 620, 860; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p.18.

³⁵ Louis Israel NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, pp. 548-569; Friedman Jerome, *The Most Ancient Testimony...*, pp. 121-135; Michael SERVET, *Christianismi Restitutio*, Viennae, 1553, pp.417.421.424. 453. 523; David PAREUS, *Calvinus orthodoxus...oppositus Pseudocalvino Iudaizanti*, Neostiae, 1595; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p.18.

Marcello Squarcialupi și Faustus Socinus (Fausto Sozzini) au scos în evidență faptul că „iudaizarea” se întâlnea și în concepția lui Jacobus Palaeologus. Nu există nici o îndoială privind faptul că în gândirea lui Palaeologus apar anumite concepte, care pot fi considerate ca fiind elemente împrumutate din gândirea Vechiului Testament.³⁶ Fostul episcop de Pécs, Dudith András, unul dintre cei mai importanți gânditori umaniști ai Europei de est, de la acea vreme, îi reproșa lui Francisco Stancarus, care era un ebraist de înaltă ținută științifică, faptul că studierea textului ebraic al Vechiului Testament l-ar fi îndepărtat de valorile creștinismului.³⁷

După introducerea concepției antitrinitariene în cercul de influență a „iudaizării” acest concept a început să se contureze mult mai rațional.³⁸ Însă nici de acum încolo, termenul nu a fost mai bine definit în cadrul curentelor și ideologiilor creștine. Giorgio Biandrata, apostolul ideologiei transilvănene a antitrinitarianismului, în anii 1578-1579 s-a opus prietenului său, Francisc Dávid și la începutul lucrărilor Dietei Transilvaniei, întrunită la Alba Iulia, pomenea de „iudaizarea” acestuia.³⁹

În secolele XV-XVI s-au înmulțit în Europa curentele religioase iudaizante. Aici amintim pe *subbotnicii* ruși, care propovăduiau idei antif feudale și încercau să păzească Vechiul Testament, însă nu au negat mesianitatea lui Iisus. În istoria iudaizanților polonezi-lituanieni găsim de asemenea exemple interesante. Stanislav Reszka pe baza experiențelor sale dintre anii 1570-1586 afirma faptul că în cadrul mișcării antitrinitariene au fost mai multe mișcări evreiești. Acești iudaizanți și „semiiudei” au respectat legiile biblice privitoare la alimentație, diferite legi mozaice și alte porunci, iar pe Iisus l-au privit ca pe Mesia, dar având o putere limitată. Iezuitul Stanislav spune ca nobilii lituanieni-polonezi au preluat ideile lor de la învățatul Matthias Vehe-Glirius⁴⁰

Matthias Vehe-Glirius și urmașii săi au plecat, în concepțiile lor, de la o bază filozofico-religioasă evreiască, care decurgea din exegeza rabinică. Această concepție însă au amestecat-o cu argumentele lor, cu privire la credința că Iisus este Mesia. Nu s-au atins însă de dogmele Vechiului Testament, iar din Noul Testament au accentuat doar unele învățături legate de mântuirea universală. Astfel acest sistem, împreună cu credința că Iisus este Mesia, l-au reasezat în

³⁶ Lech SZCZUCKI, Janusz TAZBIR (ed.), *Literatura arianska w Polsce XVI, Wieku*, Książka i Wiedza, Warszawa, 1959, p. 129.

³⁷ Róbert DÁN, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973, pp. 214-228; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, pp.19-20.

³⁸ Róbert DÁN, „Judaizare”; A carrier of a term”, în: Róbert DÁN; A. PIRNÁT. (eds.), *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, Akadémiai Kiadó, Budapest-Leiden, 1982, pp. 25-34; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, p.21.

³⁹ *Defensio Francisci Davidis*, Basileae, Cracoviae, 1581, p. 271.

⁴⁰ S. RESCIUS, *De Atheismis et Phalarismis Evangelicorum*, Neapoli, 1596, pp. 353, 396.

cercul de influență a concepțiilor rabinice. Acest tip de ideologie care a cuprins toate cerințele „iudaizării” nu a rămas doar o problemă particulară a unor teologi europeni, ci a găsit suficient de mulți urmași în Olanda, Germania sau în zona Europa de Est. În Transilvania, însă, unde s-a resimțit prezența turcilor și a habsburgilor, „iudaizarea” a lăsat urme adânci, sub numele de „sabatarianism transilvănean.”⁴¹

Una dintre ramurile anabaptismului european a fost sabatarianismul, ai cărui apostoli au fost Oswald Glait, Andreas Fischer,⁴² Andreas Karlstadt și alții care în cea mai mare parte au murit ca martiri, condamnați ca „inovatori”. Sabatarianismul lor a trezit prejudecăți puternice și în cadrul frăției protestante. Diverși reformatori și teologi protestanți, au scris împotriva doctrinei Sabatului, în timp ce alții precum: Glait, Fischer, Karlstadt și alții au scris în apărarea Sabatului. Păzirea Sabatului a fost un subiect, deși periferic, totuși permanent disputat în rândurile protestanților radicali începând din secolul al XVI-lea.

Printre credincioșii *anabapțiști*⁴³, *sabatarianismul*⁴⁴ a apărut între anii 1527-1529 la Liebnitz, Silesia, sub conducerea lui Oswald Glait († 1546, Germania) și Andreas Fischer 1480-1540, Cehia). Ei au dus această învățătură în zona Nikolsburg, Moravia, pe la 1532, provocând, între altele, o reacție scrisă din partea lui Martin Luther (*Wider die Sabbather*, 1538). De asemenea, păzirea Sabatului a apărut spre sfârșitul secolului printre radicalii Unitarieni din Transilvania, dar nu a fost niciodată larg acceptată de anabapțiști sau de unitarieni. Doctrina aceasta a dispărut în jurul anului 1540 din rândurile Anabapțiștilor, iar pe la 1620 era complet marginalizată printre unitarieni⁴⁵, rămânând concretizată, ca teorie și practică religioasă, în grupuri mai mici în Europa și într-un număr mai mare doar în mișcarea sabatariană din Transilvania, cu o prezență istorică de 400 de ani (1580-1980).

⁴¹ Róbert DÁN, „Péchi Simon Világképeinek elemei és forrásai”, în: *Magyar Tudományos Akadémia* (MTA), 1973, nr. 22, pp. 81-99;

⁴² F. Gerhard HASEL, “Sabbatarian, Anabaptists of the Sixteenth Century”, în: *Andrews University Sommer Series*, vol. V, 1967, pp. 101-121, vol. VI, pp. 19-28.

⁴³ W. STOESZ, *At the Foundation of Anabaptism: A Study of Thomas Müntzer, Hans Denck and Huns Hut*, PhD dissertation, Union Theological Seminary and Columbia University, 1964; P. WAPPLER, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584*, Gustav Fischer, Jena, 1913, pp. 228-244; Wiliam R. ESTEP, *Istoria anabapțiștilor*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2006, pp. 21-250.

⁴⁴ John KIESZ, *A History of the Sabbath & Sunday*, The Bible Sabbath Association, Fairview, Oklahoma, 1992, pp. 4-64; Daniel LIECHTY, *Sabbatarianism in the Sixteenth Century*, Andrews University Press, Berrien Springs (MI), 1993, pp. 61-62; Vezi și J. EVANS, *Sabbatarians*, Wilmington, Delaware and London, 1804; Ioan-Gheorghe ROTARU, *Sabatarienii în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XX)*, teză de doctorat în teologie, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, 2009.

⁴⁵ Florin LAIU, *Originile radical-protestante ale sabatarismului modern*, în: <http://www.florinlaiu.com/ziua-domnului/originile-radical-protestante-ale-sabatarismului-modern.php>, accesat la 28.10.2012, ora 24,00.

THE ROLE OF THE TERMS “JUDAIZATION” AND “SABBATIZATION” IN THE HISTORY OF EUROPEAN AND TRANSYLVANIAN SABBATARIANISM

IOAN-GHEORGHE ROTARU¹

ABSTRACT. The present study reveals some aspects concerning the use of the terms “judaization” and “sabbatization” in the theological literature referring to some religious concepts and religious movements. As for the use of specific terminology regarding the sabbatarians, the antitrinitarian specialized literature from inside the country and from abroad used in some works the term “judaization” for defining not only the concepts of radical ideologies but also the representatives and the persons from the 16th-17th century having a theological, dogmatic, extremist conception, persons who would deny the dogma of the Holy Trinity or the Trinity. Concerning the use of the term “judaization”, it can be pointed out that there was no constant application of the term by the trends of that time and their ambassadors. Some of the specialized persons in this field stated that Judaizers were those non-judaic people that follow, by their conceptions, Judaism partially or totally or the ones that had wished to become Jews, while others limited the application of the term “judaization” and its meaning to non-Jewish sabbatic-antitrinitarian people, who pursued the Rabbinic tradition in their conceptions and religious practices. The term “sabbatization” had an overwhelming influence on the European and Transylvanian Sabbatarianism, for the term “Sabbath”, originating from the Holy Writ and referring to the seventh day of the week as a day of worship, was considered to be timely and claimed as a holiday. In Transylvania, though, where the presence of the Turks and habsburgs was noticed, the “judaization” and “sabbatization”, left deep marks, turning into a religious movement called “Transylvanian sabbatarianism”, with a history of 400 years.

Key-words: terms, judaization, sabbatization, sabbatarianism.

¹ *PhD in philosophy, Romanian Academy, Bucharest, Romania; PhD in theology, Faculty of Orthodox Theology, Babeş-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania; President of Education Society for Romanian People (SPIPR), Bucharest, Romania, Dr_ionicarotaru@yahoo.com*

1. Introduction

As for the use of specific terminology regarding the sabbatarians, the antitrinitarian specialized literature from inside the country and from abroad used in some works the term “judaization” for defining not only the concepts of radical ideologies but also the representatives and the persons from the 16th-17th century having a theological, dogmatic, extremist conception, persons who would deny the dogma of the Holy Trinity or the Trinity. Concerning the use of the term “judaization”, it can be pointed out that there was no constant application of the term by the trends of that time and their ambassadors. Regarding the term “judaization”, it has to be mentioned that it was used with a doubtful acceptance, which has become on the one hand an obstacle for the ideational trends described by the term itself, and on the other hand, this term’s inconstant use by some sources and monographies hindered the accurate appreciation of the radical ideas discovered in the wake of the religious trends` research.²

We also mention that by means of various additional scientific investigations, the specialized modern literature attempted to handle some issues arisen from contradictions about the use of the term “judaization” and its meaning. Therefore, the American L.I. Newman stated that “judaization” actions consist of every real or apparently real infiltrations of the Jewish influence and old-testamentary that had something to do with the Christianity doctrine. Though, in his research he did not manage to define very clearly, from the content’s point of view and the specific characteristics, the judaization process in the cultural background where it had a certain influence.³

Speaking about the aspect of “judaization”, the English historiographer C. Roth stated that Judaists are those non-judaic persons that follow Judaism partially or totally or those who had wanted to become Jews. We can find the same idea in the works of the historiographer J. Friedman. Starting from the appendix of Miguel Servet’s monography, the historiographer shows that by “judaization” he understands those situations when Christian theologies referred to certain concepts of Rabbinic literature by creating some dogmatic connections between the New Testament and the Old Testament’s concepts. These references to the Rabbinic concepts in their works were considered to be judaizing actions and based exclusively on the Old Testament but taken over by the Christian scholars, were valid in the New Testament as well and therefore valid to anyone anytime. So the prophecies discovered in the Old Testament’s Holy Writ,

² Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987), 11.

³ Idel, 11; Louis Israel NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, 2nd ed., (New York: AMS Press, Inc., 1966), 1-4.

considered to be actual and valid for everyone, proved not to be Christian but judaizing prophecies. He did not even find it appropriate to use the term "judaization" among the Christian theologies.⁴ The English historiographer C. Roth, using a certain lexical simplicity, concludes that "Judaizers" are not Jews, but some other people who partially or totally followed the religious prophecies practiced by the Jews or by some persons who wanted to be perceived as being Jews.⁵

Kohn Samuel, Chief Rabbi from Pest, going beyond Newman's, Friedman's and Roth's attempts of defining "judaization", he narrowed the use and content of this term to the non-Jewish sabbat-antitrinitarians who followed Rabbinic traditions in their conceptions and religious practices.⁶ He could not analyze the antitrinitarian phenomenon at a European scale, therefore, because of lack of further information, he came down to assertions regarding the impact of antitrinitarian ideas in Transylvania.⁷

According to recent studies, scientists agree that "judaization" is an ideologically defined category, whose certain apparition can be discussed only in the radical stage of the antitrinitarian ideology.⁸ The Polish L. Szczucki conceptually observed Martin Seidel in 1964, who began his activity in 1560 as a "Judaizer". Martin Seidel denied the New Testament's christology and he considered the Decalogue (the Ten Commandments) from the Old Testament to be the eternal law that God planted in the human soul and therefore compulsory for all people. At the same time he denied all the Old Testament's prophecies for they are specific to Judaism, thus non-valid for Christians.⁹ Another Polish, Z. Ogonowski justly proved that Martin Seidel's prophecy, conception cannot be defined as "judaization".¹⁰ He also pointed out that "judaization", as an ideological

⁴ Jerome FRIEDMAN, *Michael Servetus. A Case Study in Total Heresy*, (Geneve: Droz, 1978), 143; Jerome FRIEDMAN, "The Most Ancient Testimony", Athens, 1983, pp. 182-194, in Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 11.

⁵ Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 11.

⁶ Jerome FRIEDMAN, *The Most Ancient Testimony*, (Athens: Ohio University Press, 1983), 182-194; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 11-12; Cecil ROTH, *Jewish Encyclopedia*, 6, (Jerusalem, 1970), 397;

⁷ Sámuel KOHN, *A szombatosok: Történetük, dogmatikájuk és irodalmuk, különös tekintettel Péchi Simon főkancellár életére és munkáira*, (Budapest: Athenaeum Kiadó, 1889), 25-27.

⁸ Domenico CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania. Studi e documenti*, (Firenze-Chicago: G. C. Sansoni, 1970), 157; Lech SZCZUCKI, „L'antitrinitarismo in Polonia. Tendenze della ricerca e prospettive”, in *Atti del Convegno Italo-Pollaco*, Firenze, 22-24 Settembre, 1971, Bologna, 1974, 14.

⁹ Lech SZCZUCKI, *Marcin Czechowic*, (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo, 1964), 87-89; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 12.

¹⁰ Róbert DÁN, „Péchi Simon Világképének elemei és forrása”, in *Magyar Tudományos Akadémia (MTA) 22* (1973): 81-89.

category is unimaginable without the complete acceptance of the Old Testament's prophecies.¹¹ L. Szczucki stated in 1971 that giving up the use of the term "judaization" would be most appropriate, considering not only the various contradictions regarding its meaning, but also the wide range of interpretations.¹² Considering these actual ideas and some details, his compatriot J. Juszczyk though, strove to improve the conclusion about the term "judaization", emphasizing the connections between this idiom's ideological trends and Judaic religion.¹³ P.L. Rose claimed that judaization is basically a trend that changes Christianity and whose main characteristic is the belief that Jesus is Messiah. On the other hand he assumed the existence of many other trends of "judaization"¹⁴ having various purposes.¹⁵ The Italian Domenico Caccamo had basically the same personal ideas regarding the term "judaization", thinking that the antitrinitarian radical movement had different levels, types and trends of "judaization."¹⁶

He assumed that he discovered one of these trends in Jean Bodin's writings, who claimed that genuine religion is related more to the Jewish sources than to any other religion. The roots of the issues concerning the term "judaization" date from antiquity. The term "judaization" can be found in the so-called sacred languages such as Hebrew, Greek and Latin but have different meanings. The persons who were not born Jews but joined the Jewish for various reasons undertook the Hebrew religion, becoming Judaists. According to Plutarh and Josephus Flavius' writings, the existence of "judaization" is an acknowledgement of an actual reality. The Jewish historiographer Josephus Flavius describes the term "judaization" as "to live, to behave like a Jew", behavior that will define the life of the person who acts like a Jew with the desire to become one of them. The term "judaization" became over the Christian history a word of disapproval, insult, mockery of the ones who believed in the prophecies practiced by the Jews. In the Epistle to the Galatians from the New Testament the apostle Paul chides¹⁷ apostle Peter for his attitude and behavior towards his relatives, in the absence of

¹¹ Zbigniew OGONOWSKI, *Socynianizm a Oświecenie*, (Warszawa: Wydaw Naukowe, 1966), 341-342.

¹² Lech SZCZUCKI, „L'antitrinitarismo in Polonia. Tendenze della ricerca e prospettive”, in *Atti del Convegno Italo-Polacco*, Firenze 22-24, Settembre 1971, Bologna, 1974, 14 ; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 12.

¹³ Jan JUSZCZYK, „Badania nad judaizantyzmem”, in *Kwartalnik Historyczny* LXXVI, (1969) :141-151.

¹⁴ Regarding the concept of "judaization" see and Roth CECIL, *History of the Marranos*, (London: Sepher-Hermon Press,1932); *Conversion to Judaism. A history and Analysis*, edited by D. M. EINHORN, (New York, 1964), 104-111.

¹⁵ Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 12-13.

¹⁶ Domenico CACCAMO, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania. Studi e documenti*, 157; Jan JUSZCZYK, „Badania nad judaizantyzmem”, in *Kwartalnik Historyczny* LXXVI, (1969): 141-151, in Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 12.

¹⁷ *Galatians* 2, 11-15.

the circumcised.¹⁸ The term "judaization" has different meanings in Hebrew, Greek and Latin. It is provided as an example the case of the Marranos and Christians grown up Jews or the case of the ones born Jews, but who apparently changed their religion because of the expulsion from Spain in 1492 and from Portugal in 1497 of the brothers of faith, making them formally join the Catholicism. In their later history they always considered them Jews, for they practiced their religion secretly, but taking into account though the rabbinic prophecies. Even if these people and their ancestors were Jews, the Catholic Church did not accept either the fact that they were Jews or their pretending attitude or their catholicization.¹⁹

The Synod of Laodicea from 364 looked at "judaization" as celebrating Saturdays with worship. At the time also appeared the term "sabbatization", which had an overwhelming influence on the Transylvanian sabbatarianism, for the term "Sabbath" springs from the Holy Writ as the seventh day of the week, a day of worship.²⁰ The rehabilitation of Saturdays as days of rest was a concern for many so-called "heretic" religious movements, whose purpose was to reestablish Saturdays as days of rest and to remove Sundays as holidays. At the beginning of the 16th century, Pope Gregory the Great stated that "sabbatarians" were taking the Christian religion to that of the Jews.²¹ The 12th and 13th centuries placed Saturdays as days of rest in the Waldensians and Passagens doctrine, but in contrast with the statement of Pope Gregory the Great, who asserted that these movements from the Middle Ages were taking the Christian religion to that of the Jews, the Waldensians and Passagens religious groups tried to stick to a religion

¹⁸ Paul Lawrence ROSE, *Bodin and the Great God of Nature. The Moral and Religious Universe of a Judaizer*, (Geneve: Librairie Droz, 1980), 5-6; John B. LIGHTFOOT, *Saint Pauls Epistle to the Galatians*, (London: Macmillan, 1905), 114; PLUTARCHOS, „Cicero”, VII, I, 864c, in *Vitae parallelae*, ed. K.ZIEGLER, I, Lipsiae, 1964, 319; Josephus FLAVIUS, *De bello Judaico*, II, (London-New York: Heinemann, Putnam, 1926), 454-455; M. J. LAGRANGE, „Les Judaisants de l'Épître aux Galates”, in *Revue biblique* 26 (1917): 138-167; John B. LIGHTFOOT, „Saint Pauls Epistle to the Galatians”, London, 1905, 114, in Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 13; Kenneth R. STOW, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy. 1555-1593*, (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1977), 29.

¹⁹ Cecil ROTH, *History of the Marranos*, (London: Jewish Publication Society, 1932); Francisco MACHADO, *The Mirror of the New Christians (1541)*, edited by M. E. VIEIRA and F. E. TALMAGE, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1977), 235; Kenneth R. STOW, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy. 1555-1593*, 29; *Conversion to Judaism: a History and Analysis*, edited by D. M. EINCHORN, 104-111; J. ARNON; Abraham Ben ABRAHAM, *A Comprehensive Bibliography on Proselytes and Proselytism*, (Tel Aviv: (s.n.), 1969); Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 14.

²⁰ Géza VERMES, *Jesus the Jew*, (Fontane: Collins, 1977), 180; *Mekilta de Rabbi Ishmael*, III, edited by J.Z. LAUTERBACH (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1933), 197; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 14-15.

²¹ *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, edited by Philip SCHAFF and Henry WACE, XIII, (New York: The Christian Literature Company, 1898), 336; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 15.

reckoned as Christian.²² Being a self-dependent religious movement, independent of the Jews, sabbatarianism found partisans throughout Europe. So, in 1435 in Scandinavia, the Synod of Bergen and one year later the Synod of Oslo, tried to act against those partisans.²³ According to an Irish legend dating from the 11th century, Virgin Mary promised two women that they would be healed if they celebrated Sabbath and sang psalms on Saturdays.²⁴ At the beginning of the 16th century, Oscar Glait, Andreas Fischer and others, representatives of the Anabaptist movement's sabbatarian wing, appreciated the need to worship Saturdays or Sabbath. In their opinion, the divine requirement to worship "Sabbath" or Saturdays is part of the Decalogue.²⁵ At the end of the 16th century though, the Swiss theologian Rudolf Hospinian resumed the issues of Sabbath preservation and concluded that "Sabbath" is an eternal sign having the same content and importance both in the Old and the New Testament, and therefore valid and compulsory not only for the Jews but for the Christians as well. So, he asserts that neither is the "Sabbath" a specific sign of "judaization", nor does taking over other Jewish holidays mean "judaization". The theologian stated that beyond Easter, Pentecost and other important feasts stands the Old Testament's prophecy, but they come true in the New Testament.²⁶

At one time, the term „judaization” moved from the sphere of religious concerns to the economic activities area, because in the medieval society one of the Jews means of subsistence was borrowing money with interest, activities despised and criticized by others. Thus, Bernard of Clairvaux felt ashamed of these practices, as some Christians also borrowed money with interest to their neighbours in need and called their attitude as „judaization”. A few centuries later this mentality still existed, Francis Bacon using the same words to blame the Christian money lenders.²⁷

²² Louis Israel NEWMAN, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, (New York: Columbia University Press, 1925), 258-259.274-285.

²³ *Den Norske Kirkes Historie under Katolicizmen*, II, ed. Rudolf KEYSER, (Oslo: Christiania, 1894), 488.

²⁴ *Historisk Tidsskrift*, I, 1871; L.R.CONRADI, *The History of Sabat*, (Hamburg: Wostengham, 1917), 674.

²⁵ F.Gerhard HASEL, „Sabbatarian Anabaptists of the Sixteenth Century”, in *Andrews University Sommer*, Series. V, (1967): 101-121; VI :19-28.

²⁶ Rudolf HOSPINIAN, *De origine festorum Judaeorum*, (Tiguri (Zürich): Vvolphivs, 1592), 10; COLLINSON Patrick, “The Beginnings of English Sabbatarianism”, in *Studies in Church History*, edited by C.W.DUGMORE and Charles DUGGAN, I, (London: Thomas Nelson, 1968), 201-221; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 15-16.

²⁷ Robertson ARCHIBALD, *The Origins of Christianity*, (London: International Publishers, 1962), 218; *Liber Dominicianus*, Hannoveriae, 1606, 766; Bernhardt BLUMENKRANZ, “A propos du (ou des) Tractatus contra Judaeos de Fulbert de Chartres”, in *Revue du Moyen Age latin* VIII, (1952): 51-54; J.P. MIGNE, *Patrologia Latina*, CLXXXII, p. 564; *The Oxford English Dictionary*, V, (Oxford: Oxford University Press, 1961), 616; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 16.

Since the late 15th century the possibilities to use the term „judaization” have multiplied, because many humanistic studies and Protestant ideologies have appeared in this regard. Humanists brought to a scientific level the study of the three languages considered to be "holy" (Hebrew, Greek and Latin). Scholars such as Hilarius Pistaviensis, St. Isidore of Seville, Maurus Hrabanus Alcuinus, exempted at that time of the shadow of the "Judaizing" suspiciousness, were able to promote the sacredness of Hebrew, Greek and Latin languages. Thus, some of them just because of the Hebrew language study were called „judaizers”. We mention here Johannes Reuchlin and Erasmus, who believed that the concern for the study of the Hebrew language would lead to the relighting of the „judaizing” ideas.²⁸ In the inner struggles of the Reformation, in addition to the terms „judaization” and „sabbatization” also appeared such expressions as „semi-judaeus”, „rabbinus”. The latter term referred to the follow-up of those magisters, mentors, who with a certain rigidity refused to accept Christian teachings. The terms „rabbi”, „rabboni” or „magister” had no negative connotation.²⁹ From the point of view of the Christian church, „rabbinization” meant following these humanist magisters on their teachings, but also quoting and presenting the results of their biblical research. Some of them, due to the taking over of the Kabbalistic methods by Johannes Reuchlin, called him "Rabbi Capnion". Even Martin Luther suspected the Hebraist Sebastian Münster of „rabbinization” and the Catholic Church accused Johannes Bosenstein, the Anabaptists of Moravia and all those studying the Old Testament in Hebrew of „rabbinization”.³⁰

The representatives of the Catholic Church, in some places, also remember the „judaization”³¹ of Martin Luther, Ulrich Zwingli and Jean Calvin, and Calvin found the Lutheran liturgy too „Jewish”, and Philipp Melancton,

²⁸ L. KUKKENHEIM, *Contributions a l'histoire de la grammaire grecque, latine et hebraicue*, Paris, 1951, 133; See and Desiderius ERASMUS, *Opus Epistolarum*, II, (Oxonii: In typographeo Clarendoniano, 1906), 491; E. PINCHAS LAPIDE, *Hebräisch in den Kirchen*, (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1976); Desiderius ERASMUS, „Amabili ecclesiae concordancia”, in *Opera Omnia*, V, Lugduni Batavorum, 1706, 505-506; Ludwig GEIGER, *Johann Reuchlin*, (Leipzig: Duncker und Humblot, 1871), 15.

²⁹ Róbert DÁN, "The Age of Reformation versus „linguam sanctam hebraicam”, in *Annales Univ. Scient. Budapestiensis de Rolando Eötvös nominate*, Sectio Linguistica, (Budapest: Ed. I. Szathmári, 1977), 131-144; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 16-17.

³⁰ L. MARIUS, *Commentariorum in universam Sanctam Scripturam*, I, (Cologne, 1621), 433; J.L.Blau, *The Christian Interpretation of the Cabbala in the Renaissance*, 2nd. ed., (Port Washington: Kennikat Press, 1965), 41; Martin Luther, *Tischreden in der Matheischen Sammlung*, edited by E.Kroker, (Leipzig, 1903), 588; R.LEWIN, „Luther's Stellung zu den Juden”, in *Neue Studien zur Geschichte und der Kirche*, X, Berlin, 1911, 60; W.DE WETTE, *Briefe, Sendschreiben und Bedenken*, I, (Berlin, 1827), 254; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 18.

³¹ Gabriel DU PRÉAU, *De vitis, sectis et dogmatibus omnium hereticorum qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora, et veterum et recentium authoru monimentis proditi sunt, elenchus alphabeticus; cum eorundem hereticorum origine, institutis et temporibus, quibus suis pstigiis mundo imposuerut, et ecclesiae Dei insultarut, etc.*, (Coloniae, 1581), 225,242-244.

commenting on the work of Matthias Adrian, said that from his point of view he is a „pseudochristian”, that is a false Christian or rather a „Jew”.³² Miguel Servet believed Jean Calvin was a „verus judeus” (true Jew) and the Catholics totally agreed about this. Aegidius Hunnius in his dissertation against those in Geneva, even in his form of addressing, labelled the reformers in Geneva as „judaizers”, and David Pareus defending John Calvin and his followers, blamed of „judaization” the opponents of the reformers in Geneva.³³ For all other Christian tendencies of Miguel Servet, he was widely regarded as a „judaizer”. In 1531, Johannes Oecolompadius informed the reformer Ulrich Zwingli about the fact that his opponents also considered him „judaizer”. Among the many statements made in this respect, the most striking is that of Jean Calvin, when he names Miguel Servet as being „bonus rabbinus.”³⁴

Miguel Servet, because of his dogmatic teachings, did not deny the fact that Jesus was the Messiah. Servet looked upon Jesus as the Son of God who was born miraculously, but at the same time he believed Him to be the true God for the fact that the Creator gave Him divine features. Miguel Servet documented from various sources, drawing out from their context certain teachings. Notwithstanding, these were not the most important arguments against him, but the fact that since the traditional conception of the Trinity, he began to approach the views of the Jewish religion. Therefore, Miguel Servet received from his contemporaries the appellation of „judaizer” or „rabbinus”.³⁵ Marcello Squarzialupi and Faustus Socinus (Fausto Sozzini) highlighted the fact that the „judaization” was also found in Jacobus Palaeologus view. There is no doubt that in Palaeologus thinking appear certain concepts which can be considered as elements borrowed from the Old Testament thinking.³⁶

³² Ludwig GEIGER, *Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland vom Ende des 15ten bis zur Mitte des 16ten Jahrhunderts*, (Breslau: Schletter, 1870), 48; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 18.

³³ Michael SERVET, *Christianismi Restitutio*, (Viennae, 1553), 417,421,424,453,523; Johannes CALVINUS, *Opera, quae supersunt omnia*, VIII, edited by G.BAUM; E.CINITZ; E. REUSS, Brunsvigae, 1870, X/2, 3400, 575,637; Aegidius HUNNIUS, *Calvinus judaizans*, (Wittenbergae, 1593); David PAREUS, *Calvinus orthodoxus...oppositus Pseudocalvino Judaizanti*, (Neostiae, 1595); Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 18.

³⁴ „Johannis Oecolampadii et Huldrichi Zwingli Epistolarum”, Basileae, 1536, in Johannes CALVINUS, *Opera, quae supersunt omnia*, 620, 860; Dán Róbert, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 18.

³⁵ NEWMAN Louis Israel, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, 548-569; Friedman Jerome, *The Most Ancient Testimony*, 121-135; Michael SERVET, *Christianismi Restitutio*, (Viennae, 1553), 417.421.424. 453. 523; David PAREUS, *Calvinus orthodoxus...oppositus Pseudocalvino Judaizanti*, Neostiae, 1595; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 18.

³⁶ *Literatura arianska w Polsce XVI. Wieku*, edited by Lech SZCZUCKI and Janusz TAZBIR, (Warszaw: Książka i Wiedza, 1959), 129.

The former Bishop of Pécs, Dudith András, one of the leading humanist thinkers of Eastern Europe, at the time, reproached Francisco Stancarus, who was a Hebraist with a highly scientific discipline, with the fact that the study of the Hebrew text of the Old Testament would have alienated him from the values of Christianity.³⁷

After introducing the concept of antitrinitarianism into the circle of influence of „judaization”, this concept began to emerge much more reasonable.³⁸ But neither henceforth, the term was not better defined within the Christian ideologies and movements. Giorgio Biandrata, the apostle of the Transylvanian Antitrinitarianism ideology, opposed his friend Francis Dávid in the years 1578-1579 and in the early works of the Transylvanian Diet, reunited at Alba Iulia, mentioned his „judaization”.³⁹

In the 15th and 16th centuries the religious judaizing trends increased in Europe. Here we mention the Russians Subbotnicks who preached anti-feudal ideas trying to keep the Old Testament, but they did not contest the messiahship of Jesus. In the history of the Polish-Lithuanian Judaizers we also find interesting examples. Stanislav Reszka based on his experiences acquired in the years 1570-1586 stated that within the Antitrinitarian movement there were several Hebrew movements. These judaizers or „half Hebrews” respected the biblical laws concerning food, various Mosaic Laws and other commandments, and they looked upon Jesus as the Messiah, but with limited power. The Jesuit Stanislav says that the Polish-Lithuanian noblemen took over their ideas from the scholar Matthias Vehe-Glirius.⁴⁰

Matthias Vehe-Glirius and his followers started in their concepts from a philosophical-religious Hebrew background stemming in the rabbinic exegesis. However, they did not mix up this conception with their arguments regarding the belief that Jesus was the Messiah. They did not reach, however, the dogmas of the Old Testament and from the New Testament they only emphasized some teachings about the universal deliverance. In this manner, they reseeded this system, along with the belief that Jesus was the Messiah, into the circle of influence of the rabbinic concepts. This type of ideology that embraced all „Judaizing” requirements did not remain only a particular issue of the European theologians, but it found enough followers in Netherlands, Germany or Eastern

³⁷ Róbert DÁN, *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*, (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1973), 214-228; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 19-20.

³⁸ Róbert DÁN, „Judaizare”; A carrier of a term”, in *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*, edited by Róbert DÁN; A. PIRNÁT, (Budapest-Leiden: Akadémiai Kiadó, 1982), 25-34; Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon*, 21.

³⁹ *Defensio Francisci Davidis*, (Cracoviae: Basileae, 1581), 271.

⁴⁰ S. RESCIUS, *De Atheismis et Phalarismis Evangelicorum*, Neapoli, 1596, 353, 396.

Europe. In Transylvania, though, where the presence of the Turks and the Habsburgs was noticed, the „judaization” left deep marks, under the name of „Transylvanian Sabbatarianism.”⁴¹

One of the branches of the European Anabaptism was the Sabbatarianism, whose apostles were Oswald Glait, Andreas Fischer,⁴² Andreas Karlstadt and others who mostly died as martyrs, convicted as „innovators”. Their Sabbatarianism aroused strong preconceptions within the Protestant brotherhood too. Various Protestant reformers and theologians wrote against the doctrine of the Sabbath, while others such as Glait, Fischer, Karlstadt and others wrote in defense of the Sabbath. Keeping the Sabbath was, however, a constant disputed subject, although marginal, among the radical Protestants since the 16th century.

The Sabbatarianism⁴³ appeared among the Anabaptist⁴⁴ believers between the years 1527-1529 at Liebnitz, Silesia, under the leadership of Oswald Glait († 1546, Germany) and Andreas Fischer (1480-1540, Czech Republic). They took this teaching in the Nikolsburg area, Moravia, around 1532, causing, among other things, a written response on the part of Martin Luther (*Wider die Sabbather*, 1538). Also, keeping the Sabbath appeared among the Unitarian radicals in Transylvania towards the end of the century, but it was never widely accepted by the Anabaptists or Unitarians. This doctrine disappeared around 1540 among the Anabaptists, and by the year 1620 was completely marginalized among Unitarians,⁴⁵ remaining materialized, as a religious theory and practice, in smaller groups in Europe and in a larger number only in the Sabbatarian movement in Transylvania, with a historical presence of 400 years (1580-1980).

⁴¹ Róbert DÁN, „Péchi Simon Világképeinek elemei és forrásai”, in *Magyar Tudományos Akadémia* (MTA) 22, (1973): 81-99.

⁴² F. Gerhard HASEL, “Sabbatarian, Anabaptists of the Sixteenth Century”, in *Andrews University Sommer Series*, V, (1967): 101-121, VI: 19-28.

⁴³ John KIESZ, *A History of the Sabbath & Sunday*, (Fairview, Oklahoma: The Bible Sabbath Association, 1992), 4-64; Daniel LIECHTY, *Sabbatarianism in the Sixteenth Century*, (Berrien Springs (MI): Andrews University Press, 1993), 61-62; See and J. EVANS, *Sabbatarians*, (Delaware and London: Wilmington, 1804). Ioan-Gheorghe ROTARU, *Sabatarieni în contextul vieții transilvane (sec. XVI-XX)*, doctoral thesis, Faculty of Orthodox Theology, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania, 2009.

⁴⁴ W. STOESZ, *At the Foundation of Anabaptism: A Study of Thomas Müntzer, Hans Denck and Huns Hut*, PhD dissertation, Union Theological Seminary and Columbia University, 1964; P.WAPPLER, *Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584*, (Jena: Gustav Fischer, 1913), 228-244; Wiliam R. ESTEP, *Istoria anabapțiștilor*, (Oradea: Editura Cartea Creștină, 2006), 21-250.

⁴⁵ Florin LAIU, *Originile radical-protestante ale sabatarismului modern*, in <http://www.florinlaiu.com/ziua-domnului/originile-radical-protestante-ale-sabatarismului-modern.php>, (accessed 10.28.2012).

III. TEOLOGIE SISTEMATICĂ

ONTOTEOLOGIA ȘI DEPĂȘREA EI ÎN PERIOADA CONSTANTINIANĂ

NICOLAE TURCAN*

REZUMAT. Textul de față încearcă să răspundă unei provocări filosofice contemporane din interiorul teologiei ortodoxe. Provocarea constă în acuza de ontoteologie pe care filosofii postmetafizice le aduc într-un prim moment metafizicii și, într-un moment secund, în chip de consecință, teologiei înseși. Acest atac afectează tradiția Bisericii și, în special dogmele ei, care devin nu doar relative, ci inutile, martore neputincioase ale unui context istoric depășit, fără eficacitate și relevanță pentru contemporani. Referința la perioada constantiniană, aflată în răspunsul acestor pagini, e justificată de faptul că tocmai atunci a avut loc prima formulare oficială a unei învățături esențiale pentru credința ortodoxă, și anume unitatea de ființă dintre Tatăl și Fiul, la primul Sinod ecumenic (Niceea, 325). Această formulare antinomică poartă *in nuce* capacitatea de depășire a ontoteologiei, depășire ce îmbracă astăzi multiple forme filosofice, în marea lor majoritate subiectiviste și relativiste, deci inacceptabile de pe pozițiile credinței ortodoxe. În cele ce urmează vom formula răspunsul în trei pași: (1) încercarea de definire a ontoteologiei; (2) sublinierea raporturilor dintre credință, ontoteologie și dogmatică; (3) afirmarea depășirii ontoteologiei (cu referire la primul sinod ecumenic, condus de împăratul Constantin cel Mare).

Cuvinte cheie: ontoteologie, Sinodul de la Niceea, dogmatică, teologie ortodoxă, antinomie

I. Ce este ontoteologia?

Ce este ontoteologia? Termenul apare la Kant, în *Critica rațiunii pure*, și e definit ca teologie transcendențială care „crede că îi cunoaște [lui Dumnezeu, n.n.]

* Lector universitar doctor, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj-Napoca, România, nicolaeturcan@gmail.com.

existența prin simple concepte, fără cel mai mic ajutor al experienței”.¹ Dumnezeu intră în filosofie în calitate de concept suprem, devine un subiect al ei, iar discursul filosofic despre Dumnezeu, considerat ființa supremă, este un discurs ce s-ar putea numi ontoteologic.

Pentru a înțelege care este originea „constituirii ontoteologice a metafizicii”, Heidegger se întreabă asupra intrării divinului în metafizică, întrebare care conduce la un dialog cu istoria filosofiei în general (și cu Hegel în special).² Metafizica gândește ființa ca temeii (*logos*) și ca cea mai înaltă unitate a tot ceea ce este.³ Ființa ființării e reprezentată în metafizică drept cauză primă și, prin rațiunea ultimă pe care o presupune, drept *causa sui*, care nu-i altceva decât „conceptul metafizic al lui Dumnezeu”.⁴ Metafizica se preocupă deci de Dumnezeu întrucât ea își pune întrebarea asupra ființei, fundamentul ființării în diferite moduri: ca *logos*, ca *hypokeimenon*, ca substanță și ca subiect. Interpretarea teologică a metafizicii se îmbină, așadar, cu cea ontologică într-o unitate: „metafizica este teo-logică pentru că e onto-logică. Ea este onto-logică pentru că e teo-logică”.⁵ Sunt prezente aici două tipuri de logică: atunci când temeiul este considerat drept ceea ce este comun tuturor ființării în măsura în care sunt, avem o logică onto-logică; atunci când referința metafizică trimite la cea mai înaltă ființă care contează pentru toate ființările, la *causa sui*, logica este în acest caz una teo-logică.⁶

În unitatea dintre ontologie și teologie, în constituirea ontoteologică a metafizicii occidentale, Dumnezeul metafizicii este cel definit drept *causa sui* și în această calitate își are un loc legitim în metafizică; dar înaintea lui omul „nu se poate ruga, nici nu poate aduce sacrificii. Înaintea [conceptului de] *causa sui*, omul nu poate nici să cadă în genunchi cu teamă, nici să cânte sau să danseze”.⁷

Ca parte a metafizicii care se preocupă de ființa divină în calitate de cauză a întregii ființări și cauză de sine, ontoteologia își are rădăcinile în filosofia lui Platon, care îl transformă pe Dumnezeu într-un concept filosofic,⁸ continuând cu Aristotel și mergând, prin istoria filosofiei, până la împlinirea ei în filosofia lui Hegel. Legitimitatea metafizică a Dumnezeului filosofic e argumentată fără de cusur în tratatele contemporane de metafizică:

¹ Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, p. 499.

² Martin HEIDEGGER, *Identity and Difference*, trad. Joan Stambaugh, University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 56. (Toate traduceri în română din trimitere la această ediție îmi aparțin.)

³ M. HEIDEGGER, *Identity and Difference*, p. 58.

⁴ M. HEIDEGGER, *Identity and Difference*, p. 60.

⁵ M. HEIDEGGER, *Identity and Difference*, p. 60.

⁶ M. HEIDEGGER, *Identity and Difference*, pp. 70-71.

⁷ M. HEIDEGGER, *Identity and Difference*, p. 72.

⁸ Philip TONNER, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, coll. *Continuum Studies in Continental Philosophy*, Continuum, London & New York, 2010, p. 143.

„Poate că nicio altă problemă filosofică (și religioasă) nu ține mai mult de resortul metafizicii decât problema lui Dumnezeu. Presupoziția primă de la care pornim atunci când încercăm să ne raportăm la Dumnezeu este aceea că, în comparație cu noi, El aparține prin excelență domeniului «suprasensibilului», al «metafizicului»”.⁹

Prin urmare, ontoteologia reprezintă tradiția filosofică de gândire care s-a ocupat de Dumnezeu în manieră conceptuală, o atitudine pe care o putem astăzi diagnostica drept minată de idolatria rațiunii,¹⁰ atitudine pe care teologia ortodoxă a amendat-o ca insuficientă și idolatră.

II. Credința – între ontoteologie și dogmatică

Dacă pentru un metafizician legitimitatea discursului filosofic despre Dumnezeu este atât de clară, pentru teologi e mult mai problematică.¹¹ Asocierea dintre metafizică și teologie nu anulează defel conflictul dintre ele, conflict care se poate întâlni de-a lungul istoriei gândirii în care ontoteologia nu reprezintă decât una dintre fațete. Cu toate acestea, în întâlnirea cu panteonul grec, Biserica primară a preferat politeismului religiei grecești pe Dumnezeul filosofiei:

„... creștinismul primar a făcut cu curaj și tărie alegerea, purificarea sa, optând pentru Dumnezeul filozofilor, împotriva zeilor diferitelor religii. Când s-a pus întrebarea cărui zeu i-ar corespunde Dumnezeul creștinilor – lui Zeus, lui Hermes, lui Dionysos sau poate vreunui alt zeu? –, Răspunsul a fost: niciunul dintre ei. Niciunul dintre zeii cărora vă închinați voi, ci numai acelaia singur cărui voi nu vă închinați, Celui Preaînalt, despre care vorbesc filozofii voștri. [...] când spunem Dumnezeu, nu ne referim la niciunul dintre aceștia și nu adorăm pe niciunul dintre ei, ci Ființa însăși, pe care filozofii o consideră drept temelie tuturor ființelor, drept Dumnezeul care se află deasupra tuturor puterilor – numai acesta este Dumnezeul nostru”.¹²

Este evident faptul că această alegere n-a putut scăpa de acuza de ateism, de vreme ce niciun zeu în uz nu era acceptat, ci doar un zeu academic, rațional, cărui grecii nu-i aduceau niciun fel de cult și închinare.¹³ Dar la fel de evidentă este și transformarea zeului filosofic într-un Dumnezeu al iubirii, pe care Biserica a făcut-o apoi:

⁹ Vasile FRĂȚEANU, *Tratat de metafizică*, ediția a II-a, Dacia, Cluj-Napoca, 2006, p. 323.

¹⁰ Vezi Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 78.

¹¹ Pentru prezentarea acestor raporturi frământate dintre teologie și filosofie în perioada apologetică a se vedea și Nicolae TURCAN, *Credința ca filosofie. Marginalii la gândirea Tradiției*, coll. *Theologia Socialis* 15, prefață de Radu Preda, Eikon, Cluj-Napoca, 2011, pp. 54-60.

¹² Joseph RATZINGER, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, trad. Mihăiță Blaj, Sapientia, Iași, 2004, p. 95.

¹³ J. RATZINGER, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul apostolic*, p. 98.

„Acest Dumnezeu, care mai înainte reprezenta doar o ființă neutră, care era conceptul suprem, desăvârșit; acest Dumnezeu care este înțeles ca fiind o ființă pură, gândire pură, care este veșnic închis în sine însuși și care nu se apleacă asupra omului și asupra măruntei sale lumi; acest Dumnezeu al filozofilor, a cărui pură eternitate și imutabilitate exclude orice raport cu cel care se schimbă și devine, apare acum pentru credință drept Dumnezeul oamenilor, care nu e numai gândire ce se gândește pe sine însuși, veșnica matematică a universului, ci *agape*, putere, dragoste creatoare.”

Dumnezeul filozofilor devine astfel totuna cu Dumnezeul cel viu și adevărat, iar această operație chiar dacă este acuzată drept ontoteologie astăzi, nu e mai puțin teologie. Între Dumnezeul sfinților și Dumnezeul filozofilor Biserica a operat o sinteză care însă n-a încetat să redevină problematică ori de câte ori nu mai era înțeleasă în experiența Tradiției: în epocile de uscăciune a vieții creștine, din Dumnezeu a mai rămas doar conceptul formal, înveșmântat în magnificele și înghețatele sale veșminte filosofice; în epocile de iraționalism religios, Dumnezeu și-a pierdut coerența, iar credincioșii au ajuns să confunde ura cu dragostea și să acționeze prin violență și sânge. De altfel aceste atitudini sunt la fel de valabile astăzi, iar păstrarea discernământului nu trece prin despărțirea rațiunii și credinței în două concepte diferite, ci în trăirea liturgică și sacramentală a unui Dumnezeu în care credem după învățăturile Tradiției. Dacă ontoteologia este una dintre atitudini, cea raționalistă, cea a Dumnezeului mort, nici antiteza ei, iraționalismul nu se dovedește mai puțin periculos.¹⁴

Influența filosofiei grecești pentru gândirea Bisericii nu poate fi pusă la îndoială, dar a devenit deja un loc comun faptul că în locul unei elenizări a credinței avem de-a face mai degrabă cu o încreștinare a filosofiei. Platonismul, de pildă, a influențat creștinismul primar prin cel puțin trei idei principale: (a) existența unei lumi ideale, pe care Platon o numea lumea ideilor, unde se aflau arhetipurile tuturor lucrurilor existente, și deasupra cărora trona ideea Binelui, cea mai înaltă dintre toate (această lume ideală avea, de altfel, corespondent în împărăția cerurilor propovăduită în Noul Testament); (b) realitatea lumii sensibile se raportează la lumea ideilor, lumea inteligibilelor, prin participare și imitare (idee preluată de idealul îndumnezeirii prin participare); (c) fiecare om deține un suflet nemuritor, care aspiră spre înălțimea dumnezeiască (din nou, o idee prezentă în Noul Testament).¹⁵ În același timp, Biserica a refuzat alte idei ale lui Platon care n-ar fi putut fi încreștinate. Astfel, a presupus creația lumii din nimic, *ex nihilo*, și nu eternitatea materiei, a refuzat teoria preexistenței sufletelor și, de asemenea, a refuzat ideea ierarhiei atunci când în cauză au fost dezbaterile

¹⁴ A se vedea în acest sens Jürgen HABERMAS, Joseph RATZINGER, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie*, trad. Delia Marga, introducere de Andrei Marga, Biblioteca Apostrof, Cluj, 2005.

¹⁵ Anthony MEREDITH, *Capadocienii*, trad. Constantin Jinga, Sophia, București, 2008, pp. 33-34.

despre raporturile intratrinitare.¹⁶ Aceasta nu înseamnă altceva decât că ontoteologia este pusă în discuție de teologia însăși, în măsura în care necesitățile celei din urmă diferă, așa cum ar mărturisi-o orice credincios, de ale celei dintâi.

Ontoteologia, dacă ar fi să revenim la termenul nostru, a fost neîncetat corectată și depășită pentru ca Dumnezeuul *kerigmei* apostolice să nu rămână un simplu concept, ineficace, sau, în replică, doar o emoție subiectivă și irațională, poetică, fără fundament dogmatic și realitate supraontologică. Dacă iubirea este cea mai înaltă dintre virtuțile cardinale, credința e la rândul ei printre cele ce rămân.¹⁷

„Credința a fost întotdeauna, pentru creștini și pentru Biserica creștină, mai presus de toate un devotament personal față de un Dumnezeu personal, descoperit în Hristos și prezent în Biserică prin Duhul Sfânt. Dar Hristos, față de care cuvintele *Crezului niceo-constantinopolitan* «Și [eu sau noi] cred[em] într-Unul Domn Iisus Hristos» afirmă un asemenea devotament, nu este o idee abstractă în universul formelor platonice, nici un erou căzut, rămas în negurile trecutului istoric.”¹⁸

Credința dreaptă, exprimată în Noul Testament, reprezintă nici mai mult nici mai puțin decât un imperativ divin,¹⁹ care nu poate fi trecut cu vederea. Prin urmare, mărturisirile de credință și formulările dogmatice ale Bisericii dovedesc atât fidelitatea față de una și aceeași învățătură transmisă de Apostoli, vestea cea bună, învățătură care nu poate fi interpretată fără rest ca ontoteologie, cât și utilitatea lor pentru viața liturgică și mistică a Bisericii, adică pentru experiența Dumnezeului celui adevărat înaintea căruia omul nu doar gândește, ci, după cum o arată viețile sfinților, se prăbușește în țărână și se roagă cu lacrimi.

III. Depășirea ontoteologiei și sinodul de la Niceea

Depășirea ontoteologiei este, așa cum am mai spus-o, o poveste de filosofie contemporană a religiei, ivită în climat postmetafizic. Diagnosticul morții Dumnezeului metafizic, pus de Nietzsche, reclamă astăzi soluții care însă intră în contradicție cu teologia Bisericii. Renunțarea la Dumnezeuul metafizic poate duce mai aproape de „Dumnezeul divin”,²⁰ după cum susținea Heidegger, dar luând adeseori forme atipice și, din perspectiva teologiei, inacceptabile. Consecințele sunt subiectivismul și relativismul postmodern, care trimit la un creștinism fără

¹⁶ A. MEREDITH, *Capadocienii*, p. 36.

¹⁷ Cf. Jaroslav PELIKAN, *Credo: ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină*, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Polirom, Iași, 2010, p. 85. Chiar dacă argumentul a fost adus într-un context protestant, el subliniază pentru textul de față importanța formulărilor de credință pentru raporturile cu ontoteologia.

¹⁸ J. PELIKAN, *Credo*, pp. 89-90.

¹⁹ J. PELIKAN, *Credo*, p. 94.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Identity and Difference*, p. 70.

religie, adică fără Biserică, fără morală, fără dogme, cum se întâmplă de pildă în filosofia lui Gianni Vattimo,²¹ și, în cele din urmă, renunțarea la Dumnezeu cel adevărat, al tradiției Bisericii, acuzat că este de fapt cel al tradiției ontoteologice din filosofia occidentală.

Chiar dacă încercarea de regăsire a Dumnezeului non-ontoteologic este o intenție laudabilă, soluția nu poate fi renunțarea *în totalitate* la limbajul metafizicii și la Dumnezeu tradiției creștine, ci reinterpretarea autentică a acestei tradiții, în spiritul și nu în litera ei. În opinia noastră, teologia apofatică reprezintă o astfel de depășire a ontoteologiei, de aceea o relectură a metafizicii din perspectiva experienței lui Dumnezeu în Ortodoxie ar putea constitui una dintre sarcinile postmetafizice ale teologiei ortodoxe de astăzi. În fond, *causa sui*, ca să luăm doar un exemplu de concept metafizic al lui Dumnezeu, este doar unul dintre idoli; dispariția lui nu garantează *ieșirea din idolatrie* pe care gândirea asupra divinului, fie teologie, fie metafizică, o riscă neîncetat. Există nenumărați idoli ai rațiunii, la fel cum, în mișcările pietiste, putem găsi și idoli ai inimii, care țin locul lui Dumnezeu. Prin urmare, în spațiul rămas, voi încerca să închei arătând că această depășire a ontoteologiei *a avut deja loc*, că perioada constantiniană și în special primul Sinod ecumenic, de la Niceea (325) a constituit o turnură apofatică a ontoteologiei și, prin aceasta, a deschis o cale a depășirii care a fost urmată de Tradiția Bisericii.

„Drumul spre Niceea este marcat de reflecția teologică și dezbaterile concentrate asupra identității lui Iisus Hristos”,²² scria părintele John Behr. Această reflecție nu a fost înghițită de tradiția ontoteologică, ci, dimpotrivă, a reușit să formuleze magistral credința Bisericii, folosindu-se de solul cultural al elenismului.²³ Reușita acestei mărturisiri poate fi măsurată și *a contrario* prin dezacordul pe care l-a trezit printre gânditori mari, ca Porfir, Proclus și Plotin, care considerau barbară o asemenea postură. Noutatea și ieșirea din tradiția ontoteologică nu vine atât din limbajul și metodele folosite, cât din logica prezentă în simbolul de la Niceea, o logică antinomică, în care principiul noncontradicției este depășit, prin faptul că Fiul este *deoființă* (*homoousios*) cu Tatăl, deschizând filosofia către contemplație și gândirea către o taină imposibil de circumscris rațional.²⁴ Această noutate a fost considerată o fractură în cultura europeană, un veritabil început, realizat în perioada celui dintâi împărat creștin, Sf. Constantin cel Mare. Noica scria:

²¹ A se vedea Gianni VATTIMO, *A crede că mai credem: e cu putință să fim creștini în afara Bisericii?*, coll. *Biblioteca italiană*, trad. Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 2005.

²² John BEHR, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, vol. 1, trad. Mihail G. Neamțu, Sophia, București, 2004, p. 311.

²³ Pentru prezența filosofiei în simbolul de credință, vezi și N. TURCAN, *Credința ca filosofie*, pp. 60-73.

²⁴ Vezi Vladimir LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, trad. Lidia Rus și Remus Rus, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 47.

„... cultura europeană se naște printr-o categorică *ruptură*: față de natură în primul rînd, față de rațiunea obișnuit cunoscătoare, în al doilea rînd, și în ultimul rînd față de antichitate. Se naște anume în anul 325 al erei noastre, la Niceea”.²⁵

Iar Lucian Blaga afirma că antinomia dogmatică e altceva decât antinomiile extrem orientale, din gândirea taoistă de pildă, indiferente la principiul noncontradicției, și altceva decât alte paradoxuri metafizice. Mai mult decât atât, acest model al gândirii antinomice avea să fie preluat și în disputele viitoare dintre credință și erezie, nu de dragul formei contradictorii, ci din pricină că această formă logică era cea mai adecvată pentru a exprima conținutul încărcat de taină al adevărului pe care îl exprimă.

În concluzie, cu toate că teologia apofatică a fost formulată plenar mai târziu, prin Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, ea era deja prezentă în această decizie pentru antinomia dogmatică, odată cu exprimarea incapacității logicii aristotelice de a surprinde taina Celui Preaînalt. Din punctul de vedere al depășirii ontoteologiei, învățătura de la Niceea rămâne de aceea nu doar un punct de plecare, ci o reiterare continuă în istoria gândirii, afirmând că formulele antinomiilor dogmatice sunt insuficiente prin ele însele și oricine rămâne la limbajul lor, fără a sesiza că *vin* de dincolo de ele și *trimit* dincolo de ele, către contemplarea și trăirea Dumnezeuului celui viu al lui Avraam, al lui Isaac și al lui Iacob, face doar ontoteologie, iar nu teologie, chiar atunci când e convins că face dogmatică. Teologia are avantajul de a fi deja o depășire a ontoteologiei, în măsura în care păstrează și reiterează învățătura și experiența Tradiției Bisericii, experiență dogmatică, ascetică și mistică deopotrivă, și, în același timp, o experiență antinomică, din care Dumnezeuul conceptual al ontoteologiei iese înfrînt, iar Dumnezeuul cel adevărat al Tradiției Bisericii cheamă la comuniune.

²⁵ Constantin NOICA, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993, p. 64.

III. SYSTEMATIC THEOLOGY

OVERCOMING ONTO-THEOLOGY DURING THE AGE OF CONSTANTINE

NICOLAE TURCAN*

ABSTRACT. This text tries to answer from within an Orthodox theological perspective to a contemporary philosophical challenge. The challenge lies in the accusation of onto-theology that postmetaphysical philosophies bring, firstly, to the metaphysics and, secondly, as a consequence, to the theology itself. This attack has an impact on the Church tradition and especially on its dogmas: they become not only relative, but futile, weak witnesses of an outdated historical context, ineffective and irrelevant for the contemporary world. The reference to the Constantinian time, found in these pages, is justified by the fact that it was precisely then, at the First Ecumenical Council (Nicaea, 325) that the first official statement of an essential Orthodox teaching, i.e. the unity of the divine nature between Father and Son, was formulated. This antinomical teaching has *in nuce* the capacity of overcoming onto-theology, movement present in many philosophies today, subjectivist and relativist in their great majority, so unacceptable from the orthodox theological point of view. In the following pages I will formulate a three-step answer: (1) defining the onto-theology; (2) underlining the relationship between faith, onto-theology and Church Dogmatics; (3) affirming the overcoming of onto-theology (referring to the First Ecumenical Council presided by Constantine the Great).

Key-words: onto-theology, Council of Nicaea, dogmatics, orthodox theology, antinomy

I. What is onto-theology?

What is onto-theology? This term appears in Kant's *Critique of Pure Reason* and is described as transcendental theology that considers the existence

* Lecturer, Babeş-Bolyai University, Faculty of Orthodox Theology, Cluj-Napoca, Romania,
nicolaeturcan@gmail.com.

of God can be known only through concepts, without any help from experience.¹ God enters philosophy as a supreme concept and supreme being, becomes a philosophical topic, so the discourse about Him can be seen as an onto-theological one.

Trying to figure out the „onto-theological constitution of metaphysics”, Heidegger wonders about the „the deity” entering metaphysics, and dialogues with the history of philosophy, especially with Hegel.² Metaphysics considers Being as ground (*logos*) and as the highest unity of all existence.³ The Being of beings is represented in metaphysics as first cause and also as *causa sui*, which is nothing else than „the metaphysical concept of God”.⁴ Thus, metaphysics is preoccupied with God because it inquires about the Being, which is the ground of beings in different ways: as *logos*, as *hypokeimenon*, as substance, and as subject. Theological interpretation of metaphysics goes together with the ontological one in unity: „... metaphysics is theo-logic because it is onto-logic. It is onto-logic because it is theo-logic.”⁵ There are here two kinds of logic: if the ground is considered as what is common to all beings as such, then logic is onto-logical; when the metaphysical reference sends to the highest being, which „accounts for everything”, to the *causa sui*, logic is theo-logical.⁶

In the Western onto-theological constitution of metaphysics, in the unity of ontology and theology, God of metaphysics is the one defined as *causa sui* and hence he has a legitimate place into metaphysics; but before him „Man can neither pray nor sacrifice to this god. Before the *causa sui*, man can neither fall to his knees in awe nor can he play music and dance before this god.”⁷

As a part of metaphysics that is preoccupied by the divine being as first cause and also as cause of the entire existence, onto-theology has its roots into Plato’s philosophy, who transforms God into a philosophical concept⁸, goes on with Aristotle and farther, through the history of philosophy, till its completion in Hegel’s system. The metaphysical legitimacy of philosophical God is argued without problems in contemporary treatises of metaphysics:

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure* [Critique of Pure Reason], trans. Nicolae Bagdasar and Elena Moisuc (București: Ed. Științifică, 1969), 499 [A632, B660].

² Martin Heidegger, *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 56.

³ *Ibid.*, 58.

⁴ *Ibid.*, 60.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, 70-71.

⁷ *Ibid.*, 72.

⁸ Philip Tonner, *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*, Continuum Studies in Continental Philosophy (London & New York: Continuum, 2010), 143.

“Perhaps no other philosophical (and religious) issue takes more of metaphysics than the problem of God. The first assumption we start from when we try to refer to God is that, compared to us, He belongs *par excellence* to the ‘supersensible’, ‘metaphysical’ domain.”⁹

Therefore, the onto-theology is the philosophical tradition preoccupied by God in a conceptual manner, an attitude that can be considered today as mined by idolatry of reason, and criticized by Orthodox theology as insufficient and idolatrous.

II. Faith, between onto-theology and dogmatics

If for a metaphysician the legitimacy of philosophical discourse on God is so obvious, for theologians it is more questionable. The join between metaphysics and theology does not annihilate their conflict, which is noted in the history of thought, and onto-theology is only one aspect. Nevertheless, when meeting the Greek pantheon, the early church chose God of philosophy instead of the Greek religious polytheism. The Being itself was chosen, the one that the Greek philosophers thought to be the ground of all beings and the God over all other gods.¹⁰

Obviously, atheism accused this choice, since no usual God was chosen, but only an academic and rational one, to whom the Greeks did not pray at all. But it is also obvious that this philosophical God was transformed by the Church into God of love, which Christians knew through Revelation. The Being of philosophy, the supreme and abstract concept, became God of people, *agape*, creative love.¹¹

God of philosophers becomes the same as the true living God and this process, accused today for being onto-theology, is at the same time theology. The early Church made a synthesis between God of the saints and God of the philosophers, synthesis that never ceased to become problematic again whenever it was not understood in the light of Tradition. When the Christian life was full of aridity, God remained only a formal concept in a fastidious philosophy; when the religious irrationalism grew up, God lost his coherence and the believers started to confuse hate with love and act with violence and blood. Besides, these attitudes are equally valid today. The discernment does not necessarily imply the conceptual distinction between faith and reason, but a liturgical, mystical and sacramental

⁹ Vasile Frăteanu, *Tratat de metafizică* [Treatise of Metaphysics], 2nd ed. (Cluj-Napoca: Dacia, 2006), 323.

¹⁰ See Joseph Ratzinger, *Introducere în creștinism. Prelegeri despre Crezul Apostolic* [Introduction to Christianity], trans. Mihăiță Blaj (Iași: Sapientia, 2004), 95.

¹¹ *Ibid.*

experience, as the Church tradition taught us. If the onto-theology is one attitude, the rationalistic one of the dead God, its antithesis, the irrationalism, is not less dangerous.¹²

The influence of Greek philosophy on the Church thought cannot be questioned, but it is already a common place to understand that there was a Christianization of philosophy instead of a Hellenization of Christianity. For example, the Platonism influenced early Christian thought at least in three principal ideas: (a) the existence of an ideal world where the idea of Good predominates, where there were the archetypes, the ideas of all things from this world (besides, this ideal world had a good correspondent in the kingdom of heaven); (b) the sensible things are tied to the ideas through participation and imitation—this idea was absorbed by the Christian ideal of *theosis*; (c) the immortality of human soul—an idea that can be found in the New Testament too.¹³ In the same time, Christian Church has refused other ideas that could not be Christianized. Thus it rejected the eternity of matter and taught that world was created from nothing, *ex nihilo*; it rejected the theory of the preexistence of souls; also it denied the idea of hierarchy in the time of Trinitarian debates.¹⁴ Consequently, onto-theology is questioned by the theology itself, insofar as a traditional believer prefers the latter to the former.

Onto-theology was incessantly corrected and overcame in order that God of apostolic *kerigma* does not remain only a dead concept or a subjective, irrational and poetic emotion without dogmatical foundation and without supraontological reality. Faith remains important even though love is the highest of the cardinal virtues. Faith always was a personal devotion to a personal God, revealed in Christ and present in the Church through the Holy Spirit. And Christ is neither an abstract idea among the platonic ideas, nor a fallen hero captive in the history of mankind.¹⁵

Orthodoxy, the right belief—as it was expressed in the New Testament and in the Church tradition—is neither more nor less a “divine imperative”¹⁶ that cannot be forgotten. As a result, the confessions of faith and the dogmatic formulas in the Christian tradition acknowledge not only the fidelity for the teaching of Apostles, for the good news—teaching that cannot be unambiguously

¹² See Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre rațiune și religie* [The Dialectics of Secularisation: On Reason and Religio], trans. Delia Marga, with an introduction by Andrei Marga (Cluj: Biblioteca Apostrof, 2005).

¹³ See Anthony Meredith, *Capadocienii* [The Cappadocians], trans. Constantin Jinga (București: Sophia, 2008), 33–34.

¹⁴ *Ibid.*, 36.

¹⁵ See Jaroslav Pelikan, *Credo: Ghid istoric și teologic al crezurilor și mărturisirilor de credință în tradiția creștină* [Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition], trans. Mihai-Silviu Chirilă (Iași: Polirom, 2010), 85.

¹⁶ *Ibid.*, 94.

interpreted as onto-theology—but also their utility for liturgical and mystical life of the Church, for the experience of true God before whom man both thinks and falls into dust, praying with tears.

III. Overcoming onto-theology and Council of Nicaea

Overcoming onto-theology is, as I have previously said, a history of contemporary philosophy of religion, appeared into a post-metaphysical climate. The diagnosis of death of God determined by Nietzsche requires today solutions that contradict the theology of the Church. As Heidegger has thought, renouncing of the metaphysical God can lead closer to the „divine God,”¹⁷ but can also arise as atypical forms, unacceptable for theology. The consequences are the postmodern subjectivism and relativism that refer to a Christianity without religion, namely without Church, ethics, dogmata, as in the Gianni Vattimo’s philosophy, and eventually the renunciation of the true God of the Church tradition, who is accused of belonging to the onto-theological tradition.

Although the attempt of finding the non-onto-theological God is a laudable aim, the solution cannot be the *total* renunciation of a metaphysical language and of God of the Christian tradition, but an authentic reinterpretation of this tradition, in the spirit and not in letter. In my opinion, apophatic theology is such an overcoming of onto-theology. Therefore one of the postmetaphysical tasks of contemporary Orthodox theology could be a rereading of metaphysics from the point of view of the experience of God in Orthodoxy. To give only one example of the metaphysical concept of God, *causa sui* is actually one of the idols; its extinction does not guarantee the way out of the idolatry, that thinking about God—either theology or philosophy—is constantly risking. There are numerous idols that take place of God, idols of reason and idols of sentiment (especially in the pietistic movements). In the remaining pages I will consequently try to show that this overcoming of onto-theology *has just happened*, that the Constantine age and especially the First Ecumenical Council from Nicaea (325) has constitute an apophatic turn of onto-theology, and thus it has opened a way of overcoming followed by the Church Tradition.

The way to Nicaea focused on the theological reflection and the debates on the identity of Jesus Christ.¹⁸ This reflection was not accepted by the onto-theological tradition, but on the contrary it succeeded to magisterially enunciate the faith of the Church using Hellenistic cultural foundations.¹⁹ The success of this

¹⁷ Heidegger, *Identity and Difference*, 72.

¹⁸ John Behr, *Formarea teologiei creștine. Drumul spre Niceea* [The Nicene Faith: Formation of Christian Theology], trans. Mihail G. Neamțu, vol. 1 (București: Sophia, 2004), 311.

¹⁹ For the presence of philosophy in orthodox Creed, see also Turcan, *Credința ca filosofie: Marginalii la gândirea Tradiției* [Faith as Philosophy: Marginalia to the Thought of the Christian Tradition] (Cluj-Napoca: Eikon, 2011), 60–73.

process can also be measured *a contrario* by the disapproval of the great philosophers like Porfir, Proclus and Plotin who considered such an attitude as barbarian. The originality and the exceeding onto-theological tradition do not derive only from the language and the methods used, but also from the logic of Nicene Creed, an antinomical one, where the principle of contradiction is overcome by the fact that the Son of God is of the same nature (*homoousios*) with the Father, opening the philosophy to the contemplation and thinking to a mystery more than rational.²⁰ This originality was considered a rupture in the European culture, a true beginning accomplished in the age of the first Christian emperor, St. Constantine the Great. Constantin Noica wrote:

„... European culture was born of a definite *rupture*: firstly, of the nature, secondly, of the normally knowing reason, and lastly, of the antiquity. It was born in 325 AD in Nicaea.”²¹

Furthermore, Lucian Blaga claimed that the dogmatic antinomy is different from the Oriental antinomies, for example those in the Taoist thinking, insensible to the principle of non-contradiction, and also distinct from other metaphysical paradoxes. Moreover, this antinomical model will be also used in the future disputes about faith and heresy, not because of the antinomical form, but for this “logical” construction was the adequate one to expose the mystical content of the truth in question.

In conclusion, although St. Dionysius the Areopagite formulated the apophatic theology later, it was already present in this decision for dogmatic antinomy, along with the expression of the Aristotelian logic inability to capture God’s mystery. Through overcoming onto-theology, the Nicene teaching remains not only a basis for the history of thought, but also a continuous reiteration insisting that dogmatic antinomies are insufficient by themselves and whoever remains in the limits of their language—without understanding that they come from beyond themselves and they send beyond themselves to the living God of Abraham, of Isaac and of Jacob—is in the field of onto-theology and not in the theology one, even if he thinks about himself as a specialist in dogmatics. Theology has the advantage of having already overcome onto-theology, inasmuch as it keeps and transmits the teachings and the experience of the Church tradition, which is a dogmatical, mystical and ascetic experience. At the same time, this is an antinomical experience that defeats the God of onto-theology and liberates the true God of the Church, who calls to communion.

²⁰ See Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă* [Orthodox Theology: An Introduction], trans. Lidia Rus and Remus Rus (București: Ed. Enciclopedică, 1993), 47.

²¹ Constantin Noica, *Modelul cultural european* [The European Cultural Model] (București: Humanitas, 1993), 64.

TEOLOGIE ACADEMICĂ ȘI TEOLOGIE MONAHALĂ – DOUĂ ABORDĂRI CONTRASTANTE ÎN COMUNITATEA SIRO- ORIENTALĂ A SECOLELOR VI ȘI VII Analiză istorică

VALENTIN VESA*

REZUMAT. La sfârșitul secolului al 6-lea și secolul al 7-lea viața comunității siro-orientale se caracterizează printr-o complexitate de controverse dogmatice și conflicte de autoritate care au modelat și un itinerar mistic specific. Există trei elemente constitutive în această perioadă: Școala din Nisibe, monahii și Biserica instituțională. Nu tot timpul cele trei instituții au cooperat bine din pricina abordărilor lor teologice diferite și a unor dispute interne ocazionale. Această idee poate fi sintetizată în ceea ce am putea numi relația dintre teologia academică și spiritualitatea monahală. În acest studiu voi analiza unele momente și personaje reprezentative pentru această perioadă, pentru a descrie complexitatea vieții bisericești (din perspectivă teologică, liturgică și spirituală), în Biserica Siro-orientală într-un moment istoric dificil și decisiv, dar, în același timp, un timp prolific pentru literatura religioasă.

Cuvinte cheie: controverse dogmatice, itinerar mistic, Școala din Nisibe, Marea Mănăstire, mesalianism.

Introducere

Potrivit siriologului André de Halleux, la sfârșitul secolului al 6-lea și secolul al 7-lea comunitatea siro-orientală se caracterizează printr-o complexitate de controverse dogmatice și conflicte de autoritate care au și modelat un itinerar mistic specific¹.

În opinia noastră, există trei elemente constitutive în această perioadă. În primul rând este vorba despre școala din Nisibe sau „școala persanilor”, care era

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”, valentinc.vesa@gmail.com

¹ Cf. A. DE HALLEUX, „La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme”, în: *Orientalia Christiana Periodica*, 23 (1957), pp. 5-32 (aici 5).

cea mai reprezentativă instituție de învățământ pentru comunitatea siro-orientală. Acesta era locul unde se predă „ortodoxia teodoriană”. Cel de-al doilea element se referă la comunitatea monahilor, legați mai ales de Marea Mănăstire a lui Mar Avraam, de pe Muntele Izla. Aceasta era forumul ortodoxiei, atunci când Școala din Nisibe părea să părăsească învățătura tradițională a teologiei siro-orientale. Și, în al treilea rând, Biserica instituțională, care s-a bucurat pentru o lungă perioadă de timp de relații bune și sistematice cu Școala din Nisibe, precum și cu Marea Mănăstire. De fapt, o mare parte a clericilor și a stareților era formată din absolvenți ai acestei instituții de prestigiu. Mai mult, se poate spune că, în mod ideal și programatic, au lucrat împreună într-un mod integrativ². Și totuși, nu tot timpul cele trei instituții au cooperat în acest fel, așa cum vom vedea mai jos.

Monahii, școala teologică și autoritatea ecleziastică - între comunicare și dispute

De la bun început se poate afirma cu ușurință că diofizismul strict care a caracterizat hristologia siro-orientală oficială în acea vreme nu a reflectat punctul de vedere al întregii comunități ecleziale. Acest lucru poate fi observat dacă se analizează poziția unor reprezentanți ai acestui spațiu teologic, precum Henana, director al Școlii din Nisibe (sfârșitul secolului al VI-lea), sau Sahdona, episcop de Mahoze d’Arewan (prima jumătate a secolului al 7-lea).

Criza în timpul profesoratului lui Henana a reprezentat manifestarea unui conflict deja existent. Nu este ușor să se determine poziția sa teologică cu un grad ridicat de certitudine, pentru că se posedă doar câteva fragmente din lucrările sale și mai mult acuzațiile dure ale adversarului său, Babai cel Mare. În ochii conservatorilor, învățătura lui pare să propună unele linii inovatoare în materie de doctrină și de liturgie, în special în ceea ce-l privește pe Teodor de Mopsuestia. Pe lângă refuzul de a se limita la folosirea lucrărilor lui Teodor prin folosirea unor alți autori alexandrini, în tâlcuirea Scripturii, se presupune că acesta ar fi theologhisit „ipostasul compus” în Hristos³. În materie de metodologie exegetică, optează pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, un reprezentant important al Școlii Antiohiene, considerat ca având o poziție de mijloc între direcția antiohiană

² Cf. ALBERTO CAMPLANI, „The Revival of Persian Monasticism”, în: *Foundations of Power and Conflict of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven-Paris, 2007, p. 280.

³ Potrivit lui Babai: „The Fathers of old established true doctrine, not a mixture and blending and hypostatic union, like the opinion of Arius, Eunomius, and the impious Henana. You efface the properties (of the natures) and cause divinity to suffer by a hypostatic, composite union, and by blending and a confused mixture” (*Against One Hypostasis*, CSCO 79, p. 306). Pentru detalii L. ABRAMOWSKY și A. GOODMAN, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, Cambridge II, 1972, p. XIV.

și cea alexandrină. Popularitatea sa se datorează cu cea mai mare probabilitate accentului pus pe unirea mistică a omului cu Dumnezeu⁴, pe care el a demonstrat-o prin interpretarea alegorică a Scripturii, pe baza conceptului de „ipostas compozit” și a misticismului evagrian. Sinodul lui Ishoyahb I (585) dă mărturie despre această controversă. Primul canon expune un comentariu al Crezului de la Niceea în cheie diofizită, în timp ce următorul vizează salvagardarea comentariilor lui Teodor⁵. Conceptul lui Henana de „ipostas compozit” nu a avut o permanență lungă printre discipolii săi, dar metoda sa exegetică și, mai ales, misticismul său a fost fructuos în secolele următoare. Acest aspect se încadrează în linia noastră de cercetare.

Acest episod denotă faptul că voci importante din ierarhie nu împărtășeau în mod complet ortodoxia teodoriană, promovată de către mitropolitul de Nisibe, Grigorie de Kashkar, și Marea Mănăstire. Este cazul catolicosului Sabrisho⁶ care s-a dovedit a avea o atitudine moderată și nu l-a condamnat pe Henana în sinodul din 596⁷, provocând reacția Mitropolitului și a unor episcopi care și-au manifestat sprijinul. În același timp, dorința catolicosului de a-l înlătura pe mitropolitul de Nisibe din scaun a eșuat din cauza opoziției episcopilor, care îl susțineau. Mai mult, după moartea catolicosului, Mitropolitul de Nisibe a fost ales ca succesor al său, chiar dacă doar pentru scurt timp. Această criză a provocat plecarea a mai mult de 300 de elevi din școala teologică în diferite alte locuri⁸, cum ar fi Școala din Beth Sahde, lângă Nisibe, Marea Mănăstire de pe Muntele Izla, sau Școala Episcopului Marcu de Balad. Printre acești studenți au existat unele nume sonore mai târziu, cum ar fi Ishoyahb de Gdala și Ishoyahb de Hadyab, care urmau să devină catolicoși ai Bisericii siro-orientale. Până la începutul secolului al 7-lea trei diverse direcții s-au dezvoltat în paralel: reformatorii radicali (Henana și discipolii săi), conservatorii moderați (reprezențați prin sinoadele din 585, 596, 605 și de cea mai mare parte a comunității siro-orientale) și conservatorii radicali (reprezențați de Babai cel Mare, Marea Mănăstire și Muntele Izla)⁹.

⁴ Cf. Babai cel Mare: „He teaches that all men participate in the nature of God, as Origen, the pagan of pagan, said, and so this wretched city is infected with this impious error”. (*The Life of Mar Giwargis*, in J. B. Chabot (ed.), *Synodicon Orientale*, 1902, p. 626)

⁵ *Synodicon Orientale*, pp. 136-139.

⁶ Ales cu ajutorul lui Cosroe II. Doua nume importante sunt legate de atitudinea sa pro siro-occidentală. Este vorba despre soția sa creștină Shirin și medicul Gabriel de Singar, care au îmbrățișat confesiunea siro-occidentală.

⁷ Atât Sabrisho, cât și Grigorie (605) au expus credința comună, evitând termenul problematic „ipostas” și exprimând o atitudine defensivă a teologiei lui Teodor de Mopsuestia, așezând sub semnul blasfemiei pe oricare ar îndrăzni să schimbe această doctrină (*Synodicon Orientale*, p. 198).

⁸ Cf. *Chronique de Séert*, 74, PO XIII, 4, pp. 509-512.

⁹ Pentru detalii a se vedea DANA MILLER, „A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century”, în: *The Ascetical Homilies of St Isaac the Syrian*, translated by the Holy Transfiguration Monastery, Boston, Massachusetts, 1984, p. 503.

Marea Mănăstire reprezintă, de asemenea, un topos reprezentativ, atunci când vine vorba de hristologia siro-orientală a secolului al 7-lea. Un număr important de călugări de pe Muntele Izla erau bine educați, din cauza apropierii dintre cele două instituții. Babai cel Mare, un absolvent al Școlii din Nisibe, care a condus o luptă cu succes împotriva teologiei lui Henana, a fost reprezentantul său cel mai activ și prolific¹⁰. Lucrarea sa principală este intitulată „Cartea despre unire”¹¹, o sinteză între viziunea hristologică a lui Teodor de Mopsuestia și cea a lui Nestorie („Cartea lui Heraclide”), la care se adugă și alți autori siro-orientali, precum Mar Abba. Intenția sa era să accentueze o lectură diofizită clară a hristologiei antiohiene, subliniind necesitatea existenței a două ipostasuri, respingând orice amestec sau compoziție ipostatică. Astfel încât să aibă o existență concretă, o fire trebuie să aibă un ipostas (qnama)¹². Prin urmare, în opinia sa, în cazul în care se vorbește despre un ipostas în Hristos, se ajunge la concluzia că o fire fie este absorbită de alta, fie, pur și simplu, dispăre. O fire compozită presupune că ambele firi ar fi imperfecte¹³. Deci, nu există nici o unire la nivel de ipostas, ci la nivelul persoanei (parsopa). Aceasta se realizează nu doar ca o unire morală sau prin har, ci este o manifestare ontologică, cu umanitatea concepută în pânțele Feocioarei. Acesta face aceeași analogie ca autorii alexandrini, umanitatea este asemenea cu fierul în focul dumnezeirii, și, fără să își schimbe proprietățile sale, natura și ipostasul său, împrumută atributele dumnezeirii, la fel cum fierul ia forma flăcării și acțiunea sa de ardere. Flacăra arde de la sine, dar fierul nu. În timp ce arde, flacăra nu poate fi distrusă, în schimb fierul da. Deci, divinitatea rămâne de neatins, dar umanitatea poate fi transformată¹⁴. Atunci când descrie unirea în Hristos, folosește atributele, precum „prospică”, „voluntară”, „liberă”, „impasibilă”¹⁵.

Efortul lui Babai a fost acela de a feri doctrina de orice învățătură falsă teopasită. Rolul său a devenit mai important în timpul în care Bisericii Siro-orientale nu i s-a permis să aleagă un Catolicos (609-628). Viziunea sa radical conservatoare s-a opus atât henaniților, cât și monofiziților, care manifestau o însemnată lucrare de prozelitism în teritoriile siro-orientale, dar și Bisericii calcedoniene a Occidentului. Potrivit lui Toma de Marga, acesta din urmă era numit „Vicar” al Catolicosului¹⁶, și, împreună cu arhidiaconul Abba, erau cei care

¹⁰ Pentru hristologia lui Babai a se vedea G. CHEDIATH, *The Christology of Babai the Great*, Kottayam, 1982 și L. ABRAMOWSKY, „Die Christologie Babais des Grossen”, în: *Symposium Syriacum 1972*, OCA 197, pp. 219-244.

¹¹ Titlul complet „Despre dumnezeiere și umanitate și despre persoana în unire” (A. VASCHALDE, *Babai Magni Liber de unione*, CSCO 79-80, Louvain, 1915 – editare și traduce latină).

¹² *The Book of Union*, p. 306 (246).

¹³ *The Book of Union*, p. 297 (239-240).

¹⁴ *The Book of Union*, p. 304 (245).

¹⁵ *The Book of Union*, p. 163 (132).

¹⁶ *Liber Superiorum*, ed. Paul Bedjan, Paris, 1901; *Book of Governors* („The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga AD 840”), trans. by E.A. Wallis Budge, London, 1893, I.35, p. 116 (63-64).

și-au rezervat funcția de lider în biserică¹⁷. În această perioadă Babai a primit dreptul de a inspecta și de a amenda doctrina care nu era în conformitate cu credința teodoriană¹⁸, confirmată de către Sinodul lui Grigorie (605), și mai târziu reluată în fața regelui la Mada'in (612)¹⁹. Datorită poziției sale intransigente²⁰, dublată de zelul său, fiind, în același timp și starețul Marii Mănăstiri, a fost generată o stare de criză, care a provocat plecarea unor călugări din mănăstire. Toma de Marga enumeră câteva nume ale celor care au părăsit mănăstirea în

¹⁷ Alberto Camplani interpretează informațiile istorice oferite de Toma în cartea I.27, ce cuprinde o epistolă adresată lui Babai de trei episcopi din Mesopotamia de Nord (Chiriac de Nisibe, Yonadhahb de Adiabene și Gabriel de Karka d'Beth Slokh), prin care își manifestă regretul de a nu fi fost capabili să-i ofere o putere mai mare, așa cum ar fi meritat-o. Concluzia pe care o trage acest autor e aceea că autoritatea lui Babai nu s-a extins dincolo de spațiul monastic și de cele trei eparhii menționate mai sus, în Mesopotamia de Nord (Cf. ALBERTO CAMPLANI, „The revival of Persian Monasticism”, pp. 277-296 (aici 288)).

¹⁸ Toma de Marga menționează vizita lui Babai la Manastirea Bet Abe, pentru a verifica ortodoxia credinței. Aici a dorit să facă unele schimbări de ordin liturgic, dar, din cauza unei minuni care s-a întâmplat acolo, considerată drept o dovadă pentru validitatea slujbei, nu a fost capabil să-și îndeplinească planul (*Book of Governors*, pp. 54-55 (97)).

¹⁹ Acest moment este destul de interesant prin prisma poziției adoptate. Partida monastică a mărturisit un crez în fața regelui, recunoscând două naturi, două substanțe și o persoană în Hristos, și a utilizat expresia „maica lui Hristos”, în loc de „Theotokos”. Dar, în același timp, au adoptat o poziție monotelită pentru a explica unitatea în Hristos. Acest era descris drept unul într-o singură „persoană a filiației”, o singură putere, un singur voință, o singură economie (A se vedea *Synodicon Orientale*, pp. 565, 575-582, 591-592).

²⁰ Există un caz interesant de opoziție față de Babai cel Mare, înainte de a deține un loc important în Biserica siro-orientală, Babai cel Mic (din Nisibe). Conflictul a fost atât de serios încât adepții lui Babai cel Mare nu au mai permis ca cineva să li se alăture înainte de a-l anatematiza pe Babai din Nisibe (*Chronique de Séert II*, PO XIII, p. 553). Ambii proveneau din familii bogate și erau ucenici ai lui Avraam de Kashkar. Cel din urmă a părăsit Marea Mănăstire și a fondat o mănăstire în munții din Adiabene. Acolo, a avut doi companioni, foarte importanți pentru discuția noastră – Mar Isho'Zeka, care a părăsit, de asemenea, Marea Mănăstire (a se vedea dezbateră cu privire la identitatea sa în studiul lui Paolo Bettio, „Contrasting styles of Ecclesiastical Authority and Monastic Life in the Church of the east at the Beginning of the 7th Century”, în: *Foundations of Power and Conflict Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven-Paris, 2007, pp. 297-332, aici 297-305), și Mar Sabrisho, care a devenit mai târziu catolicos (596-604), și a refuzat să-l condamne pe Henana, devenind adversarul Mitropolitului Grigorie de Kashkar (A fost de asemenea un apropiat al Reginei Shirin și al doctorului Gabriel de Singar, ambii cu viziuni promonofizite). În acest context se ridică unele întrebări – de ce a fost anatemitizat de frații săi de pe Muntele Izla, să fie din cauza prieteniei sale cu Sabrisho, care a manifestat o poziție și atitudine moderată în dezbateră privind învățătura lui Henana? Sau, să fie în legătură cu vreun acord pe care l-ar fi avut cu Sabrisho pentru a restabili comunitatea mesaliană în Marea Manastire? (A se vedea notițele lui A. Guillaumont despre Babai în „Le témoignage de Babai le Grand sur le mesaliens”, în: *Symposium Syriacum 1976*, OCA 275, Roma 1978, pp. 257-265). Paul Bettio susține că „nimic nu se poate spune cu certitudine despre aceste conexiuni, dar nu este nerezonabil să presupunem anumite aspecte care pot justifica aceste fracturi, altfel inexplicabile în legătură cu situația dificilă din Nisibe și Marea Mănăstire în primii ani ai secolului al șaptelea” (*Contrasting styles of Ecclesiastical Authority*, p. 305).

timpul acestei perioade: Rabban Qamisho, Mar Iacob, Rabban Afni Maran, Amma Lentius Zinaya, Rabban Iosif²¹, apoi Mar Zekaišo împreună cu Avraam din Nisibe, fondator al Mănăstirii Bet Rabban (după moartea lui Mar Iacob, starețul Mănăstirii Bet Abe, acesta a devenit lider pentru ambele mănăstiri)²²; Rabban Iacob, starețul Mănăstirii din Bet Abe²³. „Istoria lui Rabban Edta” evocă numele a altor călugări care au părăsit Marea Mănăstire în vremea când Babai devenise succesorul lui Dadisho și care s-au îndreptat către Bet Abe, probabil chiar înainte de sosirea lui Rabban Iacob: Veniamin, Petru, Arda, Ishai, Paul și Ioan²⁴. Rabban Iacob²⁵, în ciuda prieteniei sale cu Sabrisho, mărturisea o credință ortodoxă. Cel puțin Ishoyahb de Adiabene, ucenicul său, într-o scrisoare adresată lui Sahdona (II. 7), îl menționează ca un apărător al credinței adevărate: „înainte, Isaia de Tahal, un neînțelept și nebun, a scris aceleași lucruri, în același fel, cu aceleași obiecte și în aceiași termeni, și la fel cum înainte au fost contestate printr-o scriere a omului lui Dumnezeu și atletul duhovnicesc, sfântul și râvnitorul Mar Henanisho, au fost contestate cu voce tare prin dragostea dumnezeiască și smerenia părintelui nostru Mar Iacob...”²⁶.

În consecință, un alt topos important pentru dezbaterea noastră este Mănăstirea Bet Abe, locul unde marele teolog Sahdona, contemporan și prieten cu Ishoyahb III, viitorul catolicos, s-a format spiritual. A fost, de asemenea, și mănăstirea de origine a catolicosului George, care l-a hirotonit ca episcop pe Isaac de Ninive, și locul în care Isaac însuși a petrecut o anumită perioadă, după ce a fost adus de catolicosul George în nordul Mesopotamiei din țara sa natală, Bet Qatraye, și unde a fost hirotonit episcop de Ninive. În jurul acestei mănăstiri, există unele suspiciuni cu privire la direcția sa teologică și, prin urmare, cu privire la tipul de mistică profesat. În acest cadru, capătă o semnificație specială vizita lui Babai cel Mare în mănăstire, încercând să facă unele schimbări în rânduiala liturgică, acțiune care nu a reușit²⁷. Din relatarea lui Toma despre acest eveniment se poate trage o concluzie privind echilibrul de putere în Biserică în acel timp, precum și statutul de semi-autonomie pe care unele dintre mănăstiri l-au avut.

²¹ *Book of Governors*, II. 33, p. 113 (246-247).

²² *History of Rabban Mar Abraham, head of the Monastery of Rabban Zekaišo and the Monastery of 'Bet Abe*, quoted in *Book of Governors*, I.14, p. 67 (37)

²³ *Book of Governors*, I.13, p. 62 (35). Se pare că s-a împrietenit cu Sabrisho, viitorul catolicos al Bisericii siro-orientale, care a fost înainte episcop de Lashom, orașul natal al lui Iacob (cf. FIEY, *Assyrie chétienne III*, Beyrouth, 1968, n. 8, pp. 56-57). Sabrisho a petrecut, mai târziu, câțiva ani ca eremit între anii 70-80 ai secolului al șaselea în Sa'ran, așa că se poate intui familiaritatea celor doi (J. M. FIEY, *Assyrie chétienne III*, p. 75).

²⁴ *Book of Governors*, I.13, p. 66 (37) citând *The History of Rabban 'Edta*, p. 155 (233). Pentru detalii vezi Paolo Bettolo, *Contrasting styles of Ecclesiastical Authority*, p. 316.

²⁵ Despre plecarea lui Iacob din Marea Mănăstire vezi *Book of Governors* I.13, pp. 61-63 (34).

²⁶ R. DUVAL (ed.), *Ish'yahb Patriarchae, Liber Epistularum III*, CSCO 11-12, Louvani, 1962, pp. 133 (100).

²⁷ *Book of Governors*, I.29, p. 97 (54-55).

Este important să ne oprim și asupra personalității lui Sahdona și a viziunii sale hristologice. Din sursele istorice pe care le deținem, se poate afla că, după terminarea studiilor, a intrat în Mănăstirea Bet Abe, în jurul anilor 615 – 630, în timpul lui Rabban Iacob, care a venit din Marea Mănăstire, și a fost contemporan cu Ishoyahb III. La recomandarea acestuia din urmă, a fost ales episcop de Mahoze d’Arewan. Există diferite informații privind perspectiva sa hristologică. Din scrisorile lui Ishoyahb III și din „Cronica lui Séert”, se poate afla că Sahdona a theologisit o hristologie diferită de cea a comunității sale religioase și, uneori, este considerat a fi printre ultimii ucenici ai lui Henana, în timpul studiilor sale la Nisibe, împreună cu Isaia Tahala și Meskena Arbaya²⁸. Ishoyahb, de asemenea, menționează, alături de Meskena Arbaya, și alți adepți ai lui Sahdona la Nisibe și împrejurimi – Mitropolitul Kyriakos și Guria. Budge, interpretând informațiilor pe care ni le furnizează Toma de Marga despre Sahdona, afirmă că acesta a fost convertit de iacobiți la doctrina monofizită²⁹, iar William Wright susține că acest lucru a avut loc în timpul unei călătorii la Apamea, când acesta ar fi vizitat o mănăstire monofizită și, în timp ce încerca să-i convertească pe ceilalți, a fost el însuși convertit la credința lor³⁰. O ipoteză diferită este susținută de Adam Becker, care plasează „convertirea” lui Sahdona la Nisibe, în timp ce își făcea studiile. Și, în ciuda faptului că nu l-ar fi cunoscut direct pe Henana, acesta ar fi fost influențat de viziunea sa teologică³¹. Afirmatia sa se bazează pe similitudinile de limbaj între cei doi. Atât Toma de Marga, cât și Isho’denah de Baçra, stabilesc o legătură între cei doi autori, împăratul Heraclius și teologia calcedoniană, argument susținut, de asemenea, și prin transmiterea lucrărilor sale doar în tradiția calcedoniană, idee îmbrățișată de Duval³² și Brock³³, și totuși în cadrul frazeologiei siro-orientale.

Ovidiu Ioan, un siriacolog contemporan, a dedicat un studiu lui Sahdona³⁴. În acest articol, după enumerarea tuturor celorlalte ipoteze deja menționate în cercetarea de față, autorul propune o altă perspectivă. Este dificil de identificat influența lui Henana în teologia lui Sahdona, având în vedere că acesta din urmă

²⁸ *Chronique de Séert*, p. 315 (635); *Liber Epistularum*, pp. 134-141 (104-105).

²⁹ *Book of Governors*, introduction, p. XXXIX, LXXXVII.

³⁰ *A Short History of Syriac Literature*, London, 1894, p. 171, n. 1. Îl contrazice și pe Assemani, care susține că ar fi îmbrățișat credința catolică – “ab erroribus Nestorianis ad Catholicam veritatem”.

³¹ ADAM H. BECKER, *Fear of God and the Beginning of Wisdom, The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late-Antique Mesopotamia*, Philadelphia, 2006, p. 200.

³² RUBEN DUVAL, *La littérature syriaque: des origines jusqu’à la fin de cette littérature après la conquête par les Arabes aux XIIIe siècle, étude historique des différents genres de la littérature religieuse et ecclésiastique, l’historiographie, la philosophie, la philologie, les sciences et les traductions, suivie de notices biographique sur les écrivains avec un index bibliographique et général*, Paris, 1907, p. 150.

³³ SEBASTIAN BROCK, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam, Moran ‘Eth’o 9, p. 50-51.

³⁴ „Martyrius/ Sahdona: La pensée christologique, clé de la Theologie mystique”, în: *Les mystiques syriaques*. Edited by Desreumaux, Alain. Études syriaques 8. Paris, Geuthner, 2011, pp. 41-56.

nu a utilizat expresia problematică a „ipostasului compus” promovată de cel dintâi. Ovidiu Ioan identifică originea hristologiei lui Sahdona în „Cartea lui Heraclide”³⁵, cu cele două interpolări identificate de Luise Abramowski, „ipostasul unic” (had qnama), în fața expresiei „o singură persoană” (had parsupa) și cele două adjective atașate termenului de „persoană” – qyanaya și qnumaya³⁶. De fapt, în opinia sa, aceste două interpolări reprezintă miezul doctrinei sale. Potrivit lui Abramowski, folosind această carte, reprezentativă pentru teologia siro-orientală, Sahdona dorea să-și justifice viziunea sa mistică. Este important de subliniat faptul că hristologia sa, prin limbajul pe care îl folosește, nu trădează nici un element străin tradiției sale, cu excepția utilizării expresiei „un singur ipostas”³⁷.

Potrivit teologiei lui Sahdona, cele două naturi sunt unite în Hristos într-un ipostas și o singură persoană. Prima consecință a acestei uniri în domeniul mistic este aceea că slava dumnezeiască se transmite naturii umane. Folosind aceeași frazeologie siro-orientală, Sahdona afirmă că Fiul lui Dumnezeu „a îmbrăcat” un trup omenesc transmițând slava ipostasului său la ceea ce era vizibil și a fost văzut în lume, cu propria sa înfățișare. Și în consecință – ipostasul unic (qnuma) și persoana (parsupa) Fiului este același care asumă și este asumat³⁸. Se poate intui faptul că, în ceea ce-l privește pe Sahdona, termenul ipostas își schimbă sensul – nu mai descrie individualitatea naturilor, ci unirea lor într-o singură persoană. Persoana aparține ipostasului unic și este semnul vizibil al unirii reale a naturilor într-un ipostas³⁹.

Fratele său din Mănăstirea Bet Abe, viitorul catolicos Ishoyahb III, care l-a susținut pentru a deveni episcop de Mahoze d’Arewan, și-a manifestat opoziția cu privire la terminologia hristologică utilizată, mai ales în ceea ce privește termenul „ipostas”. Din scrisorile sale se poate afla că sensul pe care Sahdona îl dă termenului „ipostas” este mai aproape de „persoană”, decât de „natură”, așa cum susținea hristologia siro-orientală⁴⁰. În acest cadru se poate identifica originalitatea autorului în discuție, prin utilizarea expresiei pseudo-nestoriene: Hristos este revelat într-o „persoană ipostatică” a naturilor și aceasta nu se

³⁵ Tradusă în siriacă de Mar Aba (540). Probabil introducerea a fost scrisă de un teolog constantinopolitan, pentru a proteja hristologia lui Nestorie printr-o nouă interpretare. Lipsa termenului „ipostas” este strâns legată de discipolii lui Teodor, în timp ce folosirea intensivă a termenului „persoană” reprezintă un semn distinctiv al lui Pseudo-Nestorie (Vezi OVIDIU IOAN, *Martyrius/Sahdona: La pensée christologique*, nota 30, pp. 50-51).

³⁶ LUIS ABRAMOWSKI, „Martyrius/Sahdona and Dissent in the Church of the East”, în: C. Jullien (ed.), *Chrétiens en terre d’Iran. II, Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide*, Paris (Cahiers de Studia Iranica 36), pp. 13-28 (aici 20-21).

³⁷ A. DE HALLEUX (ed.), *Martyrius (Sahdona), Œuvres spirituelles II, Livre de la perfection*, CSCO 214-215, 2,21.

³⁸ *Ibidem* 2,22.

³⁹ Cf. OVIDIU IOAN, *Martyrius/Sahdona: La pensée christologique*, p. 55.

⁴⁰ *Liber Epistularum*, p. 134 (101).

întâmplă prin împrumut sau adopție, care ar implica o separație de cel care le deține. Mai mult, Sahdona atacă „ousia unică” a naturii divine și umane a monofiziților⁴¹, în timp ce consideră „ousia” sinonim cu „kyana”. Nu se face confuzie între „ipostas” și „persoană”, ci doar dă un sens nou pentru cel din urmă termen. Ovidiu Ioan arată că principalul motiv pentru care face o nouă lectură a hristologiei Bisericii sale este acela de a crea cadrul necesar doctrinei sale despre îndumnezeire. Scopul său principal este acela de a construi o teologie mistică bazată pe o formulă hristologică capabilă să descrie complexitatea unirii și care presupune acel „communicatio idiomatum”. Această doctrină poate fi exprimată sintetic în câteva elemente:

- Fiecare natură participă la proprietățile celeilalte, fără a-și pierde proprietățile sale proprii și fără a se transforma;
- În consecință, Dumnezeu-Cuvântul a acceptat în această unire să fie numit ceea ce este uman prin natură, și a permis ca umanitatea să fie numită ceea ce este Dumnezeu prin natură: Dumnezeu-Cuvântul – Fiul omului, din pricina umanității pe care și-a asumat-o; și Fiul omului, această natură, să fie numit Fiul lui Dumnezeu;
- Cel care s-a pogorât este același cu cel care s-a înălțat, prin mijloacele sale de manifestare și petrecerea sa pe pământ; cel care este în ceruri este același cu cel de pe pământ, din pricina onoarei și a slavei sale;
- În cele din urmă, persoana unică a lui Hristos este același Fiul lui Dumnezeu și Fiul omului, natura lui Dumnezeu și a omului rămân perfecte în această persoană unică a lui Hristos, și există, în unire, cu toate proprietățile lor, fără separare sau confuzie de la Bunavestire până în veșnicie⁴².

Ishoyahb, acest conservator radical, a reacționat împotriva învățăturii lui Sahdona despre un ipostas. A căutat chiar să-l demită din scaunul episcopal, dar, se pare, acesta din urmă a avut simpatizanți importanți printre moderați, cum ar fi catolicosul Maremmeh⁴³. În cele din urmă, Ishoyahb a triumfat devenind catolicos (648-659), și Sahdona va fi exilat în apropierea Edessei.

Un ultim element în ceea ce-l privește pe Sahdona, extrem de important pentru cercetarea noastră, se referă la principalul său motiv pentru a exprima o hristologie îndrăzneță, într-un context care nu era foarte prietenos cu acest gen de inițiative. S-ar poate argumenta că acest lucru s-a întâmplat din cauza presupusei sale convertiri la doctrina monofizită sau calcedoniană, care, în consecință, l-ar obligat la schimbarea frazeologiei sale hristologice. Este destul de dificil să se accepte acest răspuns, pentru că, așa cum am văzut mai sus, acesta folosește limbajul siro-oriental în exprimarea învățăturii hristologice, singurul aspect care face diferența este modul de utilizare a termenului „ipostas” (qnuma). Așadar, nu este cu adevărat un inovator. Un răspuns mai bun, în opinia noastră,

⁴¹ *Livre de la perfection* 2,28.

⁴² *Livre de la perfection*, 2,25; ultimul paragraf se apropie de definiția de la Calcedon.

⁴³ Cf. J. M. FIEY, „Isho'yaw le Grand”, în: *OCP* 36 (1970), p. 25.

este cel identificat de Ovidiu Ioan, care susține că Sahdona, mai întâi de toate, un mistic, nu face nimic altceva decât să dezvolte o teologie mistică, expresie a experienței sale. În opinia sa, posibilitatea de a atinge perfecțiunea în „îndumnezeire” (theosis) se găsește în acea „communicatio idiomatum” reală, în care relația dintre cele două naturi în Hristos trebuie să fie determinată cu precizie și într-un mod bine diferențiat în unirea ipostatică și personală⁴⁴. Un limbaj hristologic îndrăzneț generează un limbaj mistic curajos. Sahdona vorbește despre om, care ar putea deveni locuința lui Dumnezeu prin intermediul dragostei⁴⁵, sau despre „amestecarea” omului cu Dumnezeu în voință⁴⁶, și, mai mult, susține posibilitatea de a-L vedea pe Dumnezeu în duh⁴⁷.

Cum s-a putut deja intui, în Mănăstirea Bet Abe, în cel de-al doilea deceniu al secolului al VII-lea, au existat unele probleme interne, generate de diferite perspective teologice, dublate de o suspiciune în jurul vieții mistice, ca urmare a hristologiei profesate și teama de mesalianism. Pentru a susține această teză ne vom opri asupra a câteva personaje ale căror nume sunt în directă legătură cu această mănăstire. Din „Liber superiorum”⁴⁸ aflăm că, după moartea lui Rabban Iacob, doi călugări Avraam de Kashkar și Mar Isho’zeka au părăsit mănăstirea. Contemporani cu Ishoyahb III (și, prin urmare, cu Sahdona), s-au îndreptat către Dassen și au fondat o mănăstire acolo. După un episcopat scurt, Avraam s-a întors la Bet Abe și a devenit liderul acestei mănăstiri. Nu se pot identifica legături foarte clare între plecarea lor și disputa hristologică, dar, cel puțin, se pot presupune, având în vedere timpul acestui eveniment.

Un alt caz similar se referă la monahul identificat de Paolo Bettolo cu Iacob de Nuhadra, care a fost viețuitor în Mănăstirea Bet Abe în timp ce Qamisho era stareț. Toma de Marga îl descrie ca fiind „un om duhovnicesc și doctor” și adaugă „a strălucit în viața sa ascetică mai mult decât toți contemporanii săi și era înainte-văzător și a prevăzut viitorul și a fost numit de către contemporanii săi Mar Iacob văzătorul”. Găsim în această notă un detaliu interesant, că a plecat „în secret” din mănăstire din cauza geloziei și zelului prostesc al unor frați⁴⁹. Putem compara această situație cu cea a Rabban Iacob, care a trebuit să părăsească Marea Mănăstire și să vină la Bet Abe⁵⁰.

Un caz mult mai interesant, prezentat de același autor în capitolul următor, este Rabban Afni Maran, un discipol al lui Rabban Qamisho, la fel ca și Iacob văzătorul. Toma îl descrie ca fiind dăruit de Dumnezeu cu „înțelepciunea și

⁴⁴ Cf. OVIDIU IOAN, *Martyrius/ Sahdona: La pensée christologique*, p. 58.

⁴⁵ *Œuvres spirituelles*, 4,3; 4,7.

⁴⁶ *Œuvres spirituelles II*, 4,3.

⁴⁷ *Œuvres spirituelles II*, 8,5.

⁴⁸ I. 23, pp. 46-47 (79-82).

⁴⁹ Aceeași expresie apare cu referire la retagerea lui Isaac din scaunul de episcop de Ninive.

⁵⁰ *Book of Governors*, II.2, pp. 119-120 (66).

înțelegerea Scripturilor”. Prin urmare, a și fost numit „filozof duhovnicesc”. Cu toate acestea, ca și în cazul lui Iacob, pentru că el era „un stâlp de lumină... oameni invidioși s-au stârnit împotriva lui și l-au așezat pe un catafalc de morți, și atribuind-i numele de mesalian l-au scos afară cu psalmi și rugăciuni pentru cei morți. Cu toate acestea, prin mâinile lui, Domnul a construit și a terminat o mănăstire, care este și astăzi numită după numele său și a devenit memorialul său”⁵¹. Se poate observa aici că, la fel ca în cazul lui Iacob văzătorul, sau Isaac Sirul, autorul așează acest eveniment dramatic în spațiul providenței, arătând, în același timp, că, în spatele motivului imediat – invidia fraților –, stau acuzații tipice pentru acea perioadă, legate direct de probleme hristologice și presupuse conexiuni cu doctrina mesaliană.

Concluzii

După evocarea acestor personaje și evenimente, se poate trage o concluzie importantă pentru cercetarea noastră – la sfârșitul secolului al șaselea și în prima jumătate a secolului al șaptelea, nu exista o definiție hristologică uniformă în Biserica Răsăritului. Definiții relativ diferite au fost generate, în cadrul frazeologiei siro-orientale, pentru a exprima fie diferite direcții teologice, fie diferite perspective mistice. Liderii „reformatorilor” au fost fie teologi fie mistici. În același timp, s-ar putea identifica, de asemenea, trei partide în interiorul comunității – episcopii și liderii bisericii, uneori susținuți de unii lideri politici, pe de o parte, teologii și directorii de școli, pe de altă parte, și o a treia categorie, monahii⁵². Dar conflictul ar putea fi exprimat, mai degrabă decât între partidele religioase evidențiate, între diverși teologi sau personalități eclesiastice în interiorul acestor partide, la un anumit moment istoric⁵³.

Se pot identifica aici două perspective și, poate, două tipuri de teologie – una, dominată de un sistem scolastic, sub îndrumarea teologilor și a liderilor Bisericii, cealaltă mult mai intuitivă, mistică, promovată de monahi. Acest lucru s-a întâmplat în ciuda faptului o mare parte a călugărilor a studiat în școlile eclesiastice, mai ales la Nisibe. Alături de această situație, mai poate apărea un conflict între o mistică ascetică și o mistică extatică. Dacă prima dintre aceste două practici este caracterizată prin frică și o asceză de mortificare, cea de-a doua se focalizează, mai degrabă, pe libertate și iubire și dovedește o atitudine dură față de cărțile polemice și, în consecință, față de pozițiile teologice intransigente⁵⁴.

⁵¹ *Book of Governors*, pp. 121-123 (68-69).

⁵² Pentru detalii vezi ALBERTO CAMPLANI, „The Revival of Persian Monasticism”, pp. 277-296.

⁵³ PAOLO BETTILOLO, „Congesture intorno a un’assenza. Tommaso di Marga, Isaaco di Ninive e le tensioni interne alla chiesa siro-orientale tra VII e IX secolo” (în curs de publicare), p. 7.

⁵⁴ Paolo Bettio, *Congesture intorno a un’assenza*, p. 8.

ACADEMIC THEOLOGY AND MONASTIC THEOLOGY – TWO CONTRASTING APPROACHES IN THE EAST SYRIAC COMMUNITY BETWEEN THE 6TH TO 7TH CENTURY

Historical analysis

VALENTIN VESA*

ABSTRACT. By the end of the 6th century and the 7th century the life of the East Syriac community is characterized by a complexity of dogmatic controversies and conflicts of authority that shaped a specific mystical itinerary. There are three constitutive elements during this period: the school of Nisibis, the monastics and the institutional Church. Not all the time the three institutions cooperated well because of their different theological approaches and occasional internal disputes. This idea can be synthesized in what we might call the relation between the academic theology and the monastic spirituality. In this paper I will analyse some representative moments and characters for this period so that to picture the complexity of the ecclesiastical (theological, spiritual and liturgical) life in the East Syriac Church, in a difficult and decisive historical time, and yet a time of flourishing of religious literature.

Key-words: dogmatic controversies, mystical itinerary, School of Nisibis, Great Monastery, Messalianism.

Introduction

As André de Halleux puts it, the end of the 6th century and the 7th century in the East Syriac community is characterized by a complexity of dogmatic controversies and conflicts of authority that shaped a specific mystical itinerary¹.

In my opinion, there are three constitutive elements during this period. First of all it is about the School of Nisibis, or the “school of the Persians”, which used to be the most representative educational institution for the East Syriac

* Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, Universitatea „Babeș-Bolyai”,
valentinc.vesa@gmail.com

¹ Cf. A. de Halleux, “La christologie de Martyrios-Sahdona dans l’évolution du nestorianisme”,
Orientalia Christiana Periodica, 23 (1957): 5-32 (here 5).

community. It was the place where the Theдорian orthodoxy was taught. The second place is occupied by the monastics, represented by the Great Monastery of Mar Abraham, from Mount Izla. It was the forum of orthodoxy when the School of Nisibis was to leave the traditional teaching of the East Syriac theology. And thirdly, the institutional Church, who enjoyed for a long time good and strong relations with the School of Nisibis, as well as with the Great Monastery. In fact, a great part of the clergymen and abbots was formed of alumni of this great institution. One can say that, ideally and programmatically, they worked together in an integrative way². And yet, not all the time the three institutions cooperated in this way, as we will see below.

Monastics, theological schools and ecclesiastical authority – between communication and disputes

From the very beginning, one can easily state that the strict dyophysism that characterized the official East Syriac Christology of that time did not reflect the perspective of the whole Church community. This might be observed by firstly looking at some important representatives of this theological space, like Henana, director of Nisibis School (end of 6th century), or Sahdona, Bishop of Mahoze d' Arewan (first half of the 7th century).

The crisis during Henana's professoriate represented the bursting out of an already existing conflict. It is not easy to determine his theological position with a degree of certainty, because we possess only few fragments of his works and more the harsh accusations of his opponent, Babai the Great. In the eyes of the conservative, his teaching seemed to propose some innovative lines in matter of doctrine and liturgy, especially regarding Theodore of Mopsuestia. Beside refusing to narrow his teaching at Theodore's works by using some other alexandrinian authors, while reading the Bible, he was supposed to have been taught "a composite hypostasis" in Christ³. In matter of exegetical methodology he opts for John Chrysostom, an important representative of Antiochian School, considered as having a middle position between Antiochian and Alexandrian direction. His popularity may have been due to his emphasis on the mystical

² Cf. Alberto Camplani, "The Revival of Persian Monasticism (sixth to seventh century): Church Structure, Theological Academy and Reformed Monks", in *Foundations of Power and Conflict of Authority in Late-Antique Monasticism* (Leuven-Paris: 2007), 280.

³ In Babai's words: "The Fathers of old established true doctrine, not a mixture and blending and hypostatic union, like the opinion of Arius, Eunomius, and the impious Henana. You efface the properties (of the natures) and cause divinity to suffer by a hypostatic, composite union, and by blending and a confused mixture" (*Against One Hypostasis*, CSCO 79, 306). For details see L. Abramowsky and A. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts*, (Cambridge II: 1972), XIV.

union of God with human⁴, which he demonstrated, by allegorically interpreting the Scripture, on the base of composite hypostasis' definition and the Evagrian mysticism. The council of Ishoyahb I (585) witnesses about this controversy. The first canon exposes a commentary on the Creed of Nicaea in a diophysite key, while the second gives evidence of the protection around Theodore's commentaries⁵. Henana's concept of "composite hypostasis" had not a long life among his disciples, but his exegetical method and, especially, his mysticism was fruitful in the next centuries. This will be the line that concerns us more in our research.

This episode denotes that important voices among the hierarchy did not really share completely the Theodorian orthodoxy, promoted by the metropolitan of Nisibis, Gregory of Kashkar, and the Great Monastery. It is the case of catholikos Sabrisho⁶ who proved to have had a moderate attitude and he did not condemn Henana in the council of 596⁷, causing the reaction of the metropolitan and some other bishops who manifested their support. In the same time, the catholikos' wish of demoting the metropolitan failed because of the opposition of the bishops. More, after the death of the catholikos, the metropolitan of Nisibis was elected as his successor, and yet for short time. This crisis provoked the departure of more than 300 students from the school in different other places⁸, like the School of Beth Sahde, in the neighbourhood of Nisibis, the Great Monastery of Izla, or the school of bishop Mark of Balad. Among these students there were some later great names, like Ishoyahb of Gdala and Ishoyahb of Hadyab, who were to become catholikos of the East Syriac Church. By the beginning of the 7th century three different currents developed: radical reformers (Henana and his disciples), moderate conservatives (represented by the councils of 585, 596, 605 and the major part of the East Syriac community) and radical conservatives (represented by Babai the Great, Great Monastery and Mount Izla)⁹.

⁴ Cf. Babai the Great: "He teaches that all men participate in the nature of God, as Origen, the pagan of pagan, said , and so this wretched city is infected with this impious error". (*The Life of Mar Giwargis*, in J. B. Chabot (ed.), *Synodicon Orientale*, 1902, 626)

⁵ *Synodicon Orientale*, 136-139.

⁶ Elected by the help of Kosroe II. Two important names are connected with his pro west Syriac attitude. It is about his Christian queen Shirin and the physician Gabriel of Singar, who embraced the west Syriac confession.

⁷ Both Sabrisho and Gregory (605) expound the traditional faith, but avoiding the problematic term "hypostasis" and express a clear defence of Theodore's theology, by putting under blasphemy everyone who attempts at changing his doctrine (*Synodicon Orientale*, 198).

⁸ Cf. *Chronique de Séert*, 74, PO XIII.4, 509-512.

⁹ For details see Dana Miller, "A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century", in *The Ascetical Homilies of St Isaac the Syrian*, translated by the Holy Transfiguration Monastery, (Boston, Massachusetts: 1984), 503.

The Great Monastery represents also a salient phenomenon when comes about the East Syriac Christology of the 7th century. An important number of the monks of Izla Mountain were well educated because of the proximity between these two institutions. Babai the Great, an alumni of Nisibis School, who led a successful fight against Henana's theology, was its most prolific spokesman¹⁰. His main work is titled "The Book of Union"¹¹, a synthesis between Theodore's Christological vision and that of Nestorius (*Book of Heracleidis*) and some other East Syriac authors, like Mar Abba. His intention was to point out a clear dyophysite reading of the Antiochian Christology, underlying the necessity of two hypostasis and refuting any mixture or hypostatic composition. So that to have a concrete existence, a nature must have a hypostasis (qnama)¹². Therefore, in his opinion, if one speaks about one hypostasis in Christ, that means a nature either is absorbed by the other, or simply disappears. A composite nature is again refuted by Babai, on the argument that both natures would be imperfect¹³. So, there is no union at the level of hypostasis, but in the person (parsopa). It is achieved not mere by a moral union or out of grace, but it is an ontological manifestation, with the humanity conceived in the womb of the Virgin. He makes the same analogy like the Alexandrian authors, humanity is similar with the iron in the fire of the divinity, not changing its properties, its nature and its hypostasis, but borrowing the attributes of divinity, like the iron takes the form of the flame and its burning action. The flame burns by itself, but the iron not. While burning, the flame cannot be broken, but the iron yes. So the divinity remains untouchable, but the humanity can be destroyed¹⁴. When describing the union in Christ, he employs the attributes like prosopic, voluntary, unforced, impassible¹⁵.

Babai's endeavour was to preserve the doctrine from the false teaching of theopaschism. His role became more important during the time the East Syriac Church was not allowed to elect a Catholikos (609-628). His radical conservative vision opposed both Henanites and Monophysites, that manifested a strong work of proselytism in the East Syriac territories, and the Chalcedonian Church of the West. The only orthodox formula accepted was that of Babai's. According to Thomas of Marga, he was called "Vicar" of the Catholikos¹⁶, and, with archdeacon

¹⁰ For the Christology of Babai see the study of G. Chediath, *The Christology of Babai the Great*, Kottayam, 1982 and L. Abramowsky, "Die Christologie Babais des Grossen", *Symposium Syriacum 1972*, (OCA, 197): 219-244.

¹¹ The complete title "On the Divinity and on the Humanity and of the Person (Parsopa) of Union", cf. A. Vaschalde, *Babai Magni Liber de unione*, CSCO 79-80, (Louvain: 1915) – edited and Latin translation.

¹² *The Book of Union*, 306 (246).

¹³ *The Book of Union*, 297 (239-240).

¹⁴ *The Book of Union*, 304 (245).

¹⁵ *The Book of Union*, 163 (132).

¹⁶ *Liber Superiorum*, ed. Paul Bedjan (Paris, 1901); *Book of Governors* ("The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga AD 840"), trans. by E.A. Wallis Budge (London: 1893), I.35, 116 (63-64).

Abba, were those who substituted the see of the Church leader¹⁷. During this period he received the right to inspect and to change the doctrine which was not in accordance with the Theodorian faith¹⁸, confirmed by the Council of Gregory (605) and later on reiterated before the king at Mada'in (612)¹⁹. Because of his intransigent position²⁰, doubled by his zeal, while being the abbot of the Great Monastery, has been generated a crisis that provoked the departure of some monks. Thomas of Marga lists some names of those who left the monastery during this period: Rabban Qamisho, Mar Jacob, Rabban Afni Maran, Amma

¹⁷ Alberto Camplani, interprets the historical information Thomas gives in his book I. 27, which represents an epistle addressed to Babai by three bishops from the North Mesopotamia (Cyriacus of Nisibis, Yonadhahb of Adiabene and Gabriel of Karka d'Beth Slokh), apologizing for not giving to him greater power as he would have deserved. The conclusion he draws is that Babai's authority did not go beyond monastic space and the three dioceses mentioned above, in North Mesopotamia (Cf. Alberto Camplani, "The revival of Persian Monasticism", 277-296 (here 288)).

¹⁸ Thomas of Marga mentions Babai's visit to the Monastery Bet Abe, enquiring the orthodoxy of the faith. He wished to make some changes in matter of liturgical order, but because of a miracle happened there, which demonstrated the correctness of the liturgy was not able to fulfil his will (*Book of Governors*, 54-55 (97)).

¹⁹ This moment is quite interesting because of the position adopted. The monastic party submitted a creed before the King, which acknowledged two natures, two substances and one person in Christ, and employed the expression "mother of Christ" instead of "theotokos". But meanwhile, they adopted a monothelite position to explain the unity in Christ. He was one in a single "person of filiation", a single power, a single will, a single economy (See *Synodicon Orientale*, 565, 575-582, 591-592).

²⁰ There is an interesting case of opposing Babai the Great even before getting his important place in the East Syriac Church, Babai the Small (of Nisibis). The conflict was so big that the followers of Babai the Great in the Monastery did not even permit somebody to join them before anathematising Babai of Nisibe (*Chronique de Séert II*, PO XIII, 553). Both of them originated in rich families and both of them were disciples of Abraham of Kashkar. The latter one left the Great Monastery and founded a monastery in the mountains of Adiabene. There he had two important companions for our discussion – Mar Isho'Zeka, who also left the Great Monastery (about his identity see the debate Paolo Bettolo, "Contrasting styles of Ecclesiastical Authority and Monastic Life in the Church of the east at the Beginning of the 7th Century", in *Foundations of Power and Conflict Authority in Late-Antique Monasticism* (Leuven-Paris: 2007), 297-332, here 297-305), and Mar Sabrisho, who later became catholicos (596-604), and refused to condemn Hanana, becoming the opponent of Metropolitan Gregory of Kashkar (He was also close to Queen Shirin and the physician Gabriel of Singar, both of them with pro-monophysite visions). In this frame some interrogatives are brought up – why was he anathematised by his brothers of Mount Izla, is it because of his friendship with Sabrisho, who manifested a moderate position and attitude in the debate around Henana's teaching? Or it is maybe around an agreement with Sabrisho to restore the Messalian monastic communities to the Great Monastery? (See the notes on Babai of A. Guillaumont in "Le témoignage de Babaï le Grand sur le mesaliens", in *Symposium Syriacum 1976*, OCA 275 (Roma: 1978), 257-265) Paolo Bettolo argues that "nothing certain can be said about these connections, but is not unreasonable to suggest some elements that may justify these fractures otherwise inexplicable within the difficult situation in Nisibis and the Great Monastery during the first years of the seventh century" (*Contrasting styles of Ecclesiastical Authority*, 305).

Lentius Zinaya, Rabban Joseph²¹, then Mar Zekaisho together with Abraham of Nisibis, founding the Monastery of Bet Rabban (after the death of Mar Jacob, the abbot of Bet Abe, the former one became head for both monasteries)²²; Rabban Jacob, the abbot of the Convent of Bet Abe²³. The “History of Rabban ‘Edta” gives the names of some other monks who left the Great Monastery when Babai became the successor of Dadisho, and went to Bet Abe, probably even before the arrival of Rabban Jacob: Benjamin, Peter, Arda, Ishai, Paul and John²⁴. Rabban Jacob²⁵, despite his friendship with Sabrisho, professed an orthodox faith. At least Isho’yahb of Adiabene, his disciple, in one letter addressed to Sahdona (II.7), mentions him as a defender of the true faith: “before you, Isaiah of Tahal, a foolish and insane (man) wrote the same things, in the same way, with the same objects and with the same terms, and just as previously were confuted with a book by the man of God and a spiritual athlete, the holy and zealous Mar Henanisho, then they were confuted loudly by the divine charity and the source of humility of our father Mar Jacob...”²⁶.

Consequently, another important topos for our debate is the Convent of Bet Abe itself, the place where the great theologian Sahdona was spiritually formed, contemporary and friend with Isho’yahb III, the future catholicos. Beside him, it was also the monastery of Catholicos George, who ordained Isaac as bishop of Niniveh, and the place where Isaac himself spent some time, after being brought by Catholicos George to North Mesopotamia from his native land, Bet Qatraye, and where he was ordained bishop of Niniveh. Around the monastery there are some suspicions regarding its theological direction and, consequently, the type of mystics professed. In this frame, it is worth mentioning the visit Babai the Great did in the monastery, trying to make some changes in its liturgical order, action which did not succeed²⁷. Thomas’ report about this event might give an idea about the balance of power in the Church of that time as well as the status of semi-autonomy some of the monasteries had.

²¹ *Book of Governors*, II. 33, 113 (246-247).

²² *History of Rabban Mar Abraham, head of the Monastery of Rabban Zekaišo and the Monastery of ‘Bet Abe*, quoted in *Book of Governors*, I.14, 67 (37).

²³ *Book of Governors*, I.13, 62 (35). It seems that he befriended Sabrisho, the future Catholicos of the East Syriac Church, who was first bishop of Lashom, the native city of Jacob (cf. J. M. Fiey, *Assyrie chétienne III* (Beyrouth: 1968), n. 8, 56-57), and later too, Sabrisho spent five years as hermit, between the seventh and the eighth decades of the 6th century, in Sa’ran, and so one can intuit the familiarity of the two (J. M. Fiey, *Assyrie chétienne III*, 75).

²⁴ *Book of Governors*, I.13, 66 (37) quoting *The History of Rabban ‘Edta*, 155 (233). For details see Paolo Bettolo, *Contrasting styles of Ecclesiastical Authority*, p. 316.

²⁵ On Jacob’s departure from the Great Monastery see *Book of Governors* I.13, 61-63 (34).

²⁶ R. Duval (ed.), *Ish’yahb Patriarchae. Liber Epistularum III*, CSCO 11-12, (Louvani: 1962), 133 (100).

²⁷ *Book of Governors*, I.29, 97 (54-55).

It is worth dwelling now on the personality of Sahdona and his Christological vision. From the historical sources we have, one can learn that, after finishing his studies, he entered the Monastery of Bet Abe, around 615-630, under Rabban Jacob, who came from the Great Monastery, and was contemporary with Ishoyahb III. At the suggestion of the latter one, he was elected bishop of Mahoze d'Arewan. There are different information about the Christological perspective he professed. From the letters of Ishoyahb III and the "Chronicle of Séert", one can learn that Sahdona taught a different Christology from that of his religious community and, in particular, occasionally, he is considered to be among the last disciples of Henana, during his studies at Nisibis, together with Isaiah Tahala and Meskena Arbaya²⁸. Ishoyahb also mentions, next to Meskena Arbaya, some other partisans of Sahdona at Nisibis and surroundings – Metropolitan Kyriakos and Guria. Budge, interpreting the information Thomas of Marga gives around Sahdona, asserts that he was converted by the jacobites to the monophysite doctrine²⁹ and William Wright argues that this occurred during one trip to Apamea, where he would have visited a monophysite convent and, while trying to convert them, was converted himself to their faith³⁰. Another theory was advocated by Adam Becker, who places Sahdona's "conversion" in Nisibis, while doing his studies. And, despite the fact he did not really know Henana, he would have been influenced by his theological vision³¹. His argumentation is based on the similitudes of language. Both Thomas of Marga and Isho'denah of Baçra establish a connection between the two authors, emperor Heraclius and the Chalcedonian theology, argument sustained also by the transmission of his works only within the Chalcedonian tradition, idea embraced by Duval³² and Brock³³, and yet within the frame of the East Syriac phraseology.

Ovidiu Ioan, a contemporary scholar, dedicated a study to Sahdona³⁴. In his article, after listing all the opinions already mentioned above, he proposes a different perspective. It is difficult to identify Henana's influence in Sahdona's theology, as the latter one did not use the problematic expression "hypostasis

²⁸ *Chronique de Séert*, 315 (635); *Liber Epistularum*, 134-141 (104-105).

²⁹ *Book of Governors*, Introduction, XXXIX, LXXXVII.

³⁰ *A Short History of Syriac Literature* (London: 1894), 171, n. 1. He opposes also Assemani who argues that he embraced, in fact, the Catholic faith – "ab erroribus Nestorianis ad Catholicam veritatem".

³¹ Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom, The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late-Antique Mesopotamia* (Philadelphia: 2006), 200.

³² Ruben Duval, *La littérature syriaque: des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les Arabes aux XIIIe siècle, étude historique des différents genres de la littérature religieuse et ecclésiastique, l'historiographie, la philosophie, la philologie, les sciences et les traductions, suivie de notices biographique sur les écrivains avec un index bibliographique et général* (Paris: 1907), 150.

³³ Sebastian Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature* (Kottayam, Moran 'Eth'o 9), 50-51.

³⁴ "Martyrius/ Sahdona: La pensée christologique, clé de la Theologie mystique", in *Les mystiques syriaques*. Edited by Desreumaux, Alain. *Études syriaques* 8. (Paris, Geuthner: 2011), 41-56.

synthetos” – composite hypostasis – employed by the former. He traces the origin of his Christology in the “Book of Heracleidis”³⁵, with its two interpolations identified by Luise Abramowski, “unique hypostase” (had qnama), before “one person” (had parsupa) and the two adjectives attached to the term “person” – kyanaya and qnumaya³⁶. In fact, in his opinion, this two interpolations are the very core of his doctrine. According to Abramowski, using this book, authoritative for the East Syriac theology, Sahdona wanted to justify his vision. It is important to underline that his Christology, by the language he uses, does not betray any non-Persian elements, except the use of “one hypostasis”³⁷.

According to Sahdona’s perspective, the two natures are united in Christ in one hypostasis and one person. The first consequence of this union in the mystical realm is that the divine glory is transmitted to human nature. Using the same East Syriac phraseology, Sahdona affirms that the Son of God “clothed” a human body and transmitted the glory of his hypostasis to what was visible and it has been seen in the world with its own aspect. And the consequence – the unique hypostasis (qnuma) and person (parsupa) of the Son is the unique one who assumes and is assumed³⁸. One can intuit that in Sahdona’s case, the term hypostasis changes its sense – it does not describe the individuality of natures, but their union in one person. The person belongs to the unique hypostasis and it is the visible sign of the real union of the natures in one hypostasis³⁹.

His brother in the Monastery of Bet Abe, the future catholicos Isho’yahb III, who also supported him to become bishop of Mahoze d’Arewan, manifested his opposition regarding Sahdona’s Christological terminology, especially regarding the term “hypostasis”. From his letters, one can learn that the sense Sahdona gives to “hypostasis” is closer to “person” than to “nature”, as professed by the East Syriac Christology⁴⁰. In this frame comes the originality of this author, when using the Pseudo Nestorian expression: Christ is revealed in one “hypostatic person” of the natures, not borrowed or adopted, that would imply a separation from the owner. And more, Sahdona attacks the unique ousia of the divine and

³⁵ Translated into Syriac by Mar Aba (540). The introduction, probably, had been done by a Constantinopolitan theologian, so that to protect the Christology of Nestorius by doing a new interpretation. The lack of the term “hypostasis” is strictly connected to Theodore’s disciples, while the intensive use of “person” is a distinctive mark of Pseudo-Nestorius (See Ovidiu Ioan, *Martyrius/ Sahdona: La pensée christologique*, n. 30, pp. 50-51).

³⁶ Luis Abramowski, “Martyrius/Sahdona and Dissent in the Church of the East”, in C. Jullien (ed.), *Chrétiens en terre d’Iran. II, Controverses des chrétiens dans l’Iran sassanide*, Paris (Cahiers de Studia Iranica 36), 13-28 (here 20-21).

³⁷ A. de Halleux (ed.), Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles II, Livre de la perfection*, CSCO 214-215, 2,21.

³⁸ *Ibidem* 2,22.

³⁹ Cf. Ovidiu Ioan, *Martyrius/ Sahdona: La pensée christologique*, p. 55.

⁴⁰ *Liber Epistularum*, p. 134 (101).

human nature of the monophysites⁴¹, while considering “ousia” synonym with “kyana”. He does not make confusion between “hypostasis” and “person”, but gives a new sense for the former one. Ovidiu Ioan shows that, his main reason of giving a new reading to the Christology of his Church is to create the necessary frame for the doctrine of deification. His main interest is that of building a mystical theology based on a Christological formulation that is able to describe the complexity of union and presupposes the *communicatio idiomatum*. In his words, this doctrine can be expressed in few elements:

- Every nature participates in the properties of the other, without losing its own properties and without transforming itself;
- The consequence – God the Word accepted in the union to be called what is human by nature, and permitted to human to be called what God is by nature: God the Word – the son of man, because of the humanity that he assumed; and the son of man, this assumed nature, to be called the son of God;
- The one who descended is the same with the one who ascended, by the means of his manifestation and dwelling on earth; the one who is in heaven is the same with the one on earth, because of the honour and the glorification;
- Finally, the unique person of Christ is the same Son of God and Son of man, the nature of God and of human remain perfect in this unique person of Christ, and exist, in the union, with all their properties, without separation or confusion since annunciation and up to eternity⁴².

Isho'yahb, a radical conservator, reacted against Sahdona's teaching on one hypostasis. He wanted even to dismiss him from the bishopric, but, it seems, the former one had important sympathizers among the moderates, like Catholikos Maremmeh⁴³. Finally, Isho'yahb triumphed when he became catholikos (648-659), and Sahdona was exiled in the neighbourhood of Edessa.

One last element regarding Sahdona, extremely important for our research, refers to the main reason of expressing a bold Christology in a context that was not really friendly to this kind of initiatives. One may argue that this happened because of his presupposed conversion to the Monophysite or Chalcedonian doctrine, that, immediately, obliged him to change his Christological phraseology. It is difficult to accept this answer, because, as we have seen, he maintains the East Syriac language on matter of Christology, the only aspect he changes is the use of the term 'hypostasis' (qnama). So, he is not really an innovator. One better answer, in my opinion, is identified by Ovidiu Ioan, who argues that Sahdona, first of all a mystic, does not do anything else than to develop a mystical theology, as an expression of his experience. In his opinion, the possibility of achieving perfection in “theosis” (divinisation) is found in a real *communicatio idiomatum*, in which the

⁴¹ *Livre de la perfection* 2,28.

⁴² *Livre de la perfection*, 2,25; the last paragraph comes close to the Chalcedonian definition.

⁴³ Cf. J. M. Fiey, “Isho'yaw le Grand”, *Orientalia Christiana Periodica* 36 (1970): 25.

relation between the two natures in Christ must be precisely determined and in a well differentiated manner in a hypostatic and personal union⁴⁴. A bold Christological language generates a bold mystical expression. Sahdona speaks about the human, who may become God's dwelling by the means of love⁴⁵, or about the "mingling" of human with God in the will⁴⁶, and, more, about the possibility of seeing God in the spirit⁴⁷.

As one could intuit, in Bet Abe Monastery, by the second decade of the seventh century, there were some internal problems, generated by different theological perspectives, doubled by a suspicion around the mystical life, as a consequence of the professed Christology and the fear of Messalianism. To support this thesis we will add some representative characters whose names are direct connected with this convent. From the *Book of Governors*⁴⁸ we learn that after Rabban Jacob's death, two monks Abraham of Kaškar and Mar Isho'zeka left the monastery. Contemporary with Isho'yahb III (and consequently with Sahdona), they went to Dassen and founded a monastery there. After a short episcopate, Abraham came back to Bet Abe and became its leader. One cannot establish clear connections between their departure and the Christological dispute, but, at least, one can presuppose them, by taking into consideration the timing of this event.

Another similar case refers to a monk identified by Paolo Bettio with Jacob of Nuhadra, who was a monk in Bet Abe while Qamisho was abbot. Thomas of Marga describes him as "a spiritual man and doctor" and adds "he shone his ascetism more than all his contemporaries and he was clairvoyant and saw the future and was called by his contemporary Mar Jacob the Seer". We find in this note an interesting detail, that he departed "secretly" from the monastery because of the jealousy and the foolish zeal of some brothers⁴⁹. The authors compare this situation with that of Rabban Jacob, who had to leave the Great Monastery and come to Bet Abe⁵⁰.

A much more interesting case, presented by the same author in the next chapter, is Rabban 'Afni Maran, a disciple of Rabban Qamisho, like Jacob the Seer. Thomas describes him as gifted by God with "wisdom and understanding of the Scriptures". Therefore, he was called "spiritual philosopher". Nevertheless, as in the case of Jacob, because he was "like a pillar of light... *envious* people stirred up against him and placed him on a bier of the dead, and ascribing to him the name of Messalian they brought him out with the psalms and prayers for the dead.

⁴⁴ Cf. Ovidiu Ioan, *Martyrius/ Sahdona: La pensée christologique*, p. 58.

⁴⁵ *Œuvres spirituelles*, 4,3; 4,7

⁴⁶ *Œuvres spirituelles II*, 4,3.

⁴⁷ *Œuvres spirituelles II*, 8,5.

⁴⁸ I. 23, pp. 46-47 (79-82).

⁴⁹ The same expression when describing the retire of Isaac from the see of Niniveh.

⁵⁰ *Book of Governors*, II.2, pp. 119-120 (66).

Nevertheless, by his hands also the Lord build and finished the monastery which is to this day called by his name and is his memorial”⁵¹. One can observe that, as in the case of Jacob the Seer, or Isaac of Niniveh, the author interprets this event within God’s providence, while explaining the immediate reason – the envy of a group – and under this mask, come some typical accusations for that very time, Christological matters and, consequently, Messalian issues.

Conclusion

After listing these cases, we can draw one important conclusion for our research – by the end of the sixth century and the first half of the seventh, there was not an uniform Christological definition in the Church of the East. Quite different definitions have been generated, on the basis of the East Syriac phraseology, to express either different theological directions, or different mystical perspectives. The leaders of the “reformers” were either theologians or mystics. In the same time, one might also identify three parties – the bishops and Church leaders, occasionally sustained by some political leaders, on one side, theologians and directors of schools, on the other side, and a third category, the monastics⁵². But the conflict might be expressed also like occurring not really between religious parties, but more between different characters and different theologies inside these parties at one specific time⁵³.

One can identify here two perspectives and, maybe, two types of theology – one, dominated by a scholastic system, under the guidance of the theologians and church leaders, the other one much more intuitive, mystical, professed by the monastics. This happened despite the fact a grand part of the monks has been studied in ecclesiastic schools, mostly Nisibis. Next to this situation, might occur also a conflict between an ascetical mystics and an ecstatic mystics. If the former one is characterised by fear and mortification, the latter one is built much more on freedom and love and professes a harsh attitude regarding the polemic books and, in consequence, vis-à-vis intransigent theological positions⁵⁴.

⁵¹ *Book of Governors*, pp. 121-123 (68-69).

⁵² For details see Alberto Camplani, “The Revival of Persian Monasticism”, pp. 277-296.

⁵³ Paolo Bettiolo, “Conggetture intorno a un’assenza. Tommaso di Marga, Isaaco di Ninive e le tensioni interne alla chiesa siro-orientale tra VII e IX secolo” (to be published), p. 7.

⁵⁴ Paolo Bettiolo, *Conggetture intorno a un’assenza*, 8.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE SF. EUHARISTIE ÎN DOCUMENTUL ECUMENIC *BOTEZ, EUHARISTIE, MINISTERIU (BEM)*. Elemente de convergență între marile confesiuni creștine și probleme rămase deschise

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

REZUMAT. Documentul ecumenic BEM nu este un text de unitate eclesiologică între Biserici, ci o încercare de a exprima credința în termenii unor convergențe teologice, prezentând actualitatea dezbaterilor interconfesionale și redând acordurile care s-au făcut simțite și convergențele doctrinare realizate în legătură cu Botezul, Euharistia și slujirea instituită, fiind exprimată nădejdea că crescândă înțelegere reciprocă exprimată în document poate permite unor Biserici să ajungă la un mai înalt grad de comuniune euharistică între ele și să apropie astfel ziua în care poporul lui Hristos împărțit va fi reunit vizibil împrejurul Mesei Domnului.

În textul de la Lima sunt subliniate aspectele hristologic și pnevmatologic, chiar eshatologic al Sf. Euharistii, este scoasă în relief funcția ei eclesiologică, comunitară, dar nu se face referire la aspectul de jertfă al acesteia, fiind numită doar pomenire sau memorial.

Cuvinte cheie: Euharistie, Taină, jertfă, ecumenism, Biserică, împărtășire.

Din perspectiva ortodoxă, una din coordonatele esențiale ale Ecumenismului trebuie să fie unirea tuturor Bisericilor în integritatea învățaturii apostolice mărturisită de Biserica nedivizată a primelor secole, fără abatere de la hotărârile celor șapte Sinoade Ecumenice. "Ortodoxia a trăit și trăiește o legătură directă între comunitatea euharistică și comunitatea eclesială, făcând din Sfintele Taine o condiție și un criteriu de existență al Bisericii. Iisus Hristos, în care se manifestă plenitudinea dumnezeirii, înviat, înălțat întru slavă, rămâne în lume sub forma Bisericii, care este însuși Trupul Său (Efes 1,23). Această învățatură stabilește niște principii clare de considerare a Bisericii, lucru care, firesc este înțeles în mod diferit de majoritatea reprezentanților în dialog".¹

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, dbutcapusan@yahoo.ro

¹ Pr. Petru I. David – *Ecumenismul ca factor de stabilitate în lumea de astăzi*, Ed. Gnosis, București, 1998, p. 23.

La Accra (Ghana), în 1974 au fost date publicității trei texte cu titlul: *Botez, Euharistie, Ministeriu*. În urma dezbaterilor, Comitetul central al C. E. B. a cerut o revizuire a declarațiilor de la Accra, în 1977 fiind prezentată o primă versiune.

Textul actual al Documentului B. E. M.² a fost adoptat la întrunirea Comisiei *Credință și Constituție* din cadrul unității I a Consiliului Ecumenic al Bisericilor, ținută la Lima (Peru) între 3-15 ianuarie 1982 - la care au fost prezenți aproape 100 de teologi ortodocși, vechi-orientali, romano-catolici, luterani, reformați, anglicani, baptiști, metodiști, adventiști, etc. - și marchează punctele de convergență doctrinară, a celor trei mari confesiuni creștine cu privire la Sf. Taină a Botezului și a Euharistiei, la aceasta referindu-se 33 de articole - cu trei secțiuni: *Instituirea Euharistiei, Semnificația Euharistiei (A. Euharistia ca mulțumire adusă Tatălui, B. Euharistia ca anamneză sau pomenire (memorial) al lui Hristos, C. Euharistia ca invocare a Duhului, D. Euharistia - comuniune a credincioșilor și E. Euharistia ca*

² *Botez, Euharistie, Slujire* (B. E. M.). Text adoptat la întrunirea Comisiei "Credință și Constituție", ținută la Lima-Peru, între 3-15 ianuarie 1982 M. B. nr. 1-2/1983, art. 1, p. 39 (trad. Anca Manolache).

În Teologia ortodoxă românească există câteva luări de poziție față de documentul BEM, exprimate în studii publicate în anii imediat următori elaborării și apariției acestuia și anume:

- Anca Manolache - "Opinii asupra documentului *Botez, Euharistie, Slujire*" M. B. nr. 5-6/1983, p. 294-317.
- Pr. Ion Sauca - "Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic *Botez, Euharistie, Ministeriu*" S. T. nr. 7-8/1983, p. 527-542.
- Pr. Ioan Mircea - "Comentariu la documentul *Botez, Euharistie, Slujire*" O. nr. 3/1984, p. 436-452.
- Pr. Prof. Ion Bria - "Receptarea convergențelor în credință, rezultate din dialogul ecumenic. Orientarea teologică ortodoxă privind receptarea documentului despre *Botez, Euharistie, Preoție*" S. T. nr. 1-2/1985, p. 127-134.
- Pr. Prof. Ioan I. Ică - "Convergența în credință după documentul ecumenic *Botez, Euharistie, Ministerium*" S. T. nr. 5-6/1984, p. 429-437
- Î. P. S. Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului - "Momentul B. E. M. în Mișcarea Ecumenică" Îndrumător bisericesc, Sibiu, 1984, p. 1-10.
- Pr. Prof. Dr. Nicolae V. Dură - "Considerații canonic-ecclesilogice asupra Documentului de la Lima (B. E. M.)" O., nr. 2/1986, p. 119-147.
- Pr. asist. dr. Nicolae V. Dură - "Documentul de la Lima (B. E. M.) și evaluarea sa teologică" M. M. S., nr. 1-2/1986, p. 46-58.

Documentul ecumenic BEM a fost dezbătut în România în cadrul a două Conferințe teologice interconfesionale (a 43-a, 17-18 mai 1984 la Cluj-Napoca) și a 44-a (27-28 noiembrie 1984 la București). La prima dintre acestea a fost prezentat sub formă de referat studiul sus-menționat al Pr. Prof. Ioan I. Ică, iar la a II-a, cel al Pr. Prof. Ion Bria și Prof. Christoph Klein, de la Institutul Teologic Protestant din Cluj-Napoca, ramura Sibiu (episcop emerit al Bisericii Evanghelice C. A. din România) a susținut referatul "*Bisericile protestante față de documentul "Botez, Euharistie, Ministeriu"*, publicat apoi în S. T. nr. 1-2/1985, p. 142-148. De notat că între 25-27 iunie 1984 Conferința Bisericilor Europene a organizat la Institutul Teologic Ortodox din București Colocviul teologic cu tema *Influența filosofiei europene și a dezvoltării gândirii asupra receptării B. E. M.-ului*. De asemenea Facultatea de Teologie Protestantă a Universității din Geneva a organizat un simpozion consacrat textului de convergență redactat la Lima, între 28 ianuarie și 11 februarie 1984, reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române fiind Pr. Prof. Ion Bria.

cină a Împărăției) și Celebrarea Euharistiei, dar și la slujirea instituită. Este primul text de convergență doctrinară, rezultatul unui dialog multilateral de peste 50 de ani și a cunoscut o foarte largă difuzare, după redactare fiind trimis spre studiere și evaluare tuturor Bisericilor membre ale C. E. B. "Deși în acest Document identificăm tribulațiile unei gândiri aflate la răspântia dintre scolastică și formarea unui limbaj teologic ecumenic, B. E. M.-ul a pus totuși în circulație și expresii patristice. Acest fapt dovedește interesul Teologiei ecumenice pentru gândirea patristică, care, odată cu trecerea timpului s-a nuanțat, s-a amplificat și principializat tot mai mult. Textul B. E. M.-ului a conceptualizat dezideratele unității creștine și a câștigat coerență și fundamentare doctrinară. Documentul învederează disponibilități reale de comunicare și înțelegere a noului limbaj teologic ecumenic."³

Sf. Euharistie este definită ca „noua cină pascală a Bisericii, cina Noului Legământ pe care Hristos a dat-o ucenicilor Lui întru pomenire (anamnesis) morții și a învierii Sale ca anticipare a ospățului Mielului (Apoc 19,9)”⁴, sau „este o cină sacramentală care, prin semne văzute, ne comunică iubirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos”⁵. Aceasta e o definiție insuficientă și ambiguă, ca și afirmația⁶ că „Biserica primește Euharistia ca pe un dar din partea Domnului”⁷. Biserica este în același timp condiție și rezultat al Sf. Taine, există o interdependență și intercondiționalitate între Biserică și Euharistie. Biserica nu se realizează doar prin Euharistie, nu numai prin aceasta, ci și prin toate celelalte Taine și are la bază adevărul revelat, păstrat, transmis și interpretat în mod autentic, nealterat. "Cum se scrie în text ar lăsa să se înțeleagă că Biserica nu are în ea însăși Euharistia, că ar putea fi întâi Biserică și apoi ar primi darul euharistiei”⁸.

Sunt enumerate diferitele denumiri ale Euharistiei: „cina Domnului, frângerea pâinii, sfânta cină, sfânta împărtășanie, sfânta slujbă, liturghie (messa). Oficierea ei este totdeauna actul central al cultului Bisericii”⁹. Există un acord unanim în ce privește instituirea euharistiei de către Domnul în cuvintele rostite la Cina cea de Taină¹⁰. Este de neînțeles însă care este sensul afirmației că „euharistia se află în continuitate cu aceste cine ale lui Iisus în timpul vieții sale

³ Pr. asist. dr. Nicolae V. Dură – "Documentul de la Lima (B. E. M.) și evaluarea sa teologică" în M. M. S., nr. 1-2/1986, p. 57-58.

⁴ BEM, art. 1, p. 29.

⁵ *Ibidem*, p. 30. "Cuvântul semn ar fi mai bine să se înlocuiască prin materie, element, gest și orice precizare utilă momentului sau obiectului definiției spre care se tinde" (Manolache, p. 303), altfel se poate înțelege că Sf. Euharistie însăși este doar un semn, nu o Taină, mai ales dacă coroborăm cele spuse aici cu art. 5.

⁶ Pr. Prof. Ioan I. Ică – "Convergența în credință după documentul ecumenic Botez, Euharistie, Ministerium" S. T. nr. 5-6/1984, p. 433.

⁷ BEM, art. 1, p. 29.

⁸ Manolache, p. 303.

⁹ BEM, art. 1, p. 29.

¹⁰ Pr. Prof. Ioan I. Ică – *art. cit.*, p. 433.

pământești și după învierea Sa, care sunt și ele semne ale Împărăției”¹¹, făcându-se referire la înmulțiri ale pâinilor, care pot fi considerate doar prefigurări ale Sf. Euharistii, nicidecum un început al acesteia.

Euharistia este numită pomenire sau memorial, “proclamarea eficace de către Biserică a mării opere a lui Dumnezeu și a făgăduințelor Sale...Pomenirea (memorialul) ca reprezentare și anticipare, se săvârșește sub forma mulțumirii și a rugăciunii...Ea este aducerea-aminte (memorial) a tot ceea ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea lumii. Ceea ce Dumnezeu a voit să săvârșească prin întruparea, viețuirea, moartea, învierea și înălțarea lui Hristos, nu le mai face odată; aceste evenimente sunt unice, ele nu pot fi nici repatate, nici prelungite”¹². Euharistia nu este o simplă amintire, nu are doar un aspect anamnetic, comemorativ, în Ortodoxie cele patru acte fundamentale prin care Hristos a realizat obiectiv iconomia mântuirii noastre: Întrupare, Jertfă, Înviere și Înălțare, sunt și evenimente duhovnicești care se petrec continuu în Biserică pe plan subiectiv, sacramental.

Textul de la Lima a recurs, în opinia unui teolog american, la conceptul biblic de amintire (comemorare) pentru Euharistie în speranța că Bisericile vor putea ieși, datorită lui, dintr-o oarecare polemică asupra jertfei¹³, caracter subliniat în rânduiala Sfintei Liturghii în ecfonisul: „Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte Sfânta Jertfă în pace a o aduce”¹⁴.

Afirmația că „pomenirea (anamneza) lui Hristos este esența cinei euharistice”¹⁵ deplasează centrul de greutate de la prezența reală a lui Hristos spre anamneză sau spre o prezență memorială a lui Hristos ceea ce minimalizează rolul Duhului Sfânt în Euharistie¹⁶.

Nu se face referire la aspectul de jertfă a Sf. Euharistii – actualizarea în Biserică, de către Biserică în chip nesângeros a unicei și irepetabilei Jertfe a lui Hristos, adusă o singură dată. Euharistia e numită doar: „marea jertfă de laudă, prin care Biserica vorbește în numele a toată făptura”¹⁷, sau „semnul viu și eficace al jertfei Sale, săvârșită odată pentru totdeauna pe cruce, lucrând fără încetare în folosul întregii omeniri”¹⁸. Se arată că: „nu există decât o singură ispășire, aceea a jertfei unice a crucii, făcută lucrătoare în euharistie și adusă Tatălui prin mijlocirea și Hristos și a Bisericii pentru toată omenirea.”¹⁹ Iisus Hristos aduce

¹¹ BEM, art. 1, p. 29.

¹² *Ibidem*, art. 7-8, p. 31.

¹³ P. Parre – *L'Eucharistie dans le Rapport Final d'Arcic I În Irenikon*, no. 4/1984, p. 483.

¹⁴ *Liturghier*, Ed. IBMO, București, 2012, p. 171.

¹⁵ BEM, art. 12, p. 32.

¹⁶ Pr. Prof. Ioan I. Ică – *art. cit.*, p. 433-434.

¹⁷ BEM, art. 4, p. 30.

¹⁸ *Ibidem*, art. 5, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, art. 8, comentariu, p. 31. “Un document rezultat dintr-un dialog ecumenic nu mai are nevoie de glose, de comentarii arbitrare. Ori Documentul B. E. M. abundă în astfel de comentarii, care vădesc efortul protestantizant al Teologiei ecumenice de a desacraliza misterologia Bisericii Ortodoxe” (Pr. asist. dr. Nicolae V. Dură – “Documentul de la Lima (B. E. M.) și evaluarea sa teologică” *M. M. S.*, nr. 1-2/1986, p. 57).

jertfa lui Dumnezeu Întreit, nu numai Tatălui, El ca Arhiereu aduce și Se aduce, așa cum rezultă și din Rugăciunea din timpul cântării heruvimice: „Tu ești Cel ce aduci și Cel ce te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți, Hristoase, Dumnezeul nostru”.²⁰ Se recunoaște că Euharistia este jertfă și de mulțumire și de laudă, dar nu se spune că este marea jertfă de răscumpărare a omenirii și de împăcare a lumii cu Dumnezeu, fapt esențial²¹.

În toate Bisericile creștine „cuvintele și gesturile lui Hristos în instituirea euharistiei sunt în centrul oficierei: cina euharistică este Taina trupului și sângelui lui Hristos. Taina prezenței Sale reale...Biserica mărturisește prezența reală, vie și lucrătoare a lui Hristos în euharistie”²². Într-un mod cu totul general Euharistia este numită Taină, nu una dintre Sfintele Taine ale Bisericii, iar afirmația Taina prezenței Sale reale este nuanțată în comentariul ce urmează articolului 13, fără să se facă poemnire de transsubstanțiere, impanație, sau prezența virtuală, iar învățătura ortodoxă despre prefacere lipsește cu totul din text: „Credința multor Biserici (romano-catolică, n. n.) este că prin înșeși cuvintele lui Iisus și prin puterea Duhului Sfânt, pâinea și vinul euharistiei devin, într-un mod real și în taină, trupul și sângele lui Hristos cel înviat. Sub semnele pâinii și vinului (la luterani, n. n.), realitatea adâncă este ființa totală a lui Hristos, Care vine la noi ca să ne hrănească și să ne transforme întreaga ființă. Alte Biserici (reformată și alte denominațiuni protestante, n. n.), chiar dacă afirmă prezența reală a lui Hristos în euharistie, nu leagă atât de definit această prezență de semnele pâinii și vinului. Bisericile sunt ținute să hotărască dacă această diferență poate coexista cu convergența formulată în textul însuși”²³. Așadar nu este exprimat nici un acord între marile confesiuni creștine cu privire la această învățătură, textul limitându-se la enumerarea diferitelor doctrine euharistice. „În istoria Bisericii au avut loc diferite încercări pentru a se înțelege taina prezenței unice a lui Hristos în euharistie. Unii se mărginesc pur și simplu la afirmarea acestei prezențe, fără a voi să o explice (protestanții, n. n.). Alții (romano-catolicii, n. n.) consideră necesară afirmarea unei schimbări săvârșite de Duhul Sfânt și de cuvintele lui Hristos, prin care nu se mai află o pâine și un vin obișnuite, ci trupul și sângele lui Hristos. Iar alții au elaborat o explicație a prezenței reale care nu pretinde să epuizeze semnificația tainei, ci vrea să o protejeze împotriva interpretărilor dăunătoare (ortodocșii, n. n.)”²⁴. „Deși Documentul nu elucidează problema prefacerii elementelor și rolul Duhului Sfânt, totuși face un pas important spre recunoașterea importanței epiclezei în Euharistie”²⁵.

²⁰ *Liturghier*, p. 160.

²¹ Pr. Ioan Mircea – *Comentariu la documentul Botez, Euharistie, Slujire*” O. nr. 3/1984, p. 441.

²² *Ibidem*, art. 13, p. 32.

²³ *Ibidem*, art 13, comentariu, p. 32-33.

²⁴ *Ibidem*, art 15, comentariu, p. 33-34. Nu se face mențiune despre „schimbarea ontologică a Darurilor euharistice și identitatea lor cu trupul și Sângele Domnului preamărit...modul prezenței lui Hristos cel euharistic nu implică o prefacere fizico-chimică, ci o schimbare sacramental-mistică” („*Christ, Church and Eucharist*” în *Diakonia*, XVIII, nr. 2, 1983, p. 105-106).

²⁵ Pr. Prof. Ioan I. Ică – *art. cit.*, p. 434.

Aspectele hristologic și pnevmatologic al Euharistiei, ca și relația dintre iconomia Fiului și a Duhului Sfânt sunt subliniate: „Duhul Sfânt face ca Hristos cel răstignit și înviat să fie prezent în mod real pentru noi în cina euharistică, îndeplinindu-și făgăduința cuprinsă în cuvintele de instituire”²⁶. Prin urmare, „nu este vorba de o spiritualizare a prezenței euharistice a lui Hristos, ci de afirmarea unei unități indisolubile între Fiul și Duhul. Această unire arată că euharistia nu este un act magic și automat... Cuvintele de instituire – făgăduință a lui Hristos și epicleza – invocare a Duhului sunt așadar în strânsă legătură în liturghie. Epicleza se situează diferit, față de cuvintele de instituire, în variatele tradiții liturgice. În liturghiile primare, întreaga *rugăciune euharistică* era concepută ca aducând realitatea făgăduită de Hristos. Invocarea Duhului se făcea în același timp asupra comunității și asupra elementelor pâinii și vinului. Regăsind această concepție, am putea depăși dificultățile noastre privind un moment special al sfințirii”²⁷. Spre deosebire de romano-catolicism care afirmă că transsubstanțierea se realizează în momentul rostirii cuvintelor de instituire a Sf. Euharistii: „Luați, mâncați...”, Ortodoxia păstrează această veche practică. Mântuitorul a instituit Sf. Euharistie la Cina cea de Taină, iar apoi S-a jertfit pe Cruce, a înviat, S-a înălțat și a trimis pe Duhul Sfânt care asigură prezența Sa euharistică. Astfel în Anaforaua liturgică - în care anamneza este una dintre cele cinci componente, alături de: rugăciunea teologică, rugăciunea hristologică, epicleză și diptice - se spune: ”în noaptea în care a fost vândut – sau mai degrabă când El Însuși S-a dat pe Sine pentru viața lumii, luând pâine cu sfintele și preacuratele și fărăm prihană mâinile Sale, mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând a dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli zicând: Luați,mâncați...Aducându-ne aminte așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de mormânt, de învierea cea de a treia zi...aducem Ție această slujire cuvântătoare și fără de sânge și Te chemăm, și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: trimite pe Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte Și fă adică pâinea aceasta, Cinstitul Trup al Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstitul Sânge al Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt”²⁸.

De asemenea este punctat aspectul eshatologic al Euharistiei, „Sfântul Duh dă, prin euharistie, o pregustare a Împărăției lui Dumnezeu; Biserica primește viața noii făpturi și asigurarea revenirii Domnului”²⁹.

Este scoasă în relief funcția eclesiologică, comunitară a Sf. Euharistii. Prin împărtășire se realizează comuniunea credincioșilor cu Hristos și întreolaltă.

²⁶ BEM, art. 14, p. 33.

²⁷ *Ibidem*, art. 14, comentariu, p. 33.

²⁸ *Liturghier*, p. 174-177. „Cuvintele de instituire fără epicleză, nu pot fi acceptate, nici epicleza fără cuvintele de instituire” (G. S. Bebis – „*The Lima Statement on Eucharist*” în St. Vladimir’s Theological Quaterly XXVII, nr. 4/1983, p. 270).

²⁹ BEM, art. 18, p. 34.

“Comuniunea euharistică cu Hristos prezent, care hrănește viața Bisericii, este în același timp comuniune în Trupul lui Hristos, care este Biserica. Împărțirea aceleiași pâini și a potirului comun, într-un loc dat, manifestă și îndeplinește unitatea participanților cu Hristos și a tuturor părtașilor din toate locurile și din toate timpurile. În euharistie comuniunea poporului lui Dumnezeu este manifestată plenar. Celebrările euharistice sunt totdeauna, în relație cu întreaga Biserică, și întreaga Biserică este implicată în fiecare celebrare euharistică”.³⁰

În ce privește celebrarea euharistică, serviciul divin, sunt enumerate 21 de elemente prezente în cele trei mari confesiuni creștine, dintre care reținem:

- propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, în diferite feluri,
- mărturisirea credinței (crezul),
- rugăciunea pentru toată Biserica și pentru lume,
- pregătirea pâinii și a vinului,
- mulțumita adusă Tatălui pentru minunile creației, ale răscumpărării și ale sfințirii
- cuvintele lui Hristos pentru instituirea Tainei,
- pomenirea sau anamneza (memorial) marilor acte ale răscumpărării: pătimire, moarte, înviere, înălțare a lui Hristos și Cincizecimea care a adus la existență Biserica,
- invocarea Duhului Sfânt asupra comunității și asupra elementelor pâinii și a vinului,
- acordul (amin) întregii comunități,
- frângerea pâinii,
- se mănâncă și se bea împreună cu Hristos și cu fiecare membru al Bisericii,
- binecuvântarea și trimiterea în misiune³¹. Totuși nu se pomeneste nimic de necesitatea verificării plenitudinii și purității credinței Bisericii prin taina Spovedaniei, înainte de împărțire, întrucât Euharistia nu poate fi primită fără o pregătire duhovnicească prealabilă...Studierea relației mai strânse între Spovedanie și Împărțășanie ar lărgi consensul și asupra Tainei Pocăinței, ceea ce ar fi un câștig enorm³².

Nu înțelegem însă despre ce reformă la nivel liturgic este vorba în articolul următor: „cea mai bună cale spre unitatea în celebrarea euharistică și comuniune este însăși înnoirea euharistiei în diferite Biserici, la nivelul învățământului și oficiilor. Bisericile ar trebui să-și reexamineze oficiile, în lumina acordului

³⁰ *Ibidem*, art. 19, p. 34. În lumea protestantă “B.E.M.-ul întâmpină o serioasă opoziție, întrucât emană dintr-o eclesiologie ierarhică și prea centrată pe Euharistie.” (Soeur Evangéline – “Vers l’Unité” Irénikon nr. 4/1983, p. 504-505.

³¹ *Ibidem*, art. 27, p. 36-37.

³² Pr. Prof. Ioan I. Ică – *art. cit.*, p. 434.

euharistic în creștere. Mișcarea pentru reforma liturgică apropie Bisericile în felul lor de a oficia euharistia”³³. Biserica Ortodoxă respinge categoric așa numitele slujbe ecumenice, rânduiești sincretiste cu elemente din cultul diferitelor Biserici.

În ce privește săvârșirea Euharistiei, “Hristos strânge, învață și hrănește Biserica, Hristos este cel care invită prezidează cina. În cea mai mare parte dintre Biserici, această președinție a lui Hristos are ca semn pe aceea a unui slujitor instituit”³⁴. După învățătura ortodoxă, Hristos este Săvârșitorul Sf. Taine a Euharistiei, iar “preotul este trimis al lui Hristos prin actul sfințitor al hirotoniei, nu este reprezentant al comunității, nu este semn”³⁵. Slujirea preotească este legată de Liturghie, îndatoririle clericilor fiind propovăduirea cuvântului și săvârșirea Sfințelor Taine. Taina culminantă este Sf. Euharistie care se săvârșește în cadrul Sf. Liturghii și tot în cursul acesteia se dă, în mod principal, învățătura. Documentul spune însă că “o lungă și veche tradiție creștină așează instituirea în contextul cultului, în special al Euharistiei. Un astfel de loc pentru celebrarea instituirii pune în evidență semnificația ei de act al întregii comunități și nu ca un gest al vreunei anumite rânduiești interioare a comunității”³⁶.

Remarcăm prezența în Document a recomandării cu implicații pastorale de mare actualitate că „fiecare creștin ar trebui să fie încurajat să se împărtășească des... cel mai bun mod de a mărturisi respectul datorat elementelor care au servit la celebrarea euharistică este consumarea lor”³⁷.

Documentul B. E. M. ce redă acordurile care s-au făcut simțite și convergențele doctrinare realizate în legătură cu Botezul, Euharistia și slujirea instituită, fiind exprimată în ultimul articol referitor la Euharistie nădejdea că: “crescândă înțelegere reciprocă exprimată în prezentul document poate permite unor Biserici să ajungă la un mai înalt grad de comuniune euharistică între ele și să apropie astfel ziua în care poporul lui Hristos împărțit va fi reunit vizibil împrejurul Mesei Domnului”³⁸, fără a înțelege prin aceasta așa-numita intercomuniune, ospitalitate euharistică, sau “universalitatea Euharistiei”³⁹, având ca bază doar Botezul, idee fără nici un temei biblic sau patristic, necunoscută Bisericii vechi, ce își are originea în învățătura protestantă, potrivit căreia Tainele sunt doar semne ale promisiunii divine, nu transmit harul. Pentru ortodocși, primirea Euharistiei înseamnă o pecetluire a credinței integrale în Hristos. Biserica Ortodoxă nu crede în intercomuniune – o soluție de compromis, artificială – comuniune euharistică între diferite Biserici, fără a avea la bază unitatea de

³³ BEM, art. 28, p. 37.

³⁴ *Ibidem*, art. 29, p. 37-38.

³⁵ A. Manolache – *art. cit.*, p. 311.

³⁶ BEM, Slujire, art. 41, p. 54.

³⁷ *Ibidem*, Euharistie, art. 31-32, p. 38.

³⁸ *Ibidem*, art. 33, p. 38.

³⁹ *Ibidem*, comentariu, art. 19, p. 34.

credință, așadar o comuniune concomitentă cu o non-comuniune în punctele doctrinare esențiale. „Pentru Biserica Ortodoxă, intercomuniunea care dezleagă comuniunea euharistică de unitatea de credință și de Biserică este de neconceput; este un pericol de dizolvare a Bisericii, a unității de credință și de încetare a Euharistiei”⁴⁰.

Comuniunea dintre Biserica Ortodoxă și cea romano-catolică pe de o parte și Bisericile protestante, pe de altă parte, o comuniune a dialogului și a împreună-rugăciunii este așadar, departe de o recunoaștere reciprocă a ministeriilor, *koinonia*, *communicatio in sacris*.

Unitatea văzută a creștinilor rămâne un deziderat fundamental. În acest scop sarcina majoră a dialogului teologic ortodox-catolic-protestant este clarificarea tuturor aspectelor eclesiologice, cuprinzând și misterologia. În documentul analizat, „în ciuda unor neclarități și inconsecvențe care mai persistă, sunt afirmate totuși o serie de puncte comune și convergențe deosebit de importante privind ființa și implicațiile Euharistiei”⁴¹.

Documentul elaborat la Lima nu este un text de unitate eclesiologică între Biserici, ci o încercare de a exprima credința în termenii unor convergențe teologice, prezentând actualitatea dezbaterilor interconfesionale. El nu conține tradiția ortodoxă în deplinătatea ei, dat fiind caracterul limitat al temelor, referindu-se la adevărurile fundamentale ale doctrinei Bisericii. Nu este un consens doctrinar deplin în vederea unității.

Încheiem cu spusele unui regretat ierarh, implicat în dialogurile ecumenice: B. E. M. „propune teme spre discuție, nu supune rezultate deja convenite. Se propun pași spre unitate. De aceea el a fost alcătuit cu un oarecare curaj, și dacă mi-ați da voie, aș spune: și cu oarecare iresponsabilitate, în sensul că s-au avansat lucruri neîndeajuns studiate spre a fi supuse discuției, ca și cum ar fi fost deja discutate și aprobate... Documentul face propuneri îndrăznețe față de conservatorismul confesionalist al vremii noastre. El se numește *document de convergență*: nu este, prin urmare, *document de consens* sau *document de acord*. Eu observ însă că nu e nici măcar *document de convergență*, ci e document de propuneri și de invitație la convergență”⁴².

⁴⁰ Pr. prof. D. Stăniloae – „În problema intercomuniunii” în O., nr. 4/ 1971, p. 564.

⁴¹ Pr. Prof. Ioan I. Ică – *art. cit.*, p. 433.

⁴² Î. P. S. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului – „Momentul B. E. M. în Mișcarea Ecumenică” Îndrumător bisericesc, Sibiu, 1984, p. 5.

THE TEACHING ON HOLY EUCHARIST IN THE ECUMENICAL DOCUMENT BAPTISM, EUCHARIST, MINISTRY (BEM). Elements of Convergence between the Major Christian Denominations and open Problems

DACIAN BUT-CĂPUȘAN*

ABSTRACT. The BEM ecumenical Document is not a text of ecclesiological unity between the churches, but an attempt to express faith in terms of theological convergence presenting the actuality of interfaith discussions and renders the agreements that were felt and the doctrinal convergences made regarding Baptism, Eucharist and ministry as expressed the hope that the growing mutual understanding expressed in this document can allow some Churches to reach a highest degree of communion with each other and thus approaching the day that Christ's divided people will be gathered clearly around the table of the Lord. In the text from Lima are emphasized the Christological and pneumatologic, even eschatologic issues of the Eucharist. It is drawn in relief the ecclesiological, community function of Holy Eucharist, but there is no reference to the sacrifice aspect of the Holy Eucharist being called just memorial (anamnesis).

Key-words: Eucharist, mystery, sacrifice, ecumenism, Church, sharing.

From the Orthodox perspective, one of the essential coordinates of ecumenism must be the union of all churches in the integrity of the apostolic doctrine professed by the undivided Church of the first centuries, without deviation from the decisions of the seven Ecumenical Councils. "Orthodoxy has lived and lives a direct link between the Eucharist and ecclesial community, making the sacraments a condition and a criterion of the Church existence. Jesus Christ, the fullness of the Godhead manifested, resurrected, ascended into the glory, remains also into the world as the Church which is His own body (Eph 1:23). This teaching establishes clear principles for the consideration of the Church, which naturally is understood differently by of the most representatives in the dialogue¹.

* Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România, dbutcapusan@yahoo.ro

¹ Petru I. David – *Ecumenismul ca factor de stabilitate în lumea de astăzi*, (București: Gnosis, 1998), 23.

At Accra (Ghana), in 1974, three texts were published under the title: Baptism, Eucharist, ministry the. Following discussion, the Central Committee of the WCC urged the commission a review of the statements mentioned in Accra, in 1977 being presented a first version.

The current text of the document BEM² was adopted at a meeting of the Faith and Order (Unit I of Council of Churches), held in Lima (Peru) between 3 to 15 January 1982 which was attended by nearly 100 Orthodox, Old-Oriental, Roman Catholics, Lutherans, Calvinists, Anglicans, Baptists, Methodists, Adventists theologians, etc. - and marks the points of doctrinal convergence of the three major Christian confessions on Holy Sacrament of Baptism and the Eucharist,

² *Botez, Euharistie, Slujire* (B. E. M.). Text adoptat la întrunirea Comisiei "Credință și Constituție", ținută la Lima-Peru, între 3-15 ianuarie 1982 in Mitropolia Banatului, (1-2)1983, art. 1, 39 (translated by Anca Manolache).

In the Romanian Orthodox Theology there are several position to the document BEM, expressed in studies published in the years immediately following its development and emergence namely:

- Anca Manolache – *"Opinii asupra documentului Botez, Euharistie, Slujire"* in Mitropolia Banatului, 5-6(1983), 294-317.
- Ion Sauca – *"Considerații ortodoxe asupra documentului ecumenic Botez, Euharistie, Ministeriu"* in Studii Teologice, (7-8)1983, 527-542.
- Ioan Mircea – *"Comentariu la documentul Botez, Euharistie, Slujire"* in Ortodoxia, (3)1984, 436-452.
- Ion Bria – *"Receptarea convergențelor în credință, rezultate din dialogul ecumenic. Orientarea teologică ortodoxă privind receptarea documentului despre Botez, Euharistie, Preoție"* in Studii Teologice, (1-2)1985, 127-134.
- Ioan I. Ică – *"Convergența în credință după documentul ecumenic Botez, Euharistie, Ministerium"* in Studii Teologice, (5-6)1984, 429-437
- Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului – *"Momentul B. E. M. în Mișcarea Ecumenică"* in Îndrumător bisericesc, (Sibiu: 1984), 1-10.
- Nicolae V. Dură – *"Considerații canonic-ecclesiologice asupra Documentului de la Lima (B. E. M.)"* in Ortodoxia, (2)1986, 119-147.
- Nicolae V. Dură – *"Documentul de la Lima (B. E. M.) și evaluarea sa teologică"* in Mitropolia Moldovei Sucevei, (1-2)1986, 46-58.

The ecumenical document BEM was discussed in Romania in two interfaith theological Conference (43rd, 17 to 18 May 1984 in Cluj-Napoca) and 44th (27 to 28 November 1984 in Bucharest). The first of these was presented as a paper study the abovementioned study of Fr. Prof. Ioan I. Ica, and in the second, that of Fr. Prof. Ion Bria and Prof. Christoph Klein from Theological Protestant Institute in Cluj-Napoca, Sibiu branch (bishop emeritus of the Evangelical Church AC in Romania) supported the report : *"Bisericile protestante față de documentul "Botez, Euharistie, Ministeriu"*, published than in Studii Teologice, (1-2)1985, 142-148. We note that between 25 to 27 June 1984 the Conference of European Churches organized at Orthodox Theological Institute in Bucharest a theological Colloquium with the theme *Influence of European philosophy and the development of thinking on BEM's reception*. The Faculty of Protestant Theology of the University of Geneva organized a symposium devoted to the convergence of text drawn from Lima, between January 28 and February 11, 1984, the Romanian Orthodox Church representative was Fr. Prof. Ion Bria.

referring to this 33 articles, with three sections: the Institution of the Eucharist, the Eucharist significance (A. Eucharist as thanksgiving to the Father, B. Eucharist as history or remembrance (memorial) of Christ, C the invocation of the Holy Ghost, D. Eucharist - Communion of the faithful and E. Eucharist as supper of the Kingdom) and celebration of the Eucharist, and of the established ministry. It is the first text of doctrinal convergence, the result of a multilateral dialogue for over 50 years and has been very widely circulated, after writing being sent for editorial consideration and evaluation of all Churches members of WCC. Although in this document we identify the tribulations of a view at the crossroads between scholastic and ecumenical theological language formation, nevertheless BEM puts patristic expressions in circulation, too. This fact proves the interest of ecumenical theology for patristic thought that, over time has grown and nuanced more and more. The BEM's text conceptualized Christian unity wishes and gained consistency and doctrinal foundation³.

Eucharist is defined as "the new Church Easter dinner, the supper of the new covenant that Christ gave to His disciples for fully remembrance (anamnesis) of His death and resurrection as anticipation of the feast of the Lamb (Rev 19,9)⁴ or "is a sacramental supper which, through seen signs it, communicates to us the love of God in Jesus Christ⁵. This definition is insufficient and ambiguous, as the statement⁶ that "the Church receives the Eucharist as a gift from the Lord"⁷. The Church is at the same time condition and result of St. Sacrament, there is an interdependence and interrelation between the Church and the Eucharist. Church is not achieved only through the Eucharist, not only through this, but through all the other sacraments and it is based on the revealed truth, preserved, transmitted and interpreted genuinely, unadulterated. The way it is written in the text would hint that the Church has not in itself the Eucharist, that it could be first the Church and then it would receive the gift of the Eucharist⁸.

There are listed the various names of the Eucharist: "Lord's Supper, breaking of bread, the Saint Supper, Holy Communion, Holy ministry, liturgy (the Mass). Its celebration them is always the central act of worship of the Church "⁹.

³ Nicolae V. Dură – "Documentul de la Lima (B. E. M.) și evaluarea sa teologică" in Mitropolia Moldovei și Sucevei, (1-2)1986, 57-58.

⁴ BEM, art. 1, 29.

⁵ BEM, art. 1, 30. "The word sign would be better to replace the field, element, gesture and any useful precision timing or object definition to be achieved" (Manolache, p 303), or it can be understood that the Eucharist itself is just a sign not a mystery, especially if you corroborate what has been said here by art. 5.

⁶ Ioan I. Ică – "Convergența în credință după documentul ecumenic Botez, Euharistie, Ministerium" in Studii Teologice (5-6)1984, 433.

⁷ BEM, art. 1, 29.

⁸ A. Manolache – "Opinii, 303.

⁹ BEM, art. 1, 29.

There is a unanimous agreement concerning the institution of the Eucharist by the Lord's words at the Last Supper¹⁰. But it is incomprehensible what is the meaning of the statement that "the Eucharist is in continuity with those dinners of Jesus during his earthly life and after His resurrection, which are also signs of the Kingdom"¹¹, with reference to the multiplication of the bread, which can only be considered the Holy Eucharist prefigurations, not a beginning of it.

The Eucharist is called memorial "effective proclamation of the Church of the great works of God and His promises ... Memorial as representation and anticipation, is celebrated as thanksgiving and prayer... It is remembrance (memorial) of everything that God has done for the salvation of the world. What God has willed to achieve through His Incarnation, living, death, Resurrection and Ascension of Christ, would not be done once again; these events are unique, they may not be repeated or prolonged "¹². The Eucharist is not mere a remembrance, it has not just an anamnethical, commemorative aspect. In Orthodoxy the four fundamental acts through which Christ accomplished objectively the iconomy of our salvation: the Incarnation, Sacrifice, Resurrection and Ascension, are spiritual events that occur continuously in the Church on a subjective, sacramental level.

The Text from Lima appealed, according to an American theologian, to the biblical concept of memory (commemoration) for the Eucharist in the hope that the Churches will renounce, because of it, to some dispute over the sacrifice¹³, character underlined in the ordinance of the Divine Liturgy in the formula "Let us stand well, let us stand with fear, let alone remember to bring the Holy Sacrifice"¹⁴.

The statement that "remembrance (anamnesis) of Christ is the essence of the Eucharistic supper"¹⁵ moves the center of gravity from the real presence of Christ to an anamnesis or a memorial presence of Christ which minimizes the role of the Holy Ghost in the Eucharist¹⁶.

There is no reference to the sacrificial aspect of the Holy Eucharist - updating in the Church, by the Church, bloodless, of the unique and unrepeatable Sacrifice of Christ made once. The Eucharist is called just "the great sacrifice of praise by which the Church speaks in the name of the whole creation"¹⁷, or "living and effective sign of His sacrifice, committed once and for all on the cross,

¹⁰ I. I. Ică – "Convergența în credință...", 433.

¹¹ BEM, art. 1, 29.

¹² BEM, art. 7-8, 31.

¹³ P. Parre – *L'Eucharistie dans le Rapport Final d'Arcic I* in *Irenikon*, (4)1984, 483.

¹⁴ *Liturghier*, Ed. IBMO, (București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2012), 171.

¹⁵ BEM, art. 12, 32.

¹⁶ I. I. Ică – "Convergența în credință...", 433-434.

¹⁷ BEM, art. 4, 30.

working tirelessly for the benefit of all mankind"¹⁸. It shows that "there is only one atonement, that of the unique sacrifice on the cross, made working in the Eucharist and brought to the Father through the intercession of Christ and Church for all humanity"¹⁹. Jesus Christ brings the sacrifice to the Triune God, not only to the Father, He as Bishop brings and brings Himself as shown the prayer during cherubs saying: "You, Christ our God, are the Offerer and the Offered, the One who receives and is distributed"²⁰. It is recognized that the Eucharist is a sacrifice of thanksgiving and praise, but it is not said to be the great sacrifice for the redemption of mankind and for the peace of world with God, which is essential²¹.

In all Christian churches' words and gestures of Christ in instituting the Eucharist is the center of celebration: the Eucharist dinner is the Sacrament of the body and blood of Christ....The mystery of His real presence...Church confesses the real presence of Christ living and working in the Eucharist "²². In a very general manner Eucharist is called the sacrament, not one of the sacraments of the Church, and the claim of mystery of its real presence is nuanced in the comment that follows the Article 13, without making mention of transubstantiation, impanation or virtual presence and the Orthodox teaching about transformation is completely lacking in the text: The faith of many churches (Roman Catholic) is that through the very words of Jesus and through the power of the Holy Ghost, the bread and wine of the Eucharist become, in a real and in a secret manner, the body and blood of the risen Christ. Under the signs of bread and wine (the Lutherans) deep reality is the total being of Christ, who comes to us to nourish and transform our whole being. Other Churches (Reformed and other Protestant denominations), even if they state the real presence of Christ in the Eucharist, they do not bind so clearly that presence by the signs of bread and wine. Churches are required to determine whether this difference can coexist with the convergence formulated in the text itself²³. So, it is not expressed any agreement between the major Christian denominations on this teaching, the text being limited to enumerating various Eucharistic doctrine. "In the history of the Church there were various attempts to understand the mystery of the unique presence of Christ in the Eucharist. Some confine themselves simply to affirm this presence, without wanting to explain it (Protestants). Others (Roman Catholics) consider necessary

¹⁸ BEM, art. 5, 31.

¹⁹ BEM, art. 8, comment, 31. "A document resulting from ecumenical dialogue needs no glosses, arbitrary comments. Either BEM document is replete with such comments, which evince the protestant effort of ecumenical Theology to desecrated the mysteriology of the Orthodox Church" (Nicolae V. Dură - *"Documentul de la Lima, 57*).

²⁰ *Liturghier*, 160.

²¹ Ioan Mircea - *"Comentariu la documentul Botez, Euharistie, Slujire"* in Ortodoxia, (3)1984, 441.

²² BEM, art. 13, 32.

²³ BEM, art 13, comment, 32-33.

to state a change made by the Holy Ghost and the words of Christ, which is no longer ordinary bread and wine but the body and blood of Christ. And others have developed an explanation of the real presence which does not pretend to exhaust the meaning of the mystery, but wants to protect against harmful interpretations (Orthodoxes) ""²⁴Although the document does not clarify the issue's turning elements and the role of the Holy Ghost, though makes an important step toward recognizing the importance of the epiclesis Eucharist"²⁵.

Christological and pneumatologic issues of the Eucharist, as the relationship between the economy of the Son and the Holy Ghost are emphasized: "The Holy Ghost makes the crucified and risen Christ to be really present for us in the Eucharistic supper, fulfilling the promise contained in the words of establishing"²⁶. Therefore, "it is not about spiritualizing the Eucharistic presence of Christ, but by asserting an indissoluble unit between the Son and the Spirit. This union shows that the Eucharist is not a magic, and an automatic act. The words of establishing... - the promise of Christ and epiclesis - invocation of the Holy Ghost are therefore closely related to mass. The Epiclesis is placed differently to the establishing words, in the various liturgical traditions. In the primary liturgies, the entire Eucharistic Prayer was conceived as bringing the reality promised by Christ. The Invocation of the Holy Ghost was done at the same time upon on the community and upon the elements of bread and wine. Recovering this concept, we can overcome our difficulties on a particular moment of sanctification"²⁷. "Unlike Roman Catholicism, which states that transubstantiation takes place when it is established the spell of Holy Eucharist: "Take, eat ..." Orthodoxy preserves this ancient practice. The Savior instituted the Holy Eucharist at the Last Supper, and then He sacrificed Himself on the cross, rose, ascended and sent the Holy Ghost who provides His Eucharistic presence. Thus, in the liturgical Anaphora - in which the anamnesis is one of the five components together with: theological prayer, Christological prayer, epiclesis and diptychs - it says: On the night when He was delivered up, or rather when He gave Himself up for the life of the world, He took bread in His holy, pure, and blameless hands, gave thanks, blessed, sanctified, broke and gave it to His holy disciples and apostles, saying: Take, eat ... Remembering, therefore, this command of the Savior, and all that came to pass for our sake, the cross, the tomb, the resurrection on the third day, the ascension into heaven, the enthronement at the right side of the Father, and the second, glorious

²⁴ BEM, art 15, comment, 33-34. There is no mention of "ontological change of Eucharistic Gifts and their identity with the Body and Blood of the Lord glorified... the manner of the presence of Eucharistic Christ do not involve a physical-chemical transformation, but a sacramental-mystical change" („*Christ, Church and Eucharist*" in *Diakonia*, 2(1983), 105-106).

²⁵ I. I. Ică - "Convergența în credință...", 434.

²⁶ BEM, art. 14, 33.

²⁷ BEM, art. 14, comment, 33.

coming... Once again we offer to You this spiritual worship without the shedding of blood, and we ask, pray, and entreat You: send down Your Holy Ghost upon us and upon these gifts here presented. And make this bread the precious Body of Your Christ... And that which is in this cup the precious Blood of Your Christ. Changing them through Your Holy Ghost²⁸:

It is also pointed the eschatological aspect of the Eucharist, "the Holy Ghost gives through the Eucharist, a foretaste of the Kingdom of God; the Church receives the life of the new creature and the ensuring of Lord's return²⁹.

It is drawn in relief the ecclesiological, communitarian function of the Holy Eucharist. Through sharing it is achieved the communion of the faithful with Christ and with each other. The "Eucharistic communion with Christ, who is present, who nourishes the life of the Church, is also the communion in the Body of Christ, which is the Church. Sharing the same bread and the common chalice, in a given location, manifests and fulfills the unity of the participants with Christ and of all the partakers of all places and from all times. In the Eucharist, the communion of God's people is fully manifested. Eucharistic celebrations are always in relation to the whole Church and the whole Church is involved in every celebration of the Eucharist³⁰.

Regarding the Eucharistic celebration, the worship service, there are listed 21 elements present in the three major Christian denominations, among which we mention:

- Preaching the Word of God in different ways,
- Confession of faith (creed)
- Prayer for the whole Church and for the world,
- Preparation of bread and wine,
- Gratitude to the Father for the wonders of creation, redemption and sanctification of
- The words of Christ to establish the sacrament,
- Remembrance or anamnesis (memorial) of the great acts of redemption: the passion, death, resurrection, ascension of Christ and the Pentecost that brought into existence the Church,
- Invocation of the Holy Ghost upon the community and upon the elements of bread and wine,
- The agreement (amen) of the entire community,

²⁸ *Liturghier*, 174-177. „Establishing words can not be accepted without epiclesis, as well as epiclesis without establishing words” (G. S. Bebis – „*The Lima Statement on Eucharist*” în St. Vladimir’s Theological Quarterly XXVII, (4)1983, 270).

²⁹ BEM, art. 18, 34.

³⁰ BEM art. 19, 34. In the Protestant world "BEM faces a serious opposition, as emanating from a hierarchical ecclesiology and too centered on the Eucharist" (Soeur Evangéline – "*Vers l'Unité*" in *Irénikon*, 4(1983), 504-505.

- The breaking of bread,
- It is eaten and drunk with Christ and with each member of the Church,
- Blessing and sending in mission³¹. However, it is not mentioned anything about the necessity to verify the completeness and purity of the Church's faith through the sacrament of Confession, before Communion, because the Eucharist can not be received without any prior spiritual training ... Studying a much closer relationship between confession and Communion, would broaden the consensus on the Sacrament of Penance, too, which would be a huge gain³².

But we do not understand about what liturgical reform talks the next article: "the best way to unity in the Eucharistic celebration and communion is the renewal of Eucharistic itself in different Churches, at the level of education and services. Churches should reconsider the offices in the light of the growing Eucharistic agreement. The movement for liturgical reform closes Churches in their way to celebrate the Eucharist³³. The Orthodox Church rejects the so-called ecumenical worship, syncretistic ordinances with elements of worship of different Churches.

In the committing of Eucharist, "Christ gathers, teaches and nourishes the Church, Christ is the one who invite and presides the dinner. In most of the Churches, this presidency of Christ has, as a sign, that of an established servant"³⁴. According to the Orthodox teaching, Christ is the celebrant of Holy Sacrament of the Eucharist and the "priest is the messenger of Christ, through the sanctifying act of ordination, he is not a representative of the community, he is not a sign"³⁵. Priestly ministry is linked to Liturgy, clerical duties being preaching the word and the celebration of the Sacraments. The culminating Sacrament is the Holy Eucharist which is celebrated in the Divine Liturgy and during the Liturgy is given, primarily, the teaching.

The document says that "a long and ancient Christian tradition places the setting in the context of worship, especially of the Eucharist. Such a place to celebrate the establishment reveals its significance as an act of the whole community and not as a gesture of any interior ordinances of the community³⁶.

We note the presence in the Document of the recommendation with pastoral implications of great interest that "every Christian should be encouraged to consummate the Body of Christ often ... the best way to confess to the respect due to the elements used in the Eucharistic celebration is consuming them³⁷.

³¹ BEM, art. 27, 36-37.

³² I. I. Ică - "Convergența în credință ...", 434.

³³ BEM, art. 28, 37.

³⁴ BEM, art. 29, 37-38.

³⁵ A. Manolache - "Opinii, 311.

³⁶ BEM, Ministry, art. 41, 54.

³⁷ BEM, Eucharist, art. 31-32, 38.

The document BEM renders the agreements that were felt and the doctrinal convergences achieved regarding Baptism, Eucharist and ministry as expressed in the last article on the Eucharist hope that "the growing mutual understanding expressed in this document can allow some Churches to reach a highest degree of Eucharistic communion with each other and thus approaching the day when Christ's divided people will be gathered clearly around the table of the Lord"³⁸, without understanding by this the so-called intercommunion, Eucharistic hospitality, or "universality of the Eucharist"³⁹, having as its basis only the Baptism, idea without any biblical or patristic reason, unknown for the ancient Church, which has its origins in the Protestant doctrine, according to which the mysteries are just signs of the divine promise, and do not transmit grace. For the Orthodox, receiving the Eucharist means a sealing of the full faith in Christ. The Orthodox Church does not believe in intercommunion - a compromise, artificial solution - Eucharistic communion between different churches, without the basic unity of faith, therefore concurrent communion with non- communion in essential doctrinal points. For the Orthodox Church, the intercommunion which unties the Eucharistic communion from, the unity of faith and the Church, is unthinkable; is a danger of the dissolution of the Church, of the unity of faith and of ceasing of the Eucharist⁴⁰.

Communion between the Orthodox Church and the Roman Catholic one on the one hand and Protestant Churches, on the other hand, a communion of dialogue and co-prayer is therefore far from a mutual recognition of ministries, *koinonia*, *communicatio in sacris*.

The visible unity of Christians remains a fundamental priority. To this goal the major task of Orthodox-Catholic-Protestant theological dialogue is to clarify all the ecclesiological aspects, including the misteriology, too. In the analyzed document, "despite some ambiguities and inconsistencies that still exist are stated however a number of commonalities and convergences particularly important on the being and implications of the Eucharist"⁴¹.

The Document prepared in Lima is not a text of ecclesiological unity between the churches, but an attempt to express faith in terms of theological convergence, presenting the actuality of interfaith discussions. It does not contain the Orthodox tradition in its fullness, given the limited nature of the topics, referring to the basic truths of the doctrine of the Church. There is not a full doctrinal consensus aiming the unity.

We conclude with the words of a regretted bishop, involved in the ecumenical dialogues: BEM "proposes topics for discussion, it does not offer

³⁸ BEM, art. 33, 38.

³⁹ BEM, comment, art. 19, 34.

⁴⁰ D. Stăniloae - „În problema intercomuniunii” in *Ortodoxia*, (4)1971, 564.

⁴¹ I. I. Ică - „Convergența în credință ...”, 433.

already agreed results. There are proposed steps towards unity. Therefore it was made with some courage, and if you allow me, I would say with some irresponsibility, too, meaning that things have turned not enough studied to be subject to discussion, as if they had been already discussed and approved... The document makes bold proposals to confessionalist conservatism of our time. He is called convergence document: it is, not therefore, a consensus document or a document of agreement. I notice, however, that's not even a document convergence, but it is a document of proposals and invitation to convergence⁴².

⁴² Antonie Plămădeală – *“Momentul B. E. M. în Mișcarea Ecumenică”* in *Îndrumător bisericesc*, (Sibiu: 1984), 5.

DIMENSIUNEA MALADIVĂ A PĂCATULUI

HADRIAN-V. CONȚIU*

REZUMAT. Studiul de față pune în evidență adevărata sursă a stării malade: îndepărtarea omului condiționată sau necondiționată, voită sau nevoită, de starea de bine, starea paradisiacă. Teologia este aceea care caută cauza bolilor în relația ființelor create cu Creatorul. Îmbolnăvirea omului apare după căderea edenică, când întreaga natură, Universul și armonia s-au tulburat. Astfel, Sfinții Părinți, apreciază că izvorul tuturor relelor, bolilor, neputințelor, suferințelor, stricăciunii și morții, ca și al tuturor neajunsurilor care afectează natura umană își are originea în libera voință a omului, responsabilă (și) de păcatul edenic. Toate bolile produc suferință fizică și/sau psihică și sunt un prilej de suferință spirituală căci scot în evidență, uneori cu cruzime, fragilitatea condiției umane, reamintind faptul că sănătatea și viața biologică nu sunt bunuri pe care le posedăm durabil, trupul fiind supus, în viața aceasta, degradării și, în cele din urmă, morții. Boala constituie așadar, o încercare atât pentru trup cât și pentru suflet, angajând atât ființa cât și „destinul” uman, impunându-se, în contextul unei trăiri creștine autentice, depășirea acestei încercări, asumarea bolii și diferitelor forme de suferință care o însoțesc, precum și găsirea unor soluții teoretice și practice. Este esențială continuarea trăirii volitive și căutarea împlinirii în suferință care nu este altceva decât viața în Hristos.

Cuvinte cheie: păcat, boală, suferință, sănătate, tămăduire.

1. Preliminarii

Boala este legată inevitabil de condiția umană, cele două dimensiuni, umană și maladivă, intersectându-se de-a lungul axei (scării) vieții de mai multe ori. Condiția umanității este aceea de a fi într-o stare nefirească, rănită. Nu există om care, de-a lungul vieții sale, să nu fi experimentat boala. Nici un organism, de altfel, nu este perfect sănătos, sănătatea nefiind altceva decât un echilibru provizoriu între forțele vieții și alte forțe oponente, supremația celor

* drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, prof. dr. Colegiul Național „Al. Papiu-Ilarian”, Târgu Mureș, str. Bernady György, nr. 12, 540072; lect. univ. dr., Facultatea de Inginerie, Universitatea „Petru Maior” Târgu Mureș, str. N. Iorga, nr. 1, 540088; e-mail: hcontiu@yahoo.com.

dintâi fiind de o fragilitate remarcabilă. Antagonia viață-moarte nu lipsește în încercările de definire a vieții. Astfel profesorul Marcel Sendrail în lucrarea sa „Istoria culturală a bolii”¹ afirmă că „viața este prin esență o sfidare provizorie a morții”; chiar și atunci când se crede deplin sănătos, boala se află deja în om și va fi de ajuns să slăbească doar puțin sistemul său de apărare pentru ca ea să apară, într-o formă sau alta. Și deseori, înainte de a fi remarcată, ea a și produs deja pagube considerabile.

În istoria științelor medicale *boala* a primit diferite definiții, în același timp fiind unanim acceptat faptul că este foarte greu de definit. Strict științific, se spune că *boala este o alterare, un dezechilibru fiziologic, morfologic, biochimic ș.a. care atrage după sine o suferință, o simptomatologie exprimată diferit*. Teoreticienii și filozofii medicinei au încercat să „umanizeze” această definiție conferindu-i un cadru mai larg, boala fiind definită ca o „lipsă a stării de bine”. Ne apropiem așadar de adevărata sursă a stării de malade: îndepărtarea condiționată sau necondiționată, voită sau nevoită, de starea de bine, starea paradisiacă. Problematika legată de abordările etiologice sau etiopatogenetice² din tratatele de medicină încearcă delimitarea cauzei probabile a bolilor. Cu mici excepții, nu se poate vorbi de o relație absolută, fiindcă expuși aceluși factori de risc (condiții potențiale), unii subiecți se îmbolnăvesc iar alții nu. Se disting astfel, situații contradictorii: bolnavi la care boala apare din senin, oameni care nu se îmbolnăvesc în ciuda expunerii la noxe agresive, bolnavi gravi care se vindecă, bolnavi ușori cu evoluție letală, bolnavi cu numeroase recăderi în ciuda vindecării anterioare, precum și nenumărate forme de debut, evoluție, complicații, aspect clinic în ciuda faptului că boala este aceeași³.

Toate bolile produc suferință fizică și/sau psihică și sunt un prilej de suferință spirituală căci scot în evidență, uneori cu cruzime, fragilitatea condiției umane, reamintind faptul că sănătatea și viața biologică nu sunt bunuri pe care le posedăm durabil, trupul fiind supus, în viața aceasta, degradării și, în cele din urmă, morții.

2. Relația dintre boală și păcat

Teologia este aceea care caută cauza bolilor în relația ființelor create cu Creatorul. Îmbolnăvirea omului apare după căderea edenică, când întreaga natură, Universul și armonia s-au tulburat. Astfel, Sfinții Părinți, apreciază că izvorul tuturor relelor, bolilor, neputințelor, suferințelor, stricăciunii și morții,

¹ *Histoire culturelle de la maladie*, Toulouse, Privat, 1980, p.2, apud Jean-Claude LARCHET, *Teologia bolii*, trad. din lb. franceză de Pr. Prof. Vasile Mihoc, Editura «Oastea Domnului», Sibiu, 1997, p. 7.

² Etiologia (lb. greacă: *αίτία* = „cauza”, *λόγος* = „rațiune, învățătură”) este o ramură a medicinei care studiază cauzele bolilor și factorii care influențează apariția diverselor boli (cf. DEX, 1996).

³ Dr. Pavel CHIRILĂ, Pr. Mihai VALICA, *Meditație la medicina biblică*, Christiana, București, 1992, p.219.

ca și al tuturor neajunsurilor care afectează natura umană își are originea în libera voință a omului, responsabilă (și) de păcatul edenic. Sfântul Grigorie Palama este foarte explicit în această privință:

„De unde vin slăbiciunile, bolile și alte rele care atrag moartea? De unde vine moartea însăși? Din neascultarea noastră de porunca dumnezeiască, din încălcarea poruncii pe care Dumnezeu a dat-o, din păcatul nostru original în raiul lui Dumnezeu. Toate bolile, neputințele, infirmitățile, încercările de tot felul, sunt precedate de păcat. Prin păcat, într-adevăr, ne-am îmbrăcat cu haine din piele acest trup bolnăvicios, muritor și covârșit de suferințe, am trecut în această lume vremelnică și stricăcioasă, și am fost condamnați să ducem o viață expusă răului și multor încercări. Boala este deci ca un drum scurt și dificil pe care păcatul conduce neamul omenesc, iar capătul acestui drum este moartea”⁴.

Din nefericire, omul este stăpânit de patimi dezordonate și, pus în situația de a alege, în virtutea deplinei libertăți, în loc să-l aleagă pe Dumnezeu, care este viață, a ales păcatul, care este moartea: *„Cerul și pământul le iau astăzi ca martori împotriva voastră: v'am pus în față viața și moartea, binecuvântarea și blestemul. Alege viața, ca să trăiești, tu și urmașii tăi!”* (Deuteronomul 30, 19). Comentând acest aspect, Sfântul Vasile cel Mare explică: *„Moartea este o urmare necesară a păcatului; te apropii de moarte, pe măsură ce te îndepărtezi de Dumnezeu, care este viața”⁵.*

Exprimarea mântuirii omului în termeni de *terapeutică și vindecare* este considerată de unii comentatori contemporani drept o simplă figură de stil, ceea ce, în unele cazuri, este adevărat; însă, în general, se poate vorbi despre relația firească dintre bolile trupești și/sau psihice (boli psihosomatice) și cele de natură spirituală (boli sufletești). Potrivirea terminologiei medicale cu natura subiectului în discuție este justificată de faptul că natura umană căzută este cu adevărat bolnavă din punct de vedere duhovnicesc, iar în Hristos, prin Duhul Sfânt, se lucrează o adevărată tămăduire a ei, prin mijlocirea Tainelor și a nevoițelor ascetice, având drept călăuză lumina veșnic nestinsă a rugăciunii. Simbolul are, la acest nivel, un rol esențial fiindcă omul nu-și cunoaște în chip spontan starea spirituală decăzută, bolile sale de natură spirituală nefiind atât de vădite ca cele trupești sau ca cele mintale⁶.

Ascetica ortodoxă oferă o descriere amănunțită a stării de boală în care zace omul căzut, iar această descriere constituie, în planul spiritual în care se situează, o adevărată semiologie medicală și, datorită caracterului ei

⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, XXXI, P.G. 151, 388 BC., apud ȚANDREI, Episcopul Alba Iuliei, *Sposedanie și comuniune*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 1998, p.29.

⁵ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia: Dumnezeu nu este cauza morții*, 7, apud ȚANDREI, Arhiepiscopul Alba Iuliei, *Dinamica despătimirii. Spiritualitate creștină*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p.6.

⁶ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutică bolilor spirituale*, în românește de Marinele Bojin, Sophia, București, 2001, pp.10-11.

sistematic și coerent, o autentică nosologie. Acest aspect se observă îndeosebi din clasificarea și descrierea patimilor (natură, cauză și efect), pe care Sfinții Părinți le numesc în mod constant „boli ale sufletului”, cuvântul πάθος, apropiat de cuvântul πάθη, care înseamnă „boală”, având deja prin sine această conotație⁷.

3. Sănătatea omului începuturilor

Sfinții Părinți identifică sănătatea omului (începuturilor) cu starea de desăvârșire, sortită acestuia prin însăși natura lui, care nu este altceva decât capacitatea de a deveni dumnezeu prin har. Astfel, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său (Facerea 1, 27) și i-a dăruit menirea de a se face asemenea Lui („Eu am zis: «Dumnezei sunteți voi...»”, Psalmul 81, 6). Crearea omului prin sfatul Treimic („să facem om”) s-a făcut deci „după chipul și asemănarea” lui Dumnezeu (Facerea 1, 26) și, dacă chipul este dat pe deplin și nu poate pieri, asemănarea s-a dăruit, la început, doar în mod potențial, urmând ca omul însuși să lucreze spre a ajunge la desăvârșirea ei. Se poate deduce din cele afirmate că sănătatea omului începuturilor este darul asemănării după chip. Sfinții Părinți au scos în relief felurite aspecte ale chipului lui Dumnezeu în om: unii au pomenit domnia omului asupra zidirii inferioare, alții, rațiunea lui, alții libertatea sa. Sfântul Grigorie al Nyssei rezumă cel mai bine înțelesul chipului lui Dumnezeu:

„El întrece orice bunătate care se poate închipui de mintea omului [...]. Dumnezeu nu își arată bunătatea doar pe jumătate, dăruind omului numai o parte de bunătățile Sale și păstrând pentru Sine, în chip pizmaș, cealaltă parte, ci își arată suprema bunătate tocmai prin aceea că l-a adus pe om din nefință la viață și l-a copleșit cu tot felul de daruri [...]; căci dacă Dumnezeu este plinirea tuturor bunătăților, iar omul este după chipul Lui, oare nu în această plinătate va sta asemănarea chipului cu Arhetipul său?”⁸

Sfântul Vasile cel Mare⁹ spune că omul este o creatură căreia i s-a dat porunca de a deveni dumnezeu iar Sfântul Grigore de Nazianz afirmă, mărturisind participarea Treimică la creație: „când Fiul cel veșnic (...) l-a creat pe om, cu acest scop l-a făcut, să fie el însuși dumnezeu”¹⁰.

La crearea sa, omul avea o anumită desăvârșire; aceasta consta în facultățile sale spirituale, și în special în puterea sa de înțelegere, care o imita pe cea a lui Dumnezeu și care este capabilă să i-L facă cunoscut pe Creatorul său, apoi în voința sa liberă, creată și ea după chipul celei a lui Dumnezeu și

⁷ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica...*, p.11.

⁸ SF. GRIGORIE AL NYSSEI, *Despre facerea omului*, 16, 10, p.49, apud ieromonah Serafim ROSE, *Cartea facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, în românește de Constantin Făgețan, Sophia, București, 2001, p.98.

⁹ citat de SF. GRIGORE DE NAZIANZ, *Cuvântări*, XLIII, 48, apud Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica...*, p.15.

¹⁰ *Poeme*, I, 1, VIII, apud Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica...*, p.15.

care-i dă posibilitatea (capacitatea) de a se îndrepta, cu toată ființa sa, spre Acesta, precum și în toate puterile sale doritoare și iubitoare, trăsături care reproduc în om iubirea dumnezeiască și care-l fac în stare să se unească cu Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Nichita Stithatul¹¹ afirmă cu claritate:

„Nu e îngăduit cuiva să spună, stăpânit de neștiință, că omul este după chipul lui Dumnezeu în temeiul alcătuirii sale trupesti, ci în temeiul firii înțelegătoare a minții, care nu e hotărnicită de trupul care trage în jos. Căci precum firea dumnezeiască fiind în afară de toată zidirea și grosimea nu e hotărnicită, ci e fără hotar, netrupească, mai presus de toată ființa și cuvântul, fără calitate, de neatins, fără cantitate, nevăzută, nemuritoare, necuprinsă, neputând fi cuprinsă nicidecum de noi, așa și firea înțelegătoare dată nouă de El fiind nehotărnicită și în afară de toată grosimea este netrupească, nevăzută, neatinsă, necuprinsă și e chip a slavei nemuritoare și veșnice a Lui (...). Mentea noastră fiind chip al lui Dumnezeu are cei al său întru sine când rămâne întru ale sale și nu se mișcă departe de vrednicia și de firea sa. De aceea iubește să petreacă în cele din jurul lui Dumnezeu și caută să se unească cu El, de la Care și are începutul și prin Care se mișcă, și spre Care aleargă prin însușirile firești și dorește Să-I urmeze în simplitate și iubirea de oameni”

Desăvârșirea relativă a omului la crearea sa nu consta numai în simpla capacitate de a se uni cu Dumnezeu, dăruită de facultățile sale, ci Adam a fost creat având deja într-o oarecare măsură asemănarea cu Dumnezeu, asemănare pe care, așa cum am mai spus, avea menirea de a o împlini. De la început, omul deținea în natura sa, toate virtuțile. Sfântul Dorotei de Gaza precizează în acest sens că: „La început, când a făcut Dumnezeu pe om, l-a așezat pe el în rai (...), împodobindu-l cu toată virtutea”¹². De asemenea, Sfântul Ioan Damaschin spune că: „Dumnezeu a făcut pe om inocent, drept, *virtuos*, lipsit de supărare, fără de grijă, *luminat cu toată virtutea* (n.n.), încărcat cu toate bunătățile, ca o a doua lume, un microcosm în macrocosm... Dumnezeu l-a făcut pe om prin fire fără de păcat, iar prin voință liber”¹³. În legătură cu crearea omului prin fire fără de păcat, Sfântul Ioan Damaschin completează precizând că omul nu era incapabil de a păcătui, asemenea Creatorului său, ci nu avea în firea sa facultatea de a păcătui, aceasta constând mai mult în libertatea voinței. Adică avea

¹¹ *Suta a treia a capetelor despre cunoștință, despre iubire și despre desăvârșirea vieții, ale aceluiași*, 4, 12, în: *Filocalia*, vol. VI, trad. din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2004, pp.291, 296. În comentariile sale la cap.4, Părintele Prof. Dumitru Stăniloae explică că deși omul este în sinea (spiritul) lui cu neputință de cuprins și definit, el nu e infinit ci e însetat de infinit și în legătură cu infinitul dumnezeiesc.

¹² *Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea avei Serid și a întemeiat, cu ajutorul lui Dumnezeu, mănăstirea sa, după moartea avei Ioan proorocul și după tăcerea desăvârșită a avei Varsanufie*, I, 1, în: *Filocalia*, vol. IX, trad. din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 2002, p.453.

¹³ *Dogmatica*, cartea a doua, cap. XII, traducere din limba greacă, introducere și note de Preotul profesor Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p.83.

puterea să rămână și să progreseze în bine, ajutat fiind de darul dumnezeiesc, dar avea și putere să se întoarcă de la bine spre rău, lucru pe care Dumnezeu îl îngăduia în sensul că omul era înzestrat cu liberul arbitru. „*Nu este virtute ceea ce se face prin forță*”¹⁴, concluzionează același Sfânt Părinte.

Sfinții Părinți subliniază faptul că virtuțile sunt sădite în însăși firea omului, nefiind calități adăugate. Totuși, nu i-au fost date omului într-un chip deplin, ele aparținând naturii sale numai întrucât menirea acesteia este de a le pune în practică și numai întrucât ele constituie împlinirea și desăvârșirea acestei naturi. Dar realizarea lor presupune participarea activă a omului la planul lui Dumnezeu, colaborarea deplină cu voința divină. Omul începuturilor avea deci, virtuțile în germene, revenindu-i sarcina de a le face să sporească până la desăvârșire. Astfel înțeleg Sfinții Părinți porunca divină dată primilor oameni: „*Creșteți și vă înmulțiți...*” (Facerea 1, 28). Aceste cuvinte au fost rostite mai înainte de Dumnezeu făpturilor apei (Facerea 1, 22) arătând înrudirea omului (și) cu zidirea inferioară¹⁵ și, prin cădere, cu modul lor de procreare sexuală. Dar aceste cuvinte au și un înțeles mai adânc. Sfântul Vasile cel Mare scrie referitor la acest aspect că există două feluri de creștere: cea a trupului și cea a sufletului; pe de o parte, creșterea sufletului reprezintă sporirea cunoașterii întru desăvârșire, iar pe de altă parte, creșterea trupului constituie sporirea de la micime la starea obișnuită¹⁶.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul era „invitat” să ajungă la asemănarea cu El, prin comuniune, prin îndumnezeire. Unirea maximă cu Dumnezeu, spre care urcă omul prin virtute, nu înseamnă însă scufundarea în oceanul unei infinități impersonale.

*„Comuniunea adevărată, spune Părintele profesor Dumitru Stăniloae, se dezvoltă printr-o atenție îndreptată spre ceilalți oameni și spre lumea ca operă a lui Dumnezeu, asociată cu o înfrânare a pasiunilor ca porniri nesfârșite spre finit, cu o cultivare a virtuților care culminează în iubirea de persoane, de Dumnezeu ca persoană, deci ca absolut adevărat”*¹⁷.

La început, omul a fost curat, fiind lipsit de pornirile rele și cu o tendință spre bine, acel bine dat de comuniunea cu Dumnezeu și cu semenii, dar fără ca să fie întărit în această curăție și în acest bine. Nu era nici păcătos, dar nici împodobit cu virtuți dobândite și cu gânduri curate consolidate.

¹⁴ *Dogmatica*, p.83.

¹⁵ SF. GRIGORIE AL NYSSEI (în conf. și cu SF. GRIGORIE TEOLOGUL) afirmă că „firea omenească stă la mijloc între două extreme, opuse una alteia, între ființele dumnezeiești și netrupești, pe de o parte, și viața dobitoacelor și vietăților necugetătoare, pe de altă parte” (*Despre facerea omului* 16-17, pp.48-49, apud ierom. Serafim ROSE, *Cartea facerii...*, p.100).

¹⁶ SF. VASILE CEL MARE, *Despre obârșia omului* 2, 6-7, apud ierom. Serafim ROSE, *Cartea facerii...*, p.102.

¹⁷ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p.418.

„Avea nevinovăția celui ce nu a gustat păcatul dar nu era câștigată prin respingerea ispitelor. Era o ființă cu spiritul nerănit și neslăbit de pasiuni, dar neîntărit prin exercitare în faptele de supunere a trupului și a lumii, de actualizare a elasticității contingente a lumii. Trupul lui nu era rob al legii automate a păcatului, dar nu avea nici forța întărită prin deprinderea de a rămâne imun față de o astfel de stare (...). Numai când păcatul a tocit sensibilitatea curată a omului pentru Dumnezeu, Care lucrează și grăiește prin lucruri, a fost necesară o Revelație care să se deosebească de Lucrarea Lui de fiecare clipă prin lucruri, dar care nu mai este văzută de om. Înainte de aceea, Dumnezeu umbla continuu prin «grădina» transparentă a lumii”¹⁸.

Omul începuturilor, al stării paradisiace, era conștient și liber, având tendința spre cele bune¹⁹. Astfel, omul trebuia (și trebuie) să stăpânească nu doar zidirea din afară ci, deopotrivă, patimile celor dobitocești care pândesc înlăuntrul său, datorită înrudirii cu zidirea animală.

Trebuie menționat că aceste aspecte legate de virtute și păcat la omul începuturilor trebuie privite din perspectiva creerii omului ca ființă dihotomică, conform învățaturii creștine, alcătuită din suflet și din trup. „Și Domnul Dumnezeu l-a zidit pe om din țărână luată din pământ²⁰, și a suflat asupra lui suflare de viață și s-a făcut omul întru suflet viu”²¹ (Facerea 2, 7). Acestea vin la existență deodată, la început prin creație, iar după aceea prin naștere și prin voia lui Dumnezeu, ca o unitate formată din amândouă. Unirea între suflet și trup e atât de puternică încât ele formează o singură fire.

Relația dintre om și Creator este o relație, pe de o parte, *funcțională și posibilă*, datorită înrudirii dintre cei doi poli ai dialogului, Dumnezeu și omul, iar pe de altă parte, *conștientă și liberă*, susținută de insuflarea sufletului viu de către Dumnezeu, precum și de răspunsul (feedback-ul) uman. Dumnezeu a sădit în om nu atât viața biologică, comună și celorlalte vieți, cât viața spirituală, adică viața înțelegerii și comuniunii cu Sine, o „viață nouă cu Hristos și în Hristos, condusă de Duhul Sfânt”²².

După Sfinții Irineu, Grigorie de Nyssa și Grigorie Palama nu numai sufletul, ci și trupul omenesc, e creat după chipul lui Dumnezeu, numele de om

¹⁸ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp.428-429.

¹⁹ a se vedea, mai sus, comentariul Sf. Ioan Damaschin.

²⁰ În limba ebraică cuvintele „om” și „pământ” au aceeași rădăcină: „adām” = om, „adāmā” = pământ. Aceste substantive comune îi vor da primului om numele său propriu: Adam.

²¹ Sufletul omului (altceva decât „viața”) s-a născut din suflarea lui Dumnezeu și l-a învăluit (l-a îmbrăcat) pe om odată cu aceasta, dar și cu tendința de a fi „absorbit”. Omul nu este o simplă „ființă vie”, asemenea tuturor celorlalte, ci trup cu suflet viu, aparținând celor două lumi, materială și spirituală. Având un caracter antinomic, totodată interior și exterior trupului, el este, ontologic, apt și pentru experiențele mistice (cf. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de ÎPS Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p.24).

²² Serghei BULGAKOF, *Ortodoxia*, în românește de Nicolae Grosu, Paideia, București, 1994, p.1.

aplicându-se la amândouă împreună, nedespărțite, după cum nedespărțite au fost create. Așadar starea de sănătate, ca stare paradisiacă, era comună atât trupului cât și sufletului.

Se poate spune că, în sens dinamic, omul este în chip natural deiform: „creșteți și vă înmulțiți” (Facerea 1, 28); „Să-Mi fiți sfinți, că sfânt sunt Eu, Domnul, Dumnezeuul vostru” (Leviticul 20, 26); „Drept aceea, fiți voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (Matei 5, 48). Prin chipul lui Dumnezeu aflat în el, omul este deci, în chip natural, într-o stare de desăvârșire virtuală. Pentru ca asemănarea cu Dumnezeu, dată potențial și sădită în chip, să fie dusă la desăvârșire, trebuia ca Adam însuși să voiască s-o împlinească deplin. Rod al conlucrării voinței omenești cu harul lui Dumnezeu, ea nu putea fi decât o lucrare teantropică, înfăptuită de Dumnezeu și de omul întors către el.

Dumnezeu îi dăduse totuși omului o poruncă (Facerea 2, 16-17), venind în ajutorul buneii întrebuițări a propriei libertăți. Această libertate se manifesta în natura sa originală desăvârșită în adevărata ei finalitate, atâta vreme cât ea conducea la alegerea permanentă și unică a lui Dumnezeu. Prin această alegere, menținută constant prin liberul său arbitru, Adam rămânea în starea de bine, de sănătate sufletească și trupească pentru care fusese creat și pe care și-o apropia din ce în ce mai mult²³.

În starea paradisiacă, într-o sănătate deplină, Adam se ruga neîncetat la Dumnezeu, laudându-L și slăvindu-L pe Creatorul său²⁴, plinind astfel scopul pentru care fusese creat. Având sădite în suflet cugetele cele dumnezeiești și hrănindu-se cu acestea, el petrecea pururea într-o stare deplină de rugăciune, față către față, în contemplarea lui Dumnezeu²⁵:

„Căci Dumnezeu (...) a făcut neamul omenesc prin Cuvântul Său și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, după Chipul Său, și l-a alcătuit ca văzător și cunoscător al celor create (a celor ce sunt) prin asemănarea cu El. Pentru aceasta i-a dat lui și ideea și cunoștința veșniciei Sale, atâta timp cât își păstrează identitatea lui, să nu se despartă de gândirea la El, nici să nu iasă din împreună-viețuire cu sfinții, ci, având harul Celui ce i l-a dat și având și puterea proprie a Cuvântului, să se veselească și să vorbească cu Dumnezeu, trăind viața plăcută și fericită și cu adevărat nemuritoare. Căci nefiind împiedicat de nimic în cunoașterea lui Dumnezeu, vede (contemplă) pururea prin curăția sa chipul Tatălui, pe Dumnezeu-Cuvântul după al Cărui chip a și fost făcut”

²³ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutică...*, p.18.

²⁴ cf. Sf. DOROTEI DE GAZA, *Felurite învățături...*, I, 1, în: *Filocalia*, vol. IX, pp.453-454; Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, cap. XI, XXX, pp.78, 110.

²⁵ Cf. Sf. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, 2, în: *Scrieri*, Partea I, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, colecția PSB, vol. 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p.31.

Omul ducea în Rai o viață fericită, lipsită de întristare, fără durere, având harul Celui ce i l-a dat, lipsit de teamă, de boală „căci era sănătos la trup, iar inima îi era pe deplin liniștită”²⁶. Omul se afla odinioară, spune Sfântul Grigorie de Nyssa²⁷, „în stare de sănătate, mișcările sufletului aflându-se amestecate în noi ca niște stihii (elemente), într-un chip cumpănit prin rațiunea virtuții”, aceasta fiind expresia rațiunii care ține în echilibru toate mișcările sufletului, împăcându-l pe om cu toate și cu toți.

În concluzie, starea paradisiacă, în care trăia omul potrivit naturii sale primordiale, ne apare astfel ca o *stare de sănătate*, în care omul nu cunoștea vreo formă de boală, nici a trupului, nici a sufletului, și în care ducea o viață cu totul normală pentru că se conforma adevăratei lui naturi și adevăratei lui meniri. În scrierile ascetice ortodoxe, unde țelul avut neconținut în vedere este reșezarea noastră în Rai, firea neprihănită și nepătimașă a lui Adam înainte de cădere este ridicată la rangul de model și țel al nevoinței ascetice. Ava Dorotei²⁸ spune că, la început, după ce l-a zidit Dumnezeu pe om:

„el se afla în desfătarea raiului în rugăciune, în vedere duhovnicească, într-o slavă și cinste mijlocie²⁹, având simțurile întregi și nevătămate, și aflându-se în starea cea după fire, precum a fost zidit. Căci Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea Sa, adică nemuritor, liber, împodobit cu toată virtutea. Dar când a călcat porunca și a mâncat din pomul din care Dumnezeu îi poruncise să nu mănânce, a fost scos din Rai și a căzut din starea cea după fire și a ajuns în cea contrară firii, adică în păcat, în iubirea de slavă și în iubirea de plăceri a vieții acesteia și în celelalte patimi, căzând sub stăpânirea lor. Căci s-a făcut robul lor prin căderea sa. Și așa a început să crească păcatul, treptat, și a împărțit moartea”.

Unul dintre cele mai puternice imbolduri ale voinței ascetice este conștientizarea faptului că starea lui Adam în Rai era starea firească a omului și cea la care nădăjduim a ne reîntoarce, cu harul lui Dumnezeu. O dată cu căderea omului, Raiul a încetat să mai fie o realitate a acestui pământ, fiind așezat într-un loc (spațiu) neajuns. Dar prin și întru Hristos, al Doilea Adam

²⁶ FERICITUL AUGUSTIN, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 26, apud Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica...*, p.20.

²⁷ *Despre Rugăciunea domnească*, IV, în: *Scrieri*, partea I, traducere de Preot Profesor D. Stăniloae și Preot Ioan Buga, note: Preot Prof. D. Stăniloae, indice: Preot Ioan Buga, colecția PSB, vol. 29, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp.431-432.

²⁸ *Felurite învățăături...*, I, 1, în: *Filocalia*, vol. IX, pp.453-454.

²⁹ cf. notei (1) a Părintelui Prof. Dumitru Stăniloae (*Filocalia*, vol. IX, p.453), slava și cinstea „mijlocie” din varianta greacă a textului (P.G. 88, col. 1618), indică faptul că Adam nu se afla la capătul final al slavei, ci numai la mijlocul ei. Aceeași idee se regăsește și în scrierile SF. TEOFIL AL ANTIOHIEI (*Către Autolic*, II, XXIV, în *Apologeți de limbă greacă*, traducere, introducere, note și indice de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, colecția PSB, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p.313): „Omul a fost făcut la mijloc: nici cu totul muritor, nici desăvârșit nemuritor; în el erau cu putință amândouă; tot așa și raiul, în ce privește frumusețea, era la mijloc, între lume și cer”.

sau Adam cel Nou, condusă de Duhul Sfânt, omenirea căzută nădăjduiește redobândirea stării lui Adam dinainte de cădere, precum și atingerea unei stări încă și mai înalte: starea la care Adam ar fi ajuns dacă nu ar fi căzut³⁰.

4. Păcatul strămoșesc, cauza primordială a bolilor

Problema genezei sau originii bolilor sufletești și implicit a celor trupești, se lămurește prin demersul studiului nostru tot înspre omul începuturilor. Reiese de aici că sursa patimilor, care apasă (și) astăzi asupra umerilor omenirii obosite, este păcatul strămoșesc.

„Ca să poată împlini ordinul de a deveni dumnezeu, spune Sfântul Vasile, omul trebuia să-l poată și refuza. Dumnezeu Se face neatotputernic în fața libertății umane, pe care nu o poate încălca, pentru că ea provine din atotputernicia lui Dumnezeu (...). A fost necesară o singură voință pentru creație, dar e nevoie de două, pentru îndumnezeire. O singură voință, pentru a aduce la existență chipul, dar două pentru a face chipul asemănare (...). Dumnezeu riscă ruina eternă a celei mai înalte creații a Sa, ca să poată fi cea mai înaltă. Chiar în măreția sa de a putea deveni dumnezeu, omul e capabil să poată cădea”³¹.

Sfântul Maxim Mărturisitorul diferențiază *constituția corpului omenesc* dinainte și de după cădere afirmând chiar că oamenii nici nu erau destinați să se înmulțească prin naștere, ci pe altă cale:

„Când a păcătuit călcând porunca, a primit osânda nașterii, care se susține prin pătimire și păcat, păcatul avându-și sursa în trăsătura pătimitoare ivită din pricina lui, ca într-o lege a firii. În temeiul acestei legi nici un om nu este fără de păcat, fiind supus fiecărui, prin fire, legii nașterii, care s-a introdus după facere, din pricina păcatului. (...) din pricina neascultării a intrat păcatul, iar din pricina păcatului a intrat în firea oamenilor trăsătura pătimitoare (pasională) prin naștere...”³².

„Trăsăturile pătimitoare” de care vorbește Sfântul Maxim Mărturisitorul sunt *afectele* (τὰ πάθη), considerate ca trăsături iraționale, pătrunse în firea omului după căderea în păcat, și care-l apropie de animalitate³³. Ele nu sunt păcătoase dar ușurează nașterea păcatului (de exemplu, pofta de mâncare este doar un afect, însă exagerarea ei devine un păcat)³⁴.

³⁰ cf. ierom. Serafim ROSE, *Cartea facerii...*, p.126.

³¹ Vl. LOSSKY, *Théologie Dogmatique*, în: *Messenger...*, p.229, apud Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, pp.431-432.

³² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 21, în: *Filocalia*, vol. III, trad. din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 1999, p.78.

³³ a se vedea *Răspunsuri către Talasie*, 1, și nota, în: *Filocalia*, vol. III, pp.40-41.

³⁴ Părintele Prof. Dumitru STĂNILOAE (*Filocalia*, vol. III, p.78, nota 1) apreciază, în același context, caracterul natural al căsătoriei în raport cu existența pământească a firii și caracterul natural al fecioriei în raport cu existența eternă, la care e chemată firea.

Omul, fiind creat liber, avea puterea de a decide faptic păstrarea sau pierderea harului dumnezeiesc și implicit rămânerea sau nu în această stare de nestricăciune. Sfinții Părinți afirmă că prin crearea omului nemuritor și nestricăcios nu s-a anulat posibilitatea acestuia de a ajunge la moarte și stricăciune, ci i s-a dat posibilitatea, prin har și liberă alegere, de a nu se corupe și a nu muri. Din păcate omul și-a exersat rău libertatea, a pierdut harul și a ajuns stricăcios și muritor³⁵.

Pentru *omul începuturilor*, măreția chipului dumnezeiesc stătea în libertatea cu care era înzestrat (dăruit); însă în ea era implicată și puțința căderii. Omul avea posibilitatea de a-și afirma libertatea renunțând la ea. Omul, spunea Părintele Prof. Dumitru Stăniloae, *aprobă continuu, prin libertatea sa, renunțarea la libertate*³⁶.

Toți Părinții insistă asupra faptului că Adam a fost creat de Dumnezeu *cu totul bun*³⁷. În grădina Edenului, în starea sa firească, omul trăia în întregime întru Bine; nu doar că nu făcea nimic rău dar nici nu cunoștea răul, ispita dându-i nu cunoașterea răului în sine, ci numai a posibilității lui. Cunoașterea însăși a răului apare ca urmare a păcatului iar nu ca principiu al lui: „*Și a zis Domnul Dumnezeu: «Iată, Adam a devenit ca unul din Noi, cunoscând binele și răul»*” (Facerea 3, 22). În Rai, răul nu exista decât în șarpe, încarnare a lui Satan, iar acesta nu se putea atinge de creație atâta timp cât Adam rămânea stăpânitorul ei (Facerea 1, 28-30); el nu putea avea nici o putere asupra primului om, neputând face altceva decât să-l ispitească iar ispitirea lui rămânea fără nici o urmare atâta vreme cât omul refuza să i se supună:

„...omul dintâi n-a fost nici neschimbabil, nici schimbabil în chip unilateral spre rău și deci n-a călcat porunca din necesitatea firii, ci din buna plăcere a voinței. ...avea puțința să asculte de momeala Satanei, dar avea și puterea să se împotrivescă”³⁸.

Diavolul le-a spus primilor oameni: „*veți fi ca niște Dumnezei*” (Facerea 3, 5), și tocmai în aceasta consta ispita³⁹. Adam fusese destinat să devină dumnezeu, însă nu altfel decât prin participare la Dumnezeu însuși, întru El și prin

³⁵ † ANDREI, Episcopul Alba Iuliei, *Spovedanie și comuniune*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 1998, p.27.

³⁶ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, p.431.

³⁷ cf. Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica...*, p.34.

³⁸ cf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, în: *Filocalia*, I, trad. din gr., introd. și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București, 1999, p.301.

³⁹ Cf. Sf. MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri. Omilii duhovnicești*, trad. pr. prof. dr. Constantin Cornișescu, introd., indici și note de prof. dr. N. Chișescu, PSB, 34, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p.142 ș.u. Sfântul Macarie compară căderea lui Adam cu falsificarea unei monede care are chipul împăratului: aurul își pierde valoarea iar chipul împăratului nu folosește la nimic. Călcând porunca, Adam a pierdut din două puncte de vedere: pe de o parte, a pierdut bunul cel mai de preț al firii sale, faptul de a fi fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, iar pe de altă parte, pierzând chipul, a pierdut puterea de a dobândi (conform făgăduinței) moștenirea cerească.

El. Șarpele le-a propus oamenilor să devină „ca niște Dumnezei” (ὡς θεοί), adică alți dumnezei, independent de Dumnezeu; să devină dumnezei fără Dumnezeu⁴⁰. Adam, cedând amăgirilor Celui-Rău, a acceptat, consimțit (și în aceasta constă păcatul său) să devină Dumnezeu prin el însuși, adică să se autoîndumnezeiască.

Afirmarea unei totale autonomii și exprimarea propriei voințe de a se lipsi de Dumnezeu și de a-i lua locul sau de a se înălța ca un alt Dumnezeu, a însemnat totodată respingerea lui Dumnezeu, negarea Lui. Îndepărtarea de Dumnezeu a însemnat lipsirea de har, adevărata viață a naturii sale. Dumnezeu le spusese lui Adam și Evei: „Din toți pomii raiului poți să mănânci, dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el, cu moarte vei muri” (Facerea 2, 16-17)⁴¹; șarpele însă, dimpotrivă, le-a spus: „Nu, nu veți muri” (Facerea 3, 4). Urmările nefaste ale păcatului scot la lumină minciuna și înșelătoria diavolului; despărțindu-se de Izvorul vieții, omul se prăbușește în moarte: pe de o parte, moartea trupului său, care fusese creat nesticăcios (care avea să survină ulterior), iar pe de altă parte, moartea de îndată a sufletului său. „Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit: Să nu mănânci! blestemat va fi pământul din pricina ta! În dureri te vei hrăni din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi, și tu cu iarba câmpului te vei hrăni. Întru sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce!” (Facerea 3, 17-19).

Sfântul Simeon Noul Teolog scria, referindu-se la călcarea poruncii, la acest episod dramatic din istoria omului:

„Fiindcă odată călcând Adam porunca lui Dumnezeu și plecând urechea sa la murmurul diavolului amăgitor și lăsându-se convins de el, a ascultat vorbele lui viclene, care vorbeau împotriva Stăpânului Care l-a făcut, a gustat din pom și, privind în chip simțit, a văzut în chip pățimaș goliciunea trupului său; și așa s-a lipsit pe bună dreptate de bunătățile Lui făcându-se surd, pentru a nu mai auzi cu urechi vătămăte cuvintele dumnezeiești în chip convenit lui Dumnezeu și duhovnicesc, ale căror ecouri ajung numai la cei vrednici de ele, dar nemaiputând să vadă nici acea slavă negrăită, ca unul care și-a desfăcut de bună voie mintea de la ea și și-a fixat mintea în chip pățimaș pe rodul pomului încrezându-se în șarpe...”⁴².

Despre Adam, omul pământesc, același sfânt părinte spunea că fiind amăgit cu nădejdea îndumnezeirii și gustând din aceasta, „s-a lipsit cu totul de toate bunătățile spirituale (inteligibile) și cerești și a căzut în simțirea pățimașă a făpturilor pământeste și văzute”⁴³. Astfel s-a făcut omul surd, orb, gol, nesimțitor

⁴⁰ cf. Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica...*, p.34.

⁴¹ Vezi și Facerea 3, 3.

⁴² Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, Studiu introductiv și traducere: diac. Ioan I. Ică jr și un studiu de ieromonah Alexander Golitzin, Deisis, Sibiu, 2001, pp.366-367.

⁴³ Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri...*, p.367.

față de cele din care căzuse, muritor, stricăcios, irațional, plin de patimi⁴⁴, asemănându-se dobitoacelor celor fără minte potrivit proorocului și regelui David care strigă: „Și omul, în cinste fiind, n-a înțeles:/ li s-a alăturat dobitoacelor celor fără de minte, și asemenea lor s-a făcut” (Psalmul 48, 12, 21).

Din voia sa liberă, omul îmboldit de mândrie și lăcomie, n-a ascultat, alegând răul în locul binelui și a păcătuțit: „Prin păcat, scrie Sfântul Ioan Damaschin, a intrat moartea în lume, ca o fiară sălbatică și neîmblânzită, distrugând viața omenească”⁴⁵.

Păcatul lui Adam, cunoscut sub numele de păcatul strămoșesc, s-a transmis întregului neam omenesc, fiind cauza primordială a bolilor spirituale și trupești. Prin păcat, omul a căzut din starea de comuniune cu Dumnezeu și din nemurire. Acest fapt reiese foarte clar din Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani: „De aceea, așa cum printr'un om a intrat păcatul în lume – și prin păcat, moartea –, tot astfel moartea a trecut în toți oamenii prin aceea că toți au păcătuțit” (5, 12). Se remarcă așadar părăția omenirii la căderea lui Adam, păcatul despărțindu-l pe om de Dumnezeu, ceea ce echivalează cu moartea lui sufletească (moartea veșnică), în opoziție cu viața veșnică⁴⁶.

Izvorul tuturor relelor, bolilor, neputințelor, suferințelor, stricăciunii și morții, ca și a tuturor neajunsurilor care afectează astăzi natura umană, este evidențiat de către Sfinții Părinți în voia liberă a omului, în păcatul comis în Eden. Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea, referindu-se la coruperea mai întâi a liberei alegeri a rațiunii naturale a lui Adam, că „a corupt împreună cu ea și firea, care a pierdut harul nepățimirii și așa s-a ivit păcatul”⁴⁷. Astfel, în primul rând căderea voinței de la bine la rău este vrednică de osândă, la care se adaugă, ca o consecință, mutarea firii de la nesticăciune la stricăciune (mutare ce nu poate fi osândită):

„Căci două păcate s-au ivit în protopărinte prin călcarea poruncii dumnezeiești: unul vrednic de osândă și unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea”⁴⁸.

Sfântul Teofil al Antiohiei comentează, analizând neascultarea primei creaturi, neascultare ce i-a adus alungarea din Rai:

⁴⁴ Cf. SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri...*, p.367; SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri*, I, II, III, București 1987, 1989 și 1994; SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, București, 2001.

⁴⁵ *Dogmatica.*, III, 1, p.114.

⁴⁶ Romani 5, 12-14 – versete ce introduc în doctrina creștină tema păcatului original: solidară cu Adam care este arhetipul, specia umană (omenirea) moștenește păcatul acestuia.

⁴⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 42, în: *Filocalia*, vol. III, Sibiu, p.150.

⁴⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri...*, 42, în: *Filocalia*, vol. III, p.151.

„Cât privește pomul cunoștinței, era bun și pomul și era bun și rodul lui. Că nu-i așa, precum socot unii, că pomul acesta cuprindea în el moartea; nu cuprindea moartea ci neascultarea. În rodul lui nu era altceva decât cunoștință. Iar cunoștința este bună, dacă este folosită cum trebuie. În ce privește vârsta, Adam era încă copil; de aceea Adam nu putea cuprinde după vrednicie cunoștința. Că și acum, când se naște un copil, nu poate mânca pâine, ci este hrănit mai întâi cu lapte; apoi, cu creșterea vârstei, ajunge și la mâncare tare (Evrei 5, 12-14). Așa s-a întâmplat și cu Adam. Deci nu din invidie, cum gândesc unii, i-a poruncit Dumnezeu lui Adam să nu mănânce din pomul cunoștinței. Mai mult: Dumnezeu voia să-l încerce dacă este ascultător poruncii Lui. (...) din pricina neascultării, omul a adus asupra lui osteneală, durere, întristare și la sfârșit a fost doborât de moarte”⁴⁹.

Așadar, Dumnezeu l-a făcut pe om și a voit ca acesta să rămână întru nestrucăciune. Dar omul nesocotind aceasta și întorcându-se de la cunoașterea Lui, a căzut sub osânda morții cu care, de altfel, a și fost amenințat. Primii oameni n-au mai rămas astfel cum au fost creați ci s-au făcut stricăcioși, în conformitate cu gândirea lor eronată, moartea punând stăpânire pe ei. Depărtându-se de Principiul ființei sale și a tot ce ființează, omul cade în neființă, spune Sfântul Atanasie cel Mare:

„Căci călcarea poruncii i-a întors pe ei la starea cea după fire, ca așa cum neexistând au fost aduși la existență, așa să suporte precum se cuvine, și stricăciunea spre neființă în cursul timpului. Căci dacă având odată drept fire neființa, prin prezența și iubirea de oameni a Cuvântului au fost chemați la existență, în chip firesc, golindu-se de gândul la Dumnezeu și întorcându-se spre cele ce nu sunt – căci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt –, odată ce s-au despărțit de Dumnezeu, Care este, s-au golit și de existență. De aceea, desfăcându-se, rămân în moarte și în stricăciune”⁵⁰.

Stricăciunea și moartea provin din păcat, fiind o consecință a încetării cunoașterii infinite a lui Dumnezeu, precum și a comunicării/comuniunii infinite cu El și cu semenii. Răul și păcatul sunt întotdeauna definite de Sfinții Părinți prin raportare la natura firească a omului, la datoria sa de a fi *teantropic*. Rău și păcat este orice îl îndepărtează pe om de Dumnezeu și de devenirea sa dumnezeiască, proprie naturii umane, sau, altfel spus, orice abatere a facultăților sale de la scopul lor firesc. Despărțindu-l pe om de Dumnezeu, păcatul îl aduce într-o stare contra naturii și-l privează de existență și de bine, iar această stare, pentru om, înseamnă răul. Răul nu este altceva decât lipsa binelui, „o abatere de bunăvoie de la starea conformă firii la una contrară firii, care este păcatul” citim la Sfântul Ioan Damaschin⁵¹.

⁴⁹ *Către Autolic*, II, 25, *Filocalia*, vol. III, pp.313-314.

⁵⁰ *Tratat despre întruparea Cuvântului*, I, 4, în: SF. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri*, partea I, col. PSB, vol. 15 Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, București, București, 1987, pp.93-94.

⁵¹ *Dogmatica*, IV, 20, p.232.

„Răul, scrie și Sfântul Dionisie Areopagitul, e contrar scopului, contrar firii, contrar cauzei, contrar principiului (începutului), contrar țintei, contrar normei, contrar voinței, contrar substanței (ipostasului). Răul e lipsă, insuficientă, slăbiciune, nesimetrie, greșală, lipsă de scop, nedeplinătate; e neîntemeiat, necauzat, nedefinit, neroditor, neeficient, neproducător, fără ființă, neasemănător, fără sfârșit, întunecat, neregulat; și însuși ceea ce nu e nimic nicăieri nicidecum”⁵².

Astfel, a se spune că prin păcat omul ajunge într-o stare contrară firii este totuna cu a spune că, depărtându-se de Dumnezeu, el se îndepărtează de sine însuși, trăiește în afara a ceea ce el este în mod fundamental; nu trăiește viața pentru care este făcut, gândește și acționează cu totul străin de adevărata sa condiție. Astfel spus, omul trăiește într-o stare de înstrăinare și, drept consecință, se prăbușește în *starea omenească*. De fapt, cade într-o *stare subumană*, căci *umanul autentic nu există decât în divino-uman*⁵³; omul nu poate fi cu adevărat om decât în Dumnezeu, fiind om-dumnezeu în Duhul, asemenea lui Hristos. De aceea Sfinții Părinți compară adesea starea omului căzut cu cea a animalelor (Psalmul 48, 12, 21)⁵⁴ iar Părintele Prof. Dumitru Stăniloae⁵⁵ afirmă chiar că omul se află într-o stare mai joasă decât animalul, întrecându-l pe acela în iraționalitate, „mutând rațiunea cea după fire în ceea ce e contrar firii”.

Întorcându-și duhul de la Dumnezeu, omul a fost lipsit de viața duhovnicească, s-a chircit⁵⁶ și a intrat într-o stare de toropeală („Că Domnul v’a adăpat cu un duh al părerii de rău;/ și El va închide ochii lor și ochii profeților/ și pe ai dregătorilor care văd lucruri tainice”, Isaia 29, 10; „...Datu-le-a Dumnezeu duh de amorțire, ochi ca să nu vadă și urechi ca să nu audă până’n ziua de azi”, Romani 11, 8), s-a întunecat și s-a făcut ca mort. A ajuns să-și uite cu totul rostul său duhovnicesc iar fără acesta, lipsit de dimensiunea esențială a ființei sale, s-a trezit dintr-o dată redus la o parte infimă din ceea ce fusese, folosindu-și numai o parte dintre posibilitățile sale. Din om întreg cum fusese, duhovnicesc, firesc și trupesc, a rămas numai om firesc și trupesc („Omul firesc însă nu primește pe cele ce sunt ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și el nu le poate înțelege, fiindcă ele se judecă duhovnicește”, 1 Corinteni 2, 14; „Aceștia sunt cei ce fac dezbinări, oameni firești, care nu-L au pe Duhul”, Iuda 19), adică om *psihic*, supus afectelor și patimilor. Din acel moment, omul a început să trăiască într-o lume mărginită, strâmtă și, aparent, închisă, având o existență restrânsă la dimensiunea ființei sale căzute. Sufletul și trupul lui,

⁵² *Despre Numirile dumnezeiești*, capitolul IV, 32, în: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, ediție îngrijită de Constanța Costea, Paideia, București, 1996, p.157.

⁵³ cf. Jean-Claude LARCHET, *Terapeutică...*, pp.36-37.

⁵⁴ a se vedea în acest sens, SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri...*, pp.366-367, SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica...*, II, 10, p.77, SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspusuri către Talasie I, Filocalia*, III, p.40.

⁵⁵ în *Cuvântul înainte la Filocalia*, vol. III, București, 1999, p.14.

⁵⁶ cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri...*, p.40.

nemaiprimind adevărata lor viață, cea dumnezeiască, pe care le-o împărtășea Duhul Sfânt, mor spiritual. Sfântul Irineu spune în această privință că omul desăvârșit este compus din trei elemente: trupul, sufletul și Duhul. „Unul mântuiește și dă chip, adică Duhul (...). Cei ce nu-L au pe Acesta, Care mântuiește și zidește spre viață, aceștia pe drept cuvânt vor fi numiți «trup și sânge», căci n-au Duhul lui Dumnezeu în ei. Pentru aceasta Domnul îi numește «morți»: «Lasă morții să-și îngroape morții lor» (Luca 9, 60), căci nu-L au pe Duhul de viață dătător”⁵⁷. Astfel, omul căzut, crezând că trăiește și adeseori chiar gândind că trăiește din plin, în realitate este *un cadavru viu*. La fel descrie Sfântul Simeon Noul Teolog condiția omului căzut, așa cum o vede cel ce are discernământ duhovnicesc, dar care rămâne necunoscută de către cei ce pătimesc⁵⁸:

„Morții nu se pot nicidecum nici vedea, nici plânge; viii îi plâng privindu-i; căci văd minune străină: morți vii ba chiar și umblând, orbi care cred că văd, surzi cărora li se pare că aud (Matei 13, 13), fiindcă viețuiesc, văd și aud ca niște dobitoace, gândesc ca unii fără minte, într-o simțire insensibilă și o viață moartă. Căci este cu puțință și ca acela care nu este viu să trăiască, și ca acela care nu vede să vadă, și ca acela care nu aude să audă.”

De la Adam încoace, toți deplângem starea de fericire din care am căzut, confruntându-ne cu suferința și moartea. Urmarea firească a păcatului strămoșesc, asumat arhetipal de întreaga omenire, este deci, boala și moartea. Sfântul Vasile cel Mare adevărește acest aspect arătând că moartea este urmarea necesară a păcatului și că „te apropii de moarte pe măsură ce te îndepărtezi de Dumnezeu, care este viața”⁵⁹.

Boala gravă, în care a căzut omul din cauza păcatului, a atins prin el tot cosmosul: „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii – nu de voia ei, ci din pricina aceleia care a supus-o – cu nădejdea însă că și ea, făptura însăși, se va elibera din robia stricăciunii spre libertatea slavei fiilor lui Dumnezeu. Căci știm că până’ acum toată făptura suspină laolaltă și suferă’n durerile nașterii” (Rm. 8, 20-22). Omul a fost zidit ca un *microcosmos* în *macrocosmos*⁶⁰, recapitulând întreaga creație. Părinții pomenesec și faptul că osânda la moarte, care-și are obârșia în cădere, nu a fost cu totul o pedeapsă, ci și un bine, căci omul, odată căzut, dacă ar fi rămas nemuritor, nu ar mai fi avut cale de ieșire. Ar fi urmat o stare perpetuă fără puțință de întoarcere, îndreptare nădejde. Moartea pune capăt păcatului. Faptul că ne temem de moarte ne și trezește spre a pune început nevoinței, Chiar dacă uităm de Rai, ne vom teme de moarte și vom începe să ne nevoim spre a depăși firea noastră căzută.

⁵⁷ Sf. IRINEU, *Contra ereziilor*, 9, 1, apud J.-Cl. LARCHET, *Terapeutica...*, p.37.

⁵⁸ *Imnul*, 44, în *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, introducere și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2001, pp.240-241.

⁵⁹ *Omilia: Dumnezeu nu este cauza morții*, 7, apud ȚANDREI, Arhiepiscopul Alba Iuliei, *Dinamica despătimirii. Spiritualitate creștină*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p.6.

⁶⁰ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, cartea a II-a, XII, p.83.

În perioada următoare căderii protopărinților, între om și natură s-a stabilit un echilibru fragil, binele și răul, viața și moartea disputându-și supremația pe noul câmp de luptă. Omul căzut, devenit trupesc, judecă lucrurile după sensibila lor aparență și a pierdut adevărata cunoaștere a realității, intermediată de Duhul Sfânt. Această cunoaștere a fost înlocuită printr-o mulțime de cunoștințe de tot felul, corespunzătoare multitudinii de aparențe în care omul și-a dizolvat demersurile cognitive.

„Uitarea acestor gânduri folositoare și de viață făcătoare și sora ei, lenea, și ajutătoarea și tovarășa lor, neștiința, care sunt patimile cele mai adânci și mai lăuntrice, mai greu de surprins și îndreptat și de îndreptat, care acoperă și întunecă sufletul cu multă grijă, fac să se încuibeză și să lucreze în el și celelalte patimi, întrucât sădesc nepăsarea și alungă frica de păcate, pregătind drum și lucrare ușoară fiecărei patimi”⁶¹.

Sfinții Părinți, referindu-se la păcatul strămoșesc și la urmările sale, folosesc termeni medicali; acesta, spun ei, este o boală foarte gravă, care afectează întreaga ființă a omului, lipsindu-l e sănătatea pe care o avea de la început. Sfântul Grigorie de Nyssa vorbește despre clipa căderii, arătând că de atunci „s-a născut în firea omenească păcatul, ca boală spre moarte”⁶². În același sens, scrie și Sfântul Nicolae Cabasila: „De când Adam s-a încrezut în duhul cel rău și și-a întors fața de la bunul său Stăpân, de atunci mintea i s-a întunecat, sufletul și-a pierdut sănătatea și tihna pe care le avusese. Din acel moment și trupul s-a împerecheat cu sufletul și a avut aceeași soartă ca și el: s-a stricat și el deodată cu sufletul”⁶³.

5. Concluzii

Concluzionăm, arătând că starea opusă bolilor sufletești – ce-și au originea, iată, în păcatul strămoșesc – este starea de îndumnezeire care constă în refacerea comuniunii cu Dumnezeu, prin Hristos conduși de Duhul Sfânt, starea de restaurare: „Trebuie să te hrănești din Dumnezeu pentru a atinge în mod liber îndumnezeirea. Și Adam n-a făcut-o”⁶⁴. Și mai trebuie precizat încă un lucru: „Lumea urmează omului, pentru că este ca o natură a lui, e «antroposfera» lui, s-ar putea zice. Și această legătură antro-po-cosmică se împlinește când se împlinește legătura chipului uman cu Dumnezeu, prototipul său... Deci suntem responsabili de lume. Suntem cuvântul, logosul, în care lumea vorbește, și nu depinde decât de

⁶¹ MARCU ASCETUL, *Epistola către Nicolae Monahul*, 10, în: *Filocalia*, vol. I, București, 1999, p.325.

⁶² *Despre Rugăciunea Domnească*, IV, 2, apud J.-Cl. LARCHET, *Terapeutica...*, p. 40.

⁶³ *Despre viața în Hristos*, II, 38, cf. J.-Cl. LARCHET, *Terapeutica...*, p. 40.

⁶⁴ VI. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, studiu introductiv și note pr. Vasile Răducă, Anastasia, București, 1990, p. 232.

noi ca ea să hulească sau să se roage (...). Numai prin om, cosmosul, care e de la origine o «logosferă», poate deveni o «hristosferă» și o «pneumatosferă»⁶⁵.

Boala constituie așadar, o încercare atât pentru trup cât și pentru suflet, angajând atât ființa cât și „destinul” uman, impunându-se, în contextul unei trăiri creștine autentice, depășirea acestei încercări, asumarea bolii și diferitelor forme de suferință care o însoțesc, precum și găsirea unor soluții teoretice și practice. Este esențială continuarea trăirii volitive și căutarea *împlinirii în suferință* care nu este altceva decât *viața în Hristos*.

⁶⁵ Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, p. 436.

THE MORBID DIMENSION OF SIN

HADRIAN-V. CONȚIU*

ABSTRACT. This study accentuates the true source of the state of illness: conditional or unconditional, wilful or forced distancing from the heavenly state, the state of well-being. Theology seeks the cause of disease in the relationship between the Creator and creation. Human illness appears after the fall from Heaven, when all of Nature, the Universe and their harmony became troubled. Thus, Holy Fathers consider that the source of all disease, impotence, suffering, and death, as well as all the shortcomings that affect human nature is man's free will, which is also responsible for the Original Sin. All diseases cause physical and/or psychological and spiritual suffering, as they highlight, sometimes cruelly, the fragility of the human condition, recalling the fact that biological life and health are not the goods we possess, the body which is subjected, in this life to damage and, eventually, death. Disease is thus a challenge for both body and soul, engaging both the human being and „destiny”, imposing itself, in the context of a genuine Christian living experience, overcoming this test, assuming the disease and various forms of suffering that accompany it, as well as finding solutions both theoretical and practical. It is essential to the continuation of his volitional living and looking for fulfilment in suffering which is nothing but the life in Christ.

Key-words: Sin, Disease, Suffering, Health, Healing.

1. Preliminaries

Disease is inevitably linked to the human condition, the two dimensions, and distemper, bisected along its axis of life several times. Humanity's condition is to be in an unnatural, injured state. There is a man who, throughout his life, may not have experienced the disease. No body, is, by the way, perfectly healthy, health being little more than a provisional balance between the forces of life and the other opposing forces, the former being of remarkable fragility. The Life-death

* drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, prof. dr. Colegiul Național „Al. Papiu-Ilarian”, Târgu Mureș, str. Bernady György, nr. 12, 540072; lect. univ. dr., Facultatea de Inginerie, Universitatea „Petru Maior” Târgu Mureș, str. N. Iorga, nr. 1, 540088; e-mail: hcontiu@yahoo.com.

antagonism is not lacking in attempts to define life. Thus Professor M. Sendrail states that „life is basically a defiance of death” in his „History of the disease”¹; even when he believes he is fully healthy, disease is already in man and even the slightest weakening of his defence system is enough for it to appear, in one form or another. And often, before it progresses, it has already done considerable damage. In the history of Health Sciences, illness received different definitions whilst being unanimously agreed that it is very hard to define. Strictly scientifically, it is said that *“disease is an alteration, a physiological imbalance, the morphological, biochemical, and others that entails suffering, a condition expressed differently”*. Theorists and philosophers of medicine tried to „humanize” this definition giving it a broader framework, the disease is defined as a „good” status. We are therefore getting closer to the true source of the state of illness: conditional or unconditional, wilful or forced distancing from the heavenly state, the state of well-being. Etiological or etiopathological approaches from² medical treaties try and define the possible causes of diseases. With few exceptions, no one can speak of a relationship, because being exposed to the same risk factors (potential conditions), some subjects get sick and others do not. Thus we have contradictory situations: patients that become suddenly sick, people that do not become sick despite aggressive exposure to emissions, critically ill patients that recover, slightly ill patients that undergo a lethal evolution, patients with many relapses despite previous recovery, as well as countless forms of debut, evolution, complications, and clinical aspect despite dealing with the same disease³.

All diseases cause physical, psychological and spiritual suffering, as they highlight, sometimes cruelly, the fragility of the human condition, recalling the fact that biological life and health are not the goods we possess, the body being subjected, in this life, to damage and, eventually, death.

2. The relationship between disease and sin

Theology seeks the cause of disease in the relationship between the Creator and the created beings. Human illness appears after the fall from Heaven, when all of Nature, the Universe and their harmony became troubled. Thus, the Holy Fathers consider that the source of all disease, impotence, suffering, and death, as well as all the shortcomings that affect human nature is man’s free will, also responsible for the Original Sin. Saint Grigorie Palama is very explicit in this regard:

¹ *Histoire culturelle de la maladie*, Toulouse, Privat, 1980, p.2, cited by Jean-Claude LARCHET, *Teologia bolii*, French trans. by Prof. Vasile Mihoc, (Sibiu: «Oastea Domnului», 1997), 7.

² The etiology (Greek: *αίτία* = "cause"; *λόγος* = "reason, learning") is a branch of medicine that studies the causes of diseases and factors influencing the occurrence of various diseases (cf. DEX, 1996).

³ Pavel CHIRILĂ, Pr. Mihai VALICA, *Meditație la medicina biblică*, (București: Christiana, 1992), 219.

"Whence come the weaknesses, diseases and other evils that result in death? Where does death itself come from? From our disobedience of the command of God, in violation of the commandment that God gave, in our original sin in God's heaven. All illnesses, infirmities, infirmities, the trials of all sorts, are preceded by sin. Through sin, really, we got dressed with skin clothes and this sickly, mortal body and overcome by suffering, I went through this temporal and corruptible world and I was doomed to lead a life exposed to evil and many trials. The disease is thus like a short and difficult road where sin drives the human race, and the end of this road is death"⁴.

Unfortunately, man is possessed by cluttering passions and, despite complete freedom, he is forced into choosing Sin, which is death, over God, whom represents life. *"I call heaven and earth to record this day against you that I have set before your life and death, blessing and cursing: therefore choose life that both thou and thy seed may live!"* (Deuteronomy 30, 19). Commenting on this aspect, Saint Vasile the Great explains: "death is a necessary consequence of sin; you get closer to death as you get away from God, who is life"⁵.

Expressing a man's salvation in terms of therapeutic and healing is considered by some contemporary commentators as a mere figure of speech, which, in some cases, is true; however, in general, one can speak of the natural relationship between bodily diseases and/or physical (psychosomatic illnesses) and the spiritual in nature (spiritual diseases). Suitability of medical terminology with the nature of the subject in question is justified by the fact that fallen human nature is truly sick from the spiritual point of view, and in Christ, through the Holy Spirit, a real healing of it is done, through the intercession of the Sacraments and the ascetic needs having the eternal light of prayer as a Guide. The symbol has received, at this level, an essential role because the man did not know the condition of his fallen spiritual condition suddenly, due to his spiritual diseases not being as obvious as the psychological or bodily ones⁶.

Orthodox ascetics provide a thorough description of disease in which man lays fallen, and this description is, in the spiritual plane in which it resides, a true medical semiology and, due to its systematic and consistent tendencies, a genuine nosology. This issue is observed, in particular, through the classification and description of passions (nature, cause and effect), which the Holy Fathers call constantly, „diseases of the soul”, the word πάθος, from the word πάθη, meaning „disease”, having already by itself this connotation⁷.

⁴ SF. GRIGORIE PALAMA, *Omilii*, XXXI, P.G. 151, 388 BC., cited in † ANDREI, Bishop of Alba Iulia, *Spovedanie și comuniune*, (Alba Iulia: Reîntregirea, 1998), 29.

⁵ SF. VASILE CEL MARE, *Omilia: Dumnezeu nu este cauza morții*, 7, cited in †ANDREI, Archbishop of Alba Iulia, *Dinamica despătimirii. Spiritualitate creștină*, (Alba Iulia: Reîntregirea, 2001), 6.

⁶ Jean-Claude LARCHET, *Terapeutica bolilor spirituale*, rom. trans. by Marinele Bojin, (București: Sophia, 2001), 10-11.

⁷ LARCHET, 11.

3. The Health of early humanity

The Holy Fathers identified human health (in the beginning) with its perfection, destined to him through his very nature, which is nothing more than the ability to become a God through grace. So God created man in his own image (Gen. 1, 27) and gave him the purpose to become like Him („I said: «you are Gods...»”, Ps. 81, 6). The creation of man by the Trinitarian advice („to make man”) was done so „in the image and likeness of God (Gen. 1, 26) and, if the image is given fully and cannot perish, the resemblance was given, at the beginning only potentially, the man himself works towards reaching its consummation. It can be inferred from the reasons that human health is gift of similarity to a chip. The Holy Fathers have raised various aspects of the image of God in man: some have mentioned human creation of the inferior rule; others, his rationale; others freedom. Saint Gregory of Nyssa best summarizes the meaning of the image of God:

“He goes beyond any kindness that can be imagined by the human mind [...]. God doesn’t show only half his kindness by giving man only a part of his goodness and keeping the rest for Himself, seemingly spitefully, but shows His supreme kindness through the fact that he brought man to life for nothingness and overwhelmed him with all kinds of gifts [...]; because if God is the fulfilling of all kindness, and man is in the image of Him, won’t this fullness represent the similarity of the image with his Archetype?”⁸

St. Vasile the Great⁹ says that man is a creature to whom the command to become God was given, and Saint Gregory of Nazianz says, confessing the Trinitarian participation to creation: “when the eternal Son (...) created man, with the purpose of becoming God himself”¹⁰.

At his creation, Man had a certain excellency; It consisted of his spiritual faculties, and in particular his power of understanding, which mimicked that of God and which is able to make Him aware of its creator, then in his free will, created itself in the image of God, giving him the opportunity (ability) to straighten, with his whole being, to Him and in all his powers willing and loving, traits that replicate in man love God and who are able to unite with God. In this regard, Saint Nichita Stithatul¹¹ clearly states that:

⁸ Sf. GRIGORIE AL NYSSSEI, *Despre facerea omului*, 16, 10, p.49, cited in Hierom. Serafim ROSE, *Cartea facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, rom. trans. by Constantin Făgețan, (București: Sophia, 2001), 98.

⁹ Quoted by Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cuvântări*, XLIII, 48, cited in LARCHET, 15.

¹⁰ *Poeme*, I, 1, VIII, cited in LARCHET, 15.

¹¹ *Suta a treia a capetelor despre cunoștință, despre iubire și despre desăvârșirea vieții, ale aceluiași*, 4, 12, in: *Filocalia*, vol. VI, trans. from Greek, introduction and notes by Dumitru Stăniloae, (București: Humanitas, 2004), 291, 296. In his comments on chapter 4, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae explains that although man is within (spirit)'s impossible to grasp and defined, it is not infinite but is thirsty for the infinite and infinite divine relation.

“Someone is not allowed to say, overcome by ignorance: that man is the image of God in accordance with his composition of flesh, but under the understanding of the nature of the mind, which is not bound by the body that drags it down. As the Godlike nature being outside the building and thickness is no bound, but without boundary, unbodily, above the being and the word, without quality, unseen, immortal, boundless, impossible to bound by us, as is the understanding nature given to us by Him being indecisive and beside all the thickness is unbodily, unseen, untouched, boundless and is an image of the immortal and eternal praise of Him (...) Pure mind being image of God has those that are his into himself when he stays within his own and does not move away from his valour and nature. That’s why he loves to spend in those around God and seeks to unite with Him, from which he has his Beginning and through which he moves, and towards whom he runs through his innate traits and wishes to follow him in simplicity and love of people.”

The relative excellence of man to his creation didn’t consist in the mere ability to unite with God, bestowed by his faculties, but Adam was created already to some extent in God’s likeness, similarity which, as I have said before, it was meant to accomplish. From the beginning, man possessed all the virtues, in his nature. Saint Dorotei de Gaza points out in this respect that: „in the beginning, when God made man, He seated him in heaven (...) decorating him with virtue”¹². What is more, Saint John Damascene says that „God made man innocent, virtuous, righteous, devoid of grief, carefree, *enlightened with all the virtue* (n.n.), loaded with kindness, as a second world, a microcosm within the macrocosm. God made man’s character without sin, and through volition free”¹³. In connection with the creation of man by nature sinless, St. John Damascene completed stating that man was incapable of sin, like his Creator, but did not have the faculty of his nature to sin, it consists more in free will. That had the power to remain and progress in well helped by divine gift, but have the power to turn from good to evil, so that God indulged and man was endowed with free will. „*There is no virtue that is done by force*”¹⁴, the same Holy Parent concluded.

They point out that the virtues were not added, but are embedded in human nature itself. However, they were not given wholly to man, as they belong to his nature only because its mission is to implement them in practice and just as they constitute the fulfilment and perfection of this nature. But their realization presumes the active participation of man in God’s plan, full

¹² *Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea avei Serid și a întemeiat, cu ajutorul lui Dumnezeu, mănăstirea sa, după moartea avei Ioan proorocul și după tăcerea desăvârșită a avei Varsanufie*, I, 1, in: *Filocalia*, vol. IX, trans. from Greek, introduction and notes by Dumitru Stăniloae, (București: Humanitas, 2002), 453.

¹³ *Dogmatica*, cartea a doua, cap. XII, trans. from Greek, introduction and notes by Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, (București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 2001), 83.

¹⁴ *Dogmatica*, p.83.

cooperation with the divine will is required. The early man had, thus the virtues in his nucleus, having the task of pursuing them to perfection. The Holy Fathers understand thus the divine command given to the first people: „*be fruitful and multiply*” (Gen. 1, 28). Those words were spoken before by God to water creatures (Gen. 1, 22) showing man’s kinship to inferior builds¹⁵ and, by downfall, with their mode of sexual reproduction. But these words have a deeper meaning. Saint Vasile the Great writes regarding this matter that there are two kinds of growth: of the body and the soul; on the one hand, the rise of the soul represents an increase in knowledge in excellency, and on the other hand, the growth of the body is increased from smallness to a regular state¹⁶.

Created in God’s image, man was „invited” to reach his likeness through it, through communion, through the deification. Union with God, which climbs man through virtue, does not mean, however, the sinking into the ocean of an impersonal infinity.

“True Communion, says Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, develops through a carefully directed care toward other people and to the world as the work of God, associated with a restraint from passions as endless starts towards the end of the cultivation of virtues which culminates in the love of the people, and being God-like person, so that’s totally true”¹⁷.

At first, man was clean, not having bad incentives and with a tendency towards good, which was given through communication with God and his peers, but without being strengthened by cleanliness and good. He was neither a sinner, but nor was he decorated with gained virtues and strengthened clean thoughts.

“He had the innocence of the one that did not taste sin but it was not won through rejection of temptations. It was a being with a soul that was unhurt and wasn’t weakened by passions, but strengthened through exercise in doings of submission of the body and the world, of update of the world’s concerning elasticity. The body was not enslaved to the automatic law of sin, but didn’t have the secured strength through the ability to stay immune to such a state (...) Only when sin minced man’s clean sensibility for God, which works and speaks through things, did the Revelation which distinguishes His work from every moment, that is no longer seen by man, become necessary. Before that, God continuously walked through the transparent «garden» of the world”¹⁸.

¹⁵ SF. GRIGORIE AL NYSSEI (in acc. SF. GRIGORIE TEOLOGUL) states that “human nature lies in the middle between two extremes, opposed to each other, between the divine and incorporeal beings, on the one hand, and the life of beasts and creatures on the other” (*Despre facerea omului* 16-17, pp.48-49, cited in Hierom. Serafim ROSE, 100).

¹⁶ SF. VASILE CEL MARE, *Despre obârșia omului* 2, 6-7, cited in Hierom. Serafim ROSE, 102.

¹⁷ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 2003), 418.

¹⁸ Pr. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, 428-429.

The early man, belonging to the heavenly State, was conscious and free, having a tendency towards good¹⁹. Thus, man had to (and has to) master not just the outside world, but also beastly passions that lurk inside him, due to his kinship with the animal folk.

It should be noted that due to these aspects of virtue and Sin, the man should be viewed from the perspective of the early genesis of man as being dichotomous, according to Christian teaching, the soul and the body. „*And the Lord God built man of ashes taken from the earth*²⁰, and *breathed the breath of life and the living soul in man*” (Gen. 2, 7)²¹. They come into existence at once, at first through creation, through birth and through the will of God, as a unit consisting of both. The Union between soul and body is so strong that they form a single yarn.

The relationship between man and his Creator is a one that, on the one hand, is functional and possible, due to the kinship between the two poles of dialogue, God and man, and on the other hand, *conscious and free*, supported by the infusion of living spirit by God, as well as human feedback. God planted in man not so much the biological life common to other lives as well, but rather spiritual life, or life and communion with Self-understanding, a “new life with Christ and within Christ, led by the Holy Spirit”²².

After Saints Irineu, Grigorie of Nyssa and Grigorie Palama not only the soul but also the flesh, is created in the image of God, the name of the person applying to both together, inseparable, as they were created to be inseparable. Therefore health, like paradise, was common in both body and soul.

It can be said that, dynamically, man is the natural deiform: “*be fruitful and multiply*” (Gen. 1, 28); “*Let me be holy, because I am Holy, the Lord your God* (Leviticus 20, 26); “*As ye therefore perfect, as your heavenly father is perfect*” (Matthew 5, 48). Through the image of God in him, man, is thus, in natural shape, in a state of virtual perfection. For the similarity to God, given potential and place in image, to be taken to perfection, Adam himself needed to want to fully perfect it. Fruit of collaboration between of human will with God’s grace, it couldn’t be anything other than a theantropical work, performed by God and by the man turned to Him.

God, however, had given man a commandment, (Gen. 2, 16-17), coming to the aid of the proper use of his own freedom. This freedom manifested itself in its original nature perfected in its true purpose, so long as it leads to permanent and

¹⁹ see above, commentary on St. John Damascene.

²⁰ In the Hebrew language the words “man” and “earth” have the same root: „adām” = man, „adāmā” = earth. These nouns will give his own name the first man Adam.

²¹ The human soul (other than “life”) was born of the breath of God and veiled (clothed) man with it, but also tend to be “absorbed”. Man is not simply a “living being” like any other, but the body of a living soul, belonging to two worlds, material and spiritual. Having an antinomy, also inside and outside the body, it is ontological, apt and mystical experiences (cf. *Bible or Holy Scripture*, as the Septuagint version, edited and annotated by Bartolomeu Valeriu Anania, (București: EIBMBOR, 2001), 24.

²² Serghei BULGAKOF, *Ortodoxia*, rom. trans. by Nicolae Grosu, (București: Paideia, 1994), 1.

unique choice of God. Through this choice, maintained constantly through free will, Adam remained in good condition, of healthy body and soul for which had he had been created and towards which he was approaching increasingly²³.

In the heavenly state, in a full health, Adam prayed unceasingly for God, praising his creator, fulfilling the purpose for which he was created²⁴. Having the divine thoughts planted in his soul spent all the time in a complete state of prayer, face to face, in contemplation with God²⁵:

“For God (...) made the human race through His word and our saviour Jesus Christ, after his image, and he composed him as a Seer and connoisseur of those created (of those that exist) through similarity with Him. For this gave him the idea and knowledge of His eternity, as long as it retains His identity, not to separate himself from thinking of Him, nor leave the together-life with the Saints, but having the grace Of the One that gave it to him, and with his own power of the word, to rejoice and speak with God, living a happy and pleasant and truly immortal life. For not being deterred by anything in the knowledge of God, he forever sees (contemplates) the image of the Holy Father through his cleanliness, the Word Of God being made in his image”.

Man had a happy life in heaven, free from sorrow, pain, with the grace that was given to him, devoid of fear, sickness, “for his body was healthy, and his heart was fully peaceful”²⁶. The early man laid, says Saint Gregory of Nyssa²⁷ “in a State of health, the movements of the soul being mixed in like hard circumstances (elements) in an balanced image through the virtue of ration”, which is the expression of reason that keeps in balance all the movements of the soul, reconciling man with everyone and everything.

In conclusion, the heavenly state, in which lived according to his primordial nature, appears to us like a health status, as the man didn't know any form of disease, either of body, either of soul, and in leading a normal life all together because his nature is conform to the true and true purpose. In ascetic Orthodox writings, where the continual goal is our repositioning in Heaven, Adam's righteous and passionless nature before the fall is raised to the rank of a model and goal of the ascetic need Ava Dorotei says that in the beginning, after God built man²⁸:

²³ LARCHET, 18.

²⁴ cf. SF. DOROTEI DE GAZA, *Felurite învățăturii...*, I, 1, in: *Filocalia*, vol. IX, 453-454; SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, II, cap. XI, XXX, 78, 110.

²⁵ Cf. SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt împotriva elinilor*, 2, in: *Scrieri*, Partea I, Greek translation, introduction and notes by Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, PSB coll., vol. 15, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1987), 31.

²⁶ FERICITUL AUGUSTIN, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 26, cited in LARCHET, 20.

²⁷ *Despre Rugăciunea domnească*, IV, in: *Scrieri*, partea I, translate by Pr. Prof. D. Stăniloae și Pr. Ioan Buga, notes: Pr. Prof. D. Stăniloae, index: Pr. Ioan Buga, PSB coll., vol. 29, (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1982), 431-432.

²⁸ *Felurite învățăturii...*, I, 1, in: *Filocalia*, vol. IX, 453-454.

“He was in heaven’s delight in prayer, in spiritual view, in medium glory and honor²⁹, with these senses intact and unharmed, in the natural state, as he was built. For God made man in His own image and likeness, i.e. immortal, and adorned with all the virtue. But when he broke God’s command and ate from the tree from which God had commanded them not to eat, he was pulled from Heaven and fell out of the natural state and ended up in the one contrary to his nature, namely in sin, the love of glory and the love of life’s pleasures and passions, falling under their dominion. As he became their servant after the fall. And so began to grow gradually, and has doled out death.”

One of the strongest incentives of ascetic will is the realization that the condition of Adam in paradise was man’s natural state and the one at which we hope to return, with the grace of God. Together with the fall of man, Heaven ceased to be a reality on this Earth. But through Christ, the second Adam or the new Adam led by the Holy Spirit, fallen humanity hopes to regain the status of Adam before the fall, and achieving an even higher state: the status that Adam would have gotten if he hadn’t fallen³⁰.

4. Original Sin, the first cause of disease

The problem of Genesis or origin of the soul and namely of the flesh, clears out through the course of our study towards the early man. It is apparent that the source of our passions, which bears down on us (even) today on mankind’s tired shoulders, is the original Sin.

“To be able to fulfil the order to become God, says Saint Vasile, man must also be able to refuse. God makes Himself non-omnipotent daced with human freedom, which he cannot violate, because it stems for Gods’ omnipotence (...). A single will was necessary for creation, but two are required, for deification. A single will, to bring the image to life, but two to make the image similar (...). God risks eternal ruin of His highest creation, so that it can be the highest. Even in his might of being able to become God, man is capable of falling”³¹.

²⁹ cf. notes (1) of Dumitru Stăniloae (*Filocalia*, vol. IX, 453), glory and honor “middle” of the Greek version of the text (PG 88, col. 1618), indicates that Adam was not the end final glory, but only to the middle of it. The same idea is found in the writings of St. Theophilus of Antioch (*Către Autolic*, II, XXIV, in *Apologeți de limbă greacă*, translation, introduction, notes and index Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr Prof. D. Fecioru, PSB coll. vol II, (București: EIBMBOR, 1980), 313): “Man was made in the middle: not all mortal nor immortal, perfected, and in it were both possible, so the heaven in the beauty was in the middle between the world and heaven”.

³⁰ cf. Hierom. Serafim ROSE, 126.

³¹ VI. LOSSKY, *Théologie Dogmatique*, in: *Mesager...*, p.229, cited in Pr. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, 431-432.

Saint Maxim the Confessor differentiates the *constitution of the human body* before and after the fall stating that people were not meant to reproduce through birth, but in another way:

„When he sinned defying the command, he was doomed to be born, which supports itself through suffering and sin, with sin having its source in the suffering trait arisen in regard to him, as a law of nature. In the basis of this law no man is without sin, everyone being subjected, by nature, the law of birth, which was introduced after genesis, due to sin. (...) because of disobedience sin has entered into us, and because of Sin the passionate trait entered man's nature through birth³²”.

The “Vicious traits” referred to by Saint Maxim the Confessor are the affects (τα πάθη), considered irrational traits, permeated in man's nature after falling in sin, that closed him to bestiality³³. They are not sinful but ease the birth of Sin (for instance, appetite is just an effect, but its exaggeration becomes a sin)³⁴.

Man, being created free, had the power to decide factually to keep or lose God's grace and implicitly staying or not staying in this state of incorruptibility. The Holy Parents claim that by creating man as immortal and incorruptible the possibility of getting to death and corruption was not cancelled, but was given the possibility, through grace and free choice, to not become corrupt and die. Unfortunately, man exercised his freedom badly, losing the grace and ending up corrupt and mortal³⁵.

For the early man, the greatness of the Godlike image was in the freedom that he was gifted with; but the possibility of the fall was involved in it. Man had the possibility to assert his freedom by giving it up. Man, said Dumitru Stăniloae, *approves continuously, through his freedom, the surrendering of freedom³⁶*.

All Fathers insist that Adam was created by God *with everything good³⁷*. In the garden of Eden, in its natural state, the man lived entirely for the Good; not only did he not do nothing wrong but neither did he know evil, temptation giving him not the knowledge of evil itself, but of its possibility. The knowledge of evil itself occurs as a result of the Sin and not the principle of: “*And the Lord God said, behold, Adam has become as one of us, knowing good and evil*” (Gen. 3, 22). In Heaven, evil only existed in the snake, the incarnation of Satan, and it couldn't touch creation as long as Adam remained its master (Gen. 1, 28-30); he had no

³² Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 21, in: *Filocalia*, vol. III, trans. from Greek, introduction and notes by Dumitru Stăniloae, (București: Humanitas, 1999), 78.

³³ see *Răspunsuri către Talasie*, 1, and note, in: *Filocalia*, vol. III, 40-41.

³⁴ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae (*Filocalia*, vol. III, p.78, note 1) consider the same context, the naturalness of marriage in relation to the earthly existence of nature and naturalness of virginity in relation to eternal existence, which is called nature.

³⁵ † ANDREI, Bishop of Alba Iulia, *Spovedanie și comuniune*, (Alba Iulia: Reîntregirea, 1998), 27.

³⁶ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, I, 431.

³⁷ cf. LARCHET, 34.

power over the early man, being unable to do anything else other than tempt him and his temptation was consequence-free as long as man refused to obey:

“...the first man was neither unchangeable nor exchangeable into one image to evil and so he didn't step out of the necessity of the commandment, but for the good pleasure of the will. ...he could obey the bait of Satan, but also have the power to resist”³⁸.

The devil told the first people: „*you shall be as Gods*” (Gen. 3, 5), and it is precisely in this lies the temptation³⁹. Adam had been destined to become a God, but not through anything other than participation to God himself, being Himself and through Him. The snake proposed people “to become like Gods” (ὡς θεοί), i.e. the other gods, independent of God; *to become gods without God*⁴⁰. Adam, succumbing to the Evil one’s delusions, accepted, consented (that being his sin) to become God through himself, to liken himself to Godliness.

Affirmation of total autonomy and to express their will without God and take his place or to ascend as a god, also meant rejection of God, his denial. Removing meant depriving God of grace, the true life of its nature. God told Adam and Eve: *“Of every tree of heaven you can eat, but of the tree of knowledge of good and evil you shall not eat, for in the day that you eat of it you shall die the death”* (Gen. 2, 16-17)⁴¹; the serpent, on the contrary, said: *“no, you will not die”* (Gen. 3, 4). The adverse consequences highlight the lie and deceit of the devil breaking away from the source of life, man collapses in death: on the one hand, the death of his body, which had been created incorruptible (which will occur later), and on the other hand, as soon as the death of his soul. *“Because you listened to your wife and ate fruit from the tree about which I commanded you, you must not eat from it!, cursed is the ground because of you; through painful toil you will eat food from it all the days of your life. It will produce thorns and thistles for you and you will eat the plants of the field. By the sweat of your brow you will eat your food until you return to the ground, since from it you were taken; for dust you are and to dust you will return”* (Gen. 3, 17-19).

³⁸ cf. MARCU ASCETUL, *Despre Botez*, in: *Filocalia*, I, Greek trans., introd. and notes by Dumitru Stăniloae, (București: Humanitas, 1999), 30.

³⁹ Cf SF. MACARIE EGIPTEANUL, *Scrieri. Omilii duhovnicești*, trans. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu entered., indices and notes by Dr. N. Chițescu, PSB, 34, (București: EIBMBOR, 1992), 142. St. Macarie Adam's fall compares with a currency that has image forgery king gold loses its value and image of the king no avail. Transgressing the commandment, Adam lost two points of view: on the one hand, lost the most precious asset of his nature, that of being created in the image and likeness of God, and on the other hand, losing face, lost power to acquire (as promised) heavenly inheritance.

⁴⁰ cf. LARCHET, 34.

⁴¹ See Genesis 3, 3.

Saint Symeon the new Theologian wrote, referring to breaking the commandment, regarding this episode in the history of human drama:

“Because once Adam broke the command of God, leaning his ear into the murmur of the devil deceiver and leaving being convinced by him, he listened to his cunning words, speaking against the Master that made him, tasted from the tree and looking in a feeling image, saw the nakedness of his body; and so it was with good reason by the wealth of being deaf to hear with ears injured to no longer hear God’s words in the image deserved by God and the spiritual, whose echoes reach only to those worthy of them but preventing him from seeing any of that unspoken glory, as one who has willingly opened her mind and fixed his mind on the fruit of the tree which is trusting the snake...”⁴²

About Adam, the earthly man, the same Holy Father said that being deluded with the need of godliness and tasting from it “he was left without all the (understandable) spiritual and Heavenly good and fell into impassioned sense of creatures earthly and seen”⁴³. So did the man become deaf, blind, naked, unfeeling toward those who had fallen, mortal, corrupt, irrational passionate resembling the mindless beasts according to the Prophet and King David that shouts: „*And man, in honour, did not understand: he joined the beasts to those without, and also there was made*” (Ps. 48, 12, 21)⁴⁴.

In his free will, man impelled by pride and greed, deaf, choosing evil and sinning instead of good: “Through sin, says St. John Damascene, death entered the world as a wild, untamed beast, destroying human life”⁴⁵.

The sin of Adam, sin known, was sent the whole human race, the root cause of spiritual and bodily disease. Through sin, man fell from a state of communion with God and immortality. This is very clear from the Epistle of St. Paul to the Romans: “Therefore, as the back by a man sin entered into the world - and through sin, death - so death spread to all men in that all have sinned” (5, 12). Therefore stands fellowship of humanity in Adam’s fall, sin separating the man of God, which equals spiritual death (eternal death), as opposed to eternal life⁴⁶.

The source of all evil, disease, infirmities, suffering, decay and death, as well as all the shortcomings that affect human nature today is highlighted by the Fathers in man’s free will, the sin committed in Eden. St. Maximus the Confessor said, referring to the corruption of the first free elections of natural reason of

⁴² SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice. Scrieri I*, introductory study and translation: diac. Ioan I. Ică jr and a study by Hierom. Alexander Golitzin, (Sibiu: Deisis, 2001), 366-367.

⁴³ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, 367.

⁴⁴ Cf. SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri...*, 367; SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Scrieri*, I, II, III, București 1987, 1989 and 1994; SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, București, 2001.

⁴⁵ *Dogmatica.*, III, 1, 114.

⁴⁶ Romans 5 12-14 - verses that introduce the Christian doctrine of original sin theme: solidarity with Adam is the archetype; the human species (mankind) inherits his sin.

Adam, that “corrupt nature with her and who lost grace and so arose sin”⁴⁷. Thus, the first will fall from good to bad is worthy of condemnation, plus, as a consequence, moving imperishable nature of the damage (move that cannot be condemned).

*“Through sins were in Adam by breaking the commandment of God: one worthy of doom and one which may not be condemned with the cause worthy of doom. The first is the free decision to cast off the good will, and the second of which denied unwillingly because of the ruling, the immortality of the”*⁴⁸.

Saint Theophilus of Antioch, comments on the disobedience of the first creatures, that disobedience that brought their expulsion from Heaven:

*“As for the tree of knowledge, the tree was good and so was its fruit. That it is not so, as some reckon that this tree contained in it death, but disobedience. In this fruit there was nothing but knowledge. And knowledge is good if used properly. Regarding age, Adam was still a child, so Adam could contain the knowledge depending on worth. That now, when a baby is born, he cannot eat bread, but is fed with milk first, then with increasing age, reaching and hard food (Hebrew 5, 12-14). That happened with Adam. So not from envy, as some people think, God commanded Adam not to eat of the tree of knowledge. More: God wanted to test him if his command listener. (...) because of disobedience, man has brought upon fatigue, pain, sorrow and finally he was knocked down by death”*⁴⁹.

Therefore, God made man and willed it for him to remain imperishable. But man, ignoring it and returning from His knowledge, fell to death under damnation which, incidentally, he was threatened with. The first people were not left as they were but they became corrupt, in accordance with their flawed thinking, death grasping them. Getting far away from the principle of its being and all that makes life man falls in nothingness, Saint Athanasie the Great says:

*“For breaking the commandment returned them to the State of their nature, as there have been brought into existence, so bear it as well as it should be. For having nonexistence in their nature, once, by the presence and love of the people of the word have been called into existence, naturally emptying their image is the thought of God and returning to those that are not, for bad ones are those that are not, and the good ones are the ones that are, once separated from God, That is, were emptied of existence. Therefore, unwrapping it, it remains in death and damage”*⁵⁰.

⁴⁷ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, 42, in: *Filocalia*, vol. III, 150.

⁴⁸ Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, 151.

⁴⁹ *Către Autolic*, II, 25, in *Filocalia*, vol. III, 313-314.

⁵⁰ *Tratat despre întruparea Cuvântului*, I, 4, in: Sf. ATANASIE CEL MARE, *Scrieri*, part I, PSB coll., vol. 15 (București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1987), 93-94.

Damage and death from sin, as a consequence of the termination of the infinite knowledge of God, and the communication/ infinite communion with him and with his fellows. Evil and Sin are always defined by the Holy Fathers in terms of the nature of the natural man, from his duty to be theanthropic. Evil and Sin is wherever you remove man from God and his God, becoming his own human nature, or, in other words, any deviation of its faculties from their natural purpose. Breaking the man of God, Sin brings in a State contrary to nature and it deprives livelihood and well, and this State, man is evil. Evil is nothing but lack of good, “a departure from the consistent willing flesh from one counter to the flesh that is the sin” we read in Saint John Damascene⁵¹.

“Evil, writes St. Dionisie Areopagitul, is contrary to the purpose, contrary to nature, contrary to the case, contrary to the principle (early), contrary to the target, contrary to the norm, contrary to will contrary to the substance (ipostas). Evil is shortage, insufficiency, weakness, unbalance, mistake, lack of purpose, incompleteness; It’s baseless, without cause, undefined, barren, inefficient, without being, non-productive, dissimilar, endless, dark, irregular; and itself that is nothing nowhere in no way⁵².

Thus, it is said that through sin the man arrive in a State contrary to the flesh is still saying that, getting far away from God, he removes himself, lives outside of what he is fundamentally; does not live his life for what he is doing, thinks and acts totally alien to his true condition. Thus, man lives in a State of estrangement and, as a consequence, collapses in the human condition. In fact, *he falls into a subhuman state, for authentic human there than in divine-human⁵³*; the man cannot be truly human than in God, being God’s man in the spirit of Christ. That’s why Saints Parents often compare the condition with that of fallen man (Ps. 48, 12, 21)⁵⁴ and Pr. Prof. Dumitru Stăniloae⁵⁵ said that the man is in a lower status than the horse, competing in that the irrationality, “moving the rationale after the fire in what is contrary to nature”.

Turning his back to the spirit of God, man was devoid of spiritual life, he crouched⁵⁶ and entered into a State of torpor (*“Lord you’re watered with a spirit of ostensibly bad;/ and He will close their eyes and the eyes of the prophets and of Governors/who see things mysterious”*, Isaiah 29: 10; “...God give them spirit

⁵¹ *Dogmatica*, IV, 20, 232.

⁵² *Despre Numirile dumnezeiești*, cap. IV, 32, in: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, translate, introd. and notes by Pr. Dumitru Stăniloae, edition edited by Constanța Costea, (București: Paideia, 1996), 157.

⁵³ cf. LARCHET, 36-37.

⁵⁴ See in this regard SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri...*, 366-367, SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica...*, II, 10, 77, SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspusuri către Talasie I, Filocalia*, III, 40.

⁵⁵ in *Word before the Filocalia*, vol. III, 14.

⁵⁶ cf. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, 40.

numbing, eye to not see and ears that cannot hear up in the present day", Romans 11, 8), it was dark and it was dead. Coming to look altogether its spiritual purpose and without it, lacking the essential dimension of his being, woke up suddenly reduced to a tiny part of what had been, using only a fraction of its possibilities. The whole man as a spiritual being, naturally, and earthy, remained the only man natural and earthy (*"But the natural man received not the ones which are of the spirit of God: for they are foolishness to him, and he cannot understand, because they judge discerned"*, 1 Corinthians 2, 14; *"These are people who make divisions, natural, that people do not have the spirit"*, Jude 19), i.e. *the psychic man*, subjected to affects and passion. From that moment, the man began to live in a world bound, tight and, apparently, having restricted the existence of his being dropped. The soul and the body no longer receiving their true life, the godly, it's a shared Spirit, die spiritually. St. Irineu says in this regard that the perfect man is composed of three parts: body, soul and Spirit. *"One saves and gives image, that is the spirit of the (...). Those who don't have it that saves and chooses to, they rightfully will be called «flesh and blood», because they have the spirit of God in them. For this the Lord called «dead»: «let the dead bury their dead" (Luke 9, 58), because they do not have life-giving Spirit on them"*⁵⁷. Thus, man fell, believing that the lives and often even thinking that lives are in reality is a living corpse. As discusses St. Symeon the new Theologian on condition of fallen man, as one sees that it has spiritual discernment, but which remains unknown by those who suffer⁵⁸:

"The dead can neither see nor cry; the living cry looking at them; they see a foreign wonder: living, even walking dead, blind people that see, deaf whom seem to hear (Matthew 13, 13), because they live, see and hear like beasts, thinking like some that are mindless, unfeeling and with a dead life. For it is possible for that which is not alive to live, for one who does not see to see, and for one who does not hear to hear".

From Adam onwards, all deplore the State of happiness from which we fell, we faced with suffering and death. Following the natural ancestral sin, assumed archetype of all mankind, is so, disease and death. Saint Vasile the Great wins this pointing out that death is the necessary result of sin and that *"get close to death as you get away from God, who is life"*⁵⁹.

Serious Disease, in which man fell because of sin, he has achieved by all the cosmos: *"for the creature was made subject to everyday chores – not her own, but because of him who subjected her to, with the hope, however, that she the creature itself, it will release from the bondage of corruption into the glorious liberty*

⁵⁷ SF. IRINEU, *Contra ereziilor*, 9, 1, cited in LARCHET, 37.

⁵⁸ *Imnul*, 44, in *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, introd. and trans. by diac. Ioan I. Ică jr, (Sibiu: Deisis, 2001), 240-241.

⁵⁹ *Omilia: Dumnezeu nu este cauza morții*, 7, cited in ȚANDREI, Archbishop of Alba Iulia, *Dinamica despătimirii. Spiritualitate creștină*, (Alba Iulia: Reîntregirea, 2001), 6.

of the sons of God. For we know that until now the whole creation groaning together and suffer in travail" (Rm. 8, 20-22). The man was built as a microcosm in macrocosm⁶⁰, summarising the whole of creation. The Parents mention that being doomed to die, who takes birth in the fall, was not altogether a punishment, but also a blessing for man, once fallen, if he had remained immortal, there would have been no way out. A perpetual condition without possible return, or relief would have followed. Death puts an end to sin. The fact that we fear death and it awakens us to start needing, even if we forget about heaven, we fear death and we begin to need to overcome our fallen nature.

In the period following the fall of the forefathers, a fragile balance was established between man and nature, good and evil, with life and death-and disputing their supremacy on the new battlefield. The fallen man, having become of flesh, judges things for their sensible appearance and has lost the true knowledge of reality, facilitated by the Holy Spirit. This knowledge has been replaced by a lot of knowledge of all kinds, corresponding to the high number of appearances is which man has dissolved his cognitive approaches.

*"Forgetting these useful thoughts and the life maker, and her sister, sloth, and their aid and comrade, ignorance, which are the deepest and inner passions, harder to surprise and correct, that cover and darken the soul with great care, to nest and to work in it and together with the other passions, and in still the carelessness and cast out the fear of sin, making way and easy work for every passion"*⁶¹.

The Holy Fathers, referring to the original sin and its consequences, use medical terms; this, they say, is a very serious disease that affects the entire human being, leaving it without the health that it had in the beginning. Saint Grigorie de Nyssa speaks about the moment of the fall, showing that since then "sin was born in human nature, as human disease to death"⁶². Likewise, Saint Nicholas Cabasila writes: "Since Adam confided in the evil spirit and turned his face from his Kind Master, then his mind was darkened, and his soul lost the health and rest in had had. Since that body has paired with soul and had the same fate as him, it broke down as did his soul together with him"⁶³.

5. Summary

We will conclude by pointing out that the opposite of spiritual diseases – that have originated, apparently, in the original sin – is the State of deification which consists in restoration of communion with God through Christ led by

⁶⁰ Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, cartea a II-a, XII, 83.

⁶¹ MARCU ASCETUL, *Epistola către Nicolae Monahul*, 10, in: *Filocalia*, vol. I, (București, EIBMBOR, 1999), 325.

⁶² *Despre Rugăciunea Domnească*, IV, 2, cited in LARCHET, 40.

⁶³ *Despre viața în Hristos*, II, 38, cf. LARCHET, 40.

the Holy Spirit, the state of restoration: "You have to feed from God to freely reach deification. And Adam didn't do it"⁶⁴. And one more thing needs to be said: "The world follows man, because it is kind of like a nature of his, it is his «Antroposphere», one might say. And this link anthropo-cosmic becomes fulfilled when it reaches the image link of the human with God, his prototype... So we are responsible for the world. We are the word, the logos, where the world talks and it only depends on us whether she curses or prays (...). Only through man, the Cosmos, which is originally a «logosphere», can become a «Christosphere» and «pneumatosphere»"⁶⁵.

Disease is thus a challenge for both body and soul, engaging both human being and "destiny" imposing itself, in the context of a genuine Christian living experience, overcoming this test, assuming the disease and various forms of suffering that accompany it, as well as finding solutions both theoretical and practical. It is essential to the continuation of his volitional living and looking for *fulfilment in suffering* which is nothing but *life in Christ*.

⁶⁴ Vl. LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, intr. study and notes by pr. Vasile Răducă, (București: Anastasia, 1990), 232.

⁶⁵ Pr. STĂNILOAE, 436.

TEOLOGIA SIRIANĂ DE LA FORMARE LA AFIRMARE

IONIȚĂ APOSTOLACHE¹

REZUMAT. Parcurusul teologiei siriene de la formare la afirmare constituie un laborios conglomerat de simboluri, așezate frumos în matricea unei istorii bisericești tumultuoase. Interfața primelor veacuri creștine, indispensabil legată de chipul unor bărbați iluștri, precum Sfântul Efrem Sirul sau Afraate Persanul, reprezintă cel mai bine autenticul semitic al tradiției siriace. Este momentul de geneză al literaturii din acest frumos areal, fundamentată biblic și transpusă practic prin în imagini, tipuri sau simboluri. Abordarea de față își propune așadar să descrie, pe cât va fi cu putință, interacțiunea moștenirii semitice cu tradiția conceptuală a lumii greco-romane, adusă în arealul sirian de dominația romană. Vom urmări de asemenea să punem în lumină și principalele accente hristologico-mistice ale teologiei siriene, rezultate din interacțiunea celor două mari puteri cuceritoare: persană și romană. În final, se va avea în vedere descrierea specificului de exprimare din tradiția siriană și anume poezia imnografică, ca vehicul autentic pentru teologie.

Cuvinte cheie: teologie siriacă, hristologie, mistică, simboluri, imnografie, caracter semitic.

1. Preliminarii

Pentru înțelegerea evoluției conceptelor hristologice și mistice din teologia siriană, cei mai mulți specialiștii în domeniu au apelat la o delimitare istorico-doctrinară, susținută de o articulare lingvistică a literaturii din acest areal. Această amprentare bivalentă a ethosului teologic siriac a constituit un adevărat barometru în definirea principalelor elemente doctrinare. Așa se face că, în mod concret, primele șase secole din istoria Bisericii Siro-Orientale constituie o perioadă a contrastelor: pe de o parte, creștinismul din granițele Imperiului Roman se bucura de proaspăta libertate creditată de Sfântul Constantin cel Mare prin Edictul de la Milan (313) și, pe de altă parte, cel din Imperiul Persan se

¹ *Diac. asist. univ. dr., Universitatea din Craiova, Facultatea de Teologie Ortodoxă, nutu_apostolache@yahoo.com.*

lămurea în focul persecuțiilor.² Iată ce spune în acest sens W. Winkler: „Evoluția majoră a Bisericii din Imperiul Roman, după Edictul de la Milan, precum și erezia ariană, combătută în Sinodul I de la Niceea (325), nu au avut niciun impact asupra Bisericii din Persia. Dimpotrivă, sub pași atitudinea față de creștinism a fost una de toleranță, iar sub primii Sasanizi a fost numai izolat. Persecuțiile, motivate de așa-zisa apostaziere de la Zoroastrism, au început în timpul domniei regelui Shapur II, contrastând cu dezvoltările din Imperiul Roman”.³

În acest context, sintagma de „*creștinism semitic*” a căpătat o coloratură politică. Profesorul K. Thomakathanar, de la Institutul de Cercetare „St. Efrem”, India (SEERI), într-un articol dedicat „Dimensiunii semitice a tradiției creștine”, face următoarea observație: „Dacă vorbim din punct de vedere istoric, creștinismul s-a dezvoltat ca o religie semitică. Partea semitică i-a inclus pe evrei, armeni, asirieni, arabi, fenicieni etc. Vechile comunități creștine au cuprins iudei ortodocși, iudei heterodocși, iudei prozeliți, armeni, asirieni, persani, greci, romani etc. Toate aceste grupuri erau deja mai mult sau mai puțin elenizate. Procesul de elenizare a influențat chiar și formarea Vechiului și Noului Testament. Era normal ca semitismul acesta elenizat să influențeze formarea creștinismului timpuriu. Însă puternica componentă semitică, separată de influențele grecești, a rămas întotdeauna acolo, la fundamentul creștinismului. Prin urmare, tensiunile dintre laturile semitice și elenistice ale creștinismului, ca modele de gândire primare, au fost cunoscute chiar și în perioada apostolică. Coloniile iudaice din Imperiile Roman și Persan au deschis calea răspândirii Evangheliei lui Hristos. Majoritatea dintre primii creștini erau iudei prin naștere, influențați mai mult sau mai puțin de vechile tradiții. Dincolo de această matrice iudaică a existat de asemenea și o matrice lingvistică, prin folosirea dialectului aramaic ca limbă de uz în primul secol al creștinismului. În mod normal, conflictul dintre sinagogă și Biserică a existat până la separarea graduală și definitivă a uneia de cealaltă ... Ce s-a întâmplat cu moștenirea semitică de dialect aramaic din Biserică Apostolică din prima jumătate a secolului întâi? Observăm că a fost absorbită de creștinismul sirian care a înflorit în jurul orașelor Edessa, Nissibe sau Adiabene, chiar înainte de anul 200 al erei creștine. Dialectul aramaic din Edessa și dimprejurul ei a fost dezvoltat într-o limbă literară

² Primele patru secole ale creștinismului sirian au fost marcate de persecuțiile regilor sasanizi (226-651). După Edictul de la Milan (313), creștinii din Biserică Orientală au fost considerați prieteni ai Imperiului Roman. Aceasta a fost scânteia care a aprins focul prigoanelor persane, mai ales în timpul lui Shapur II (309 - 379). Biserică Siro-Orientală a fost cu totul izolată de restul bisericilor Imperiului Roman, dezvoltându-se între granițele Imperiului Persan. În acest context s-ar fi conturat, după unele păreri, primele tendințe ale hristologiei nestoriene, opuse hristologiei alexandrine de tip monofizit - Vezi: C. PASINI, R. CONTINI, E. CARR, P.Y. PATROS, M. NIN, P. BETTILO, S. CHIALLA, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, 14 maggio, 2004, p. 27 - 28.

³ DIETMAR W. WINKLER, *Syriac Literature*, in W. BAUM - D. W. WINKLER, *The Church of the East. A concise history*, London - New York, 2003, p. 11; SORO, *The Church of the East. Apostolic and Orthodox*, Adiabene Publications, San Jose (SUA), 2007, p. 146.

de primii creștini. Această moștenire lingvistică se dezvoltase aici cu un secol înainte de venirea Mântuitorului. Caracterul semitic-creștin, de factură lingvistică, religioasă și culturală, s-a dezvoltat numai în primele două secole ale erei noastre ... Fundamentul apostolic al creștinismului în Edessa și Nisibe poate fi numit prin urmare de sorginte aramaică”.⁴

Pe această frumoasă temelie semitică, de sorginte apostolică, Dumnezeu a rânduit să lămurească învățătura Bisericii Sale din Siria prin două filtre de mare finețe doctrinară: limba siriacă și limba greacă.⁵ Interacțiunea dintre ele a generat o așa-zisă „dispută” dintre mai vechile valori semitice și curente elenizatoare, promovate prin influența politică a Imperiului Roman. Altfel spus, simbolismul poetic, inspirat din madrashele iudaice, interacționa în mod direct cu stilul conceptualizat, izvorât din sofismele bătrânei Elade. În mod concret, putem spune că această Biserică Semitică s-a împărțit în două prin granițele trasate de două mari imperii: Roman – în apus și Persan – în răsărit.⁶

Evaluând această problemă la nivel dialectologic, Sebastian Brock face următoarele precizări: „Ceea ce este foarte important de înțeles în această legătură este că avem de-a face cu două culturi literare, fiecare cu prestigiul său, și că literatura siriacă a avut în spate ca suport propriul sistem de educație, despre care cele mai cunoscute mărturii sunt oferite de Școala Persană de la Edessa. Aceasta, la vremea cuvenită, după închiderea ei de către Zeno în 489, a transferat sinteza teologiei grecești cu cea siriacă spre Nisibe, dincolo de granițele Imperiului Sasanid

⁴ KOONANMAKKAL THOMAKATHANAR, *The semitic dimension of christian tradition*, in *The Harp* (SEERI), Vol. X, 1-2/1997, p. 71-73.

⁵ Interacțiunea celor două elemente ale tradiției primelor veacuri creștine trebuie înțeleasă în contextul caracterului tripartit al teologiei patristice din primele secole: *symbolic, speculativ și juridic*. Primul dintre ele, dezvoltat cu precădere în spațiul semitic, este profund biblic, poetic și analogic, aparținând implicit Bisericii Siriene. Cel de-al doilea, desemnează „înțelegerea filosofică a creștinismului și a religiei prin intermediul tradiției grecești”. Cel de-al treilea, confirmă aprobarea juridică, fiind consacrat îndeosebi în spațiul vorbitor de limbă latină. „Toate aceste trei căi sunt ușor de trasat perioadei patristice; mai multe sau cel puțin tot atâtea caracteristici similare pot fi identificate caracterului analogic, filosofic, juridic, secularist, raționalist al școlii de gândire teologică. Ceea ce se uită frecvent este abordarea poetică din tradiția siriacă ... În tradiția siriacă teologia este poetică. În proză, de asemenea tratatele teologice împletesc în mod elocvent retorica, imaginea, metaforele, tipurile, simbolurile, paradoxurile și cel mai înalt limbaj poetic” – Vezi: THOMAS KOONAMACKAL, *Ephrem: Poet and Theologian*, in *UJT 2/2007* (URHA – The Way. A Journal of Theology), p. 405.

⁶ Delimitarea dintre cele două imperii în primele veacuri pare să fi fost râul Eufrat. Acest lucru este confirmat practic de descoperirile arheologice, latura de răsărit a fluviului fiind marcată prin numeroase inscripții în limba siriacă. În cea de apus abundă cele grecești, limbă oficial folosită în această latură a Imperiului Roman. Abia din secolul VI-a limba siriacă începe să-și facă mi mult prezența în spațiul vestic al regiunii. Acest lucru demonstrează pe de o parte rivalitatea dintre cele două imperii și, pe de altă parte, etapele interacțiunii dintre cele două limbi – Vezi: SEBASTIAN BROCK, „Greek and Syriac in Late Antique Syria”, in A.K. BOWMAN – G. WOOLF, *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, 1994, p. 152.

și spre Biserica de Răsărit, în general. Nici limba siriacă nu a fost în mod exclusiv o limbă a creștinismului, întrucât de ea s-au folosit la un moment dat maniheismul sau literatura păgână care au fost scrise în ea, însă din aceste rămășițe s-a păstrat totuși prea puțin. Greaca, pe de altă parte, a fost în mod indubitabil limba cea mai puternică în provinciile de răsărit ale Imperiului Roman. Nu a fost însă singura limbă de prestigiu, în egală importanță găsindu-se și limba siriacă, ca limbă literară. La sfârșitul veacului al patrulea s-a pus însă problema la care din cele două au apelat mai mult scriitorii bilingvi în vederea întocmirii operelor lor”.⁷ În rezumat, profesorul englez împarte pe scriitorii din arealul sirian în patru subcategorii: „1. cei care scriu în limba greacă, 2. cei care scriu și în greacă și în siriacă, 3. cei care scriu în siriacă, dar care pot foarte bine citi în limba greacă și 4. cei care scriu în siriacă, dar știu prea puțin să citească în limba greacă sau chiar deloc”.⁸

II. Între focul persecuțiilor persane și pacea constantiniană

Imperiul Roman și-a făcut simțită prezența în Siria încă din primele veacuri creștine, așternându-și treptat stăpânirea peste teritoriile de la apus de Eufrat. În acest context, trebuie știut că teritoriul sirian se împărțea în: Siria Orientală (situată în nordul Mesopotamiei, încorporând micile state Adiabene, cu capitala la Nisibe și Osrhoene, cu centrul la Edessa) și Siria Occidentală (sau elenizată, cu capitala la Antiohia).⁹ Edessa, de pildă, la început stat independent, a intrat sub incidența Imperiului Roman din 216, fiind cucerită în timpul lui Caracala.¹⁰ Vreme de aproape un secol, cetatea a trecut printr-o perioadă destul de dificilă, creștinii fiind apăsați de focul persecuțiilor. La fel ca în celelalte orașe, foarte mulți dintre edessieni au părăsit latura romană, trecând granița în Imperiul Persan unde au fost primiți la început fără rezerve. Pacea constantiniană (din 313) a așezat Biserica Siro-Occidentală într-o poziție diametral opusă celei de început. În mod paradoxal, după 313, a venit rândul celor din latura de răsărit să fie trecuți prin focul persecuțiilor. Din această perioadă, martirologiile siriene păstrează amintirea prigoanei împăratului sasanid Shahpur al II-lea (309-379).¹¹

⁷ IBIDEM, p. 153.

⁸ IBIDEM, p. 154.

⁹ Diac. IOAN I. ICĂ JR., *Efrem, creștinismul siriacă și cealaltă teologie*, studiu introductiv la SFÂNTUL EFREM SIRUL, *Imnele Raiului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 7.

¹⁰ Cf. BURKITT, *Early Christianity*, 1899, p. 11.

¹¹ Creștinii sirieni din latura persană au fost obligați prin lege să accepte zoroastrismul. Cei care au refuzat au fost supuși persecuțiilor dezlănțuite de Shapur II, mulți dintre ei încununându-se cu mucenicia – Vezi: R.R. PHOENIX Jr. – C.B. HORN, *Syriac-speaking Churches: Their Origins and History to the Eighteenth Century*, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 7-2/2005, p. 12.

Această schimbare evidentă de accent¹² a generat în mod practic doar începutul celor mai importante evenimente istorice pe teritoriul Bisericii. În consecință, „cele mai importante evenimente din cea de a doua jumătate a secolului patru a fost pierderea orașului Nisibe de către romani, în fața conducătorului persan Shahpur II și cel de al II-lea Sinod Ecumenic, întrunit la Constantinopol în 381. Ambele sunt legate prin fapt și legendă de unul dintre cei mai mari scriitori ai primelor veacuri creștine, Sfântul Efrem Sirul. În 363, forțele persane au înfrânt armata romană și l-au omorât pe Iulian (361-63), ultimul împărat anticreștin. Prin tratatul care a urmat, granițele dintre aceste două mari puteri s-au mutat spre partea de vest. În acea latură, existând dintru început creștini de sorginte siriacă, permanenta pierdere a orașului Nisibe către Imperiul Persan a determinat mutarea refugiaților la Edessa. Printre ei se afla și Sfântul Efrem Sirul, autor a numeroase poeme și lucrări în proză care au format temelia și stâlpul teologiei liturgice și innografice în Biserica Siriacă ... Imnele Sfântului Efrem au cuprins multe din aspectele credinței creștine, angajând totodată în polemica împotriva învățăturilor greșite și implicit în apărarea Bisericii Ortodoxe”.¹³

III. Hristologia Bisericii Siriene de Răsărit între Niceea (325) și Seleucia-Ctesiphon (410)

În anul convocării primului Sinod Ecumenic, din 325 de la Niceea, Biserica de limbă siriacă a fost împărțită din nou pe jumătate. Pe de o parte, episcopii din Siria Romană au făcut act de prezență în număr mare la ședințele de lucru, pe când, cei din Siria Persană au fost obligați să nu părăsească granițele imperiului. Așa se face că „cele mai importante realizări ale Bisericii în Imperiul Roman, până la Edictul de la Mediolan, precum și controversa ariană combătută la Sinodul de la Niceea (325), nu au avut niciun impact asupra Bisericii din Imperiul Persan. Dimpotrivă, în timp ce sub parți creștinismul era tolerat și sub primii sassanizi izolat, urmând persecuțiile locale pentru apostazia de la zoroastrianism în timpul lui Shapur II, ca răspuns pentru realizările din Imperiul Roman au fost primele persecuții sistematice ale creștinilor din această regiune”.¹⁴ În consecință, reprezentanții Bisericii din această parte a Siriei au rămas străini de cele hotărâte la Niceea și Constantinopol, nefiind lăsați să treacă granița pentru a lua parte la lucrările sinodale, în primul rând „din considerente politice”.¹⁵

Într-o luptă continuă cu dualismul zoroastrian al Imperiului Persan și suferind în focul persecuțiilor, Biserica Siro-Orientală a progresat în mod

¹² De la persecuțiile romane, la toleranța persană, de la pacea constantiniană la opresiunea lui Shapur II.

¹³ R.R. PHOENIX Jr. – C.B. HORN, *Op.cit.*, p. 12.

¹⁴ DIETMAR WINKLER, *The Church of the East. A concise history*, London – New York, 2003, p. 11; vezi de asemenea și Mar BAWAU SORO, *The Church of the East ...*, p. 146.

¹⁵ R.R. PHOENIX Jr. – C.B. HORN, *op. cit.*, p. 13.

paradoxal, devenind cu timpul foarte bine organizată și centralizată.¹⁶ Mai mult decât atât, în pofida opresiunii politice persane, creștinismul semitic siriac a dat naștere unui misionarism activ, întărit de o trăire ascetico-mistică autentică, alimentată de primele scrieri ale literaturii siriene din primele patru veacuri.¹⁷

Momentul cheie în formarea terminologiei hristologice a Bisericii Siriene de limbă semitică l-a constituit Sinodul din Seleucia din 410,¹⁸ prezidat de episcopul Isaac. A fost primul sinod oficial al creștinismului sirian de răsărit și totodată momentul de restabilire a contactului cu Biserica Siro-occidentală.¹⁹ Din punct de vedere hristologic, elementele cheie ale acestei adunări sinodale au fost: recunoașterea oficială a hotărârilor doctrinare stabilite în cadrul Sinoadelor de la Niceea (325) și Constantinopol (381) (comunicate de delegatul Bisericii de Vest, episcopul Marutha de Maipherqat) și formularea unei terminologii concordante cu doctrina Bisericii Drepzlăvitoare. În ceea ce privește ultimul aspect, părinții sinodali, cântărind foarte bine înțelesurile exprimate și nepărăsind ethosul semitic, au încercat să stabilească următoarea corespondență: pentru *natură* - *kyana*, pentru *esență* - *usia*, pentru *ipostas* - *qnom* și pentru *persoană* - *parșopa*.²⁰

La finalul întâlnirii, soborul părinților au acceptat mărturisirea de credință stabilită anterior la Sinodul Ecumenic de la Niceea (325). Acest lucru reiese din tomosul sinodal, semnat la finalul întâlnirii de participanți și citit de episcopul delegat, Marutha: „Credem într-un Dumnezeu Tatăl Atotputernic, Creatorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-Un singur Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, care este din ființa Tatălui. Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, născut iar nu făcut, Fiu de-o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut, toate cele din cer și cele de pe pământ.

¹⁶ Martirii din perioada persană ocupă un loc foarte important în literatura teologică de limbă greacă. Foarte multe însemnări, legate de viețile lor, au fost traduse ulterior din siriacă pentru a fi așezate în Sinaxarele bizantine. După 1900 textul grecesc și latinesc al martirologiului sirian a fost așezat în Patrologia Orientalis, Tomul al II-lea și prefațat în limba franceză de Hippolyte Delehaze - Vezi: PO, Vol. II, p. 405-419.

¹⁷ Persecuțiile au luat sfârșit abia în anul 399, odată cu întronizarea regelui Yazdgird I. Relațiile diplomatice între cele două părți au fost reluate prin implicarea directă a împăratului roman Arcadius care, îngrijorat de soarta creștinilor din Imperiul Persan, a trimis în două rânduri pe episcopul Marutha de Maipherqat (399, 409) să facă misiune printre frații din lumea păgână - Vezi: SORO, *Op. cit.*, p. 163-164.

¹⁸ R.R. PHOENIX Jr. - C.B. HORN, *op. cit.*, p. 14.

¹⁹ WINKLER, *Syriac Literature ...*, p. 16.

²⁰ Plecând de la această primă terminologie siriacă, teologul grec Patros Youkhana Patros explică conflictul ulterior iscat între Bisericile Calcedoniene, Biserica Orientului și Bisericile Ortodoxe Orientale. Astfel, ca o concluzie a evoluției hristologice din această perioadă, el afirmă că „pentru Bisericile Calcedoniene avem două naturi, un singur ipostas; pentru Bisericile Ortodoxe Orientale - o singură natură, un singur ipostas, iar pentru Biserica Orientului: două naturi și două ipostasuri (qunome), unite într-un singur prosopon” - Vezi: PATROS YOUKHANA PATROS, *La cristologia della Chiesa d'Oriente*, in E. VERGANI, S. CHIALA, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale*. Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca, Milano 2005, p. 28.

El, pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât din cer, S-a întrupat și S-a făcut om, a pățimit, a înviat a treia zi și S-a înălțat la ceruri și va veni să judece vii și morții. Și într-Unul Duhul Sfânt. Cel ce va zice: «a existat un timp în care El (Fiul) nu a fost» sau «înainte de a se naște nu a existat» sau «El a fost făcut nu născut»; sau cei care spun că Fiul lui Dumnezeu este dintr-o altă fire sau ipostas, sau aceia care Îl socotesc schimbător și nestatornic, pe aceia Biserica Ortodoxă și Apostolică îi va anatematiza”.²¹

Toate aceste succesiuni de hotărâri și fapte confirmă sintagma conform căreia „istoria se repetă”, întrucât ceea ce se întâmplase cu aproape un secol în urmă în Imperiul Bizantin s-a întâmplat și în Imperiul Persan. Sinodul a fost convocat de regele sassanid Yazdgird I, de față fiind prezent și episcopul Marutha din Maiperqat, în calitate de reprezentant al scaunelor bisericii siriene de apus.²² În consecință, importanța acestui sinod local a fost aceea de a aduce împreună de o manieră oficială creștinii din cele două laturi ale Siriei. Legătura lor a s-a regăsit în aceeași unitate de credință, decretată „prin acceptarea unanimă a crezului și canoanelor promulgate la Sinoadele de la Niceea (325) și Constantinopol (381)”.²³

Pe lângă rolul doctrinar manifestat cu precădere în latura hristologică a teologiei siriene, implicațiile Sinodului din Seleucia Siriei (410) au avut și un însemnat ecou pe plan administrativ, în ceea ce privește Biserica Siriană din Imperiul Persan. Așa se face că, la anul 424, în cadrul unui alt sinod local, ținut de data aceasta la Dadisho, creștinii siriene din latura de răsărit au reușit să-și câștige autocefalia. În acest demers, arhiepiscopul de Seleucia-Ctesiphon a primit titlul onorific de „Catholicos al Răsăritului” și „mână al Episcopului de Apus”.²⁴

V. Imnografia, o caracteristica teologiei siriene

Statornicirea principalelor coordonate hristologice în teologia siriană a apropiat și mai mult legătura dintre lumea semitică și cea greacă. Mai mult, acest dialog a fost întregit printr-o metodă inedită de teologhisire: poezia, ca specificitate incontestabilă a hristologiei și misticii siriene. Așezată temeinic într-o moștenire nativă, alimentată din tradiția și simbolismul iudaic, poezia siriacă de factură teologică aduce plusul de originalitate în demersul părinților de a vorbi despre Hristos. Raportul cu lumea greco-romană a primelor veacuri creștine a fost unul evident complementar, pendulând „din greacă în siriacă și din siriacă în greacă”.²⁵

²¹ J.B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Imprimerie Nationale, Paris, 1902, p. 261-262.

²² Cf. D. WINKLER, *Syriac Literature ...*, p. 14-15.

²³ SORO, *op. cit.*, p. 164; vezi de asemenea PHENIX – HORN, *op. cit.*, p. 14.

²⁴ IBIDEM.

²⁵ Sintagma îi aparține profesorului englez Sebastian Brock, fiind folosită adesea în cercetările sale cu privire la starea Bisericii Siriene din primele veacuri creștine și la raportul acesteia cu sfera de influență a teologică și culturală a Imperiului Roman. Unul dintre studiile consacrate pe acest

Recomandată de o extraordinară capacitate de persuasiune, poezia imnografică siriană din primele veacuri a pătruns cu succes în corpul tradiției bisericești. Acest lucru s-a datorat în fapt eficienței dovedite pe frontul de contracarare a propagandiștilor eretici, devenind astfel un veritabil „vehicul al teologiei creștine”. În acest context, poezia siriană a ajuns cea mai folosită formă în exprimarea caracteristicilor definitorii ale spiritualității creștinismului oriental: „simbolismul”, „ascetismul”, „individualismul” și importanța acordată imaginilor feminine (Sfântul Duh și Maica Domnului).²⁶ Așa se face că, prin caracterul ei cu totul special, ea aduce o contribuție foarte importantă în procesul de promovare a adevărilor de credință.

Încă de la început trebuie cunoscut faptul că originea lirismului sirian, preponderent eclesiastic, a fost influențat foarte mult de vechea poezie evreiască de factură biblică. Este evidentă în acest sens preocuparea imnografilor sirieni pentru reconstituirea poetică a principalelor evenimente din iconomia mântuirii, pornind de la textul Scripturii, folosindu-se de versul narativ sau de forma dialogică. „Aceste poeme dialogice – spune Sebastian Brock – au menirea de a fi reactivate pentru a putea fi folosite în scopul educației religioase, de vreme ce cuprind învățăminte profunde bazate pe textele biblice ... Din acest punct de

subiect tratează teologia siriană de la „Efrem Sirul, la Roman Melodul”. Așa se face că „încă din primele veacuri Siria a fost un spațiu deosebit pentru creațiile literare și artistice ... Literatura moștenită este destul de impresionantă și totodată prea puțin accesibilă, fiind scrisă atât în greacă, cât și în siriacă ... În ceea ce privește literatura siriacă putem afirma că a fost generată în mare parte de întâlnirea dintre două mari culturi, greacă și aramaică, mai târziu revitalizate prin adopția limbii siriane (dialectul edessian al limbii aramaice), ca vehicul special literar pentru creștinătatea vorbitoare de limbă aramaică. Produsul acestei activități creative s-a dovedit a fi în special definitoriu pentru două dintre laturile literaturii creștine, este vorba de dimensiunea liturgică și poetică. Așa se face că, originile siriene sau mai bine zis „antiohiene” ale tradiției liturgice bizantine sunt binecunoscute, pe când, în latura siriană, textele liturgice de factură semitică au ajuns până în India și chiar în China. În cazul poeziei, am în minte, în ceea ce privește poezia de limbă greacă, mai întâi schimbările de metrică, lăsând deoparte vechile și totodată clasicele formule metrice pentru noile principii ale silabimului și homotoniei: în această categorie intră marii poeți din Siria și Palestina, oameni ca Roman, Cosma al Ierusalimului, Sofronie, Ioan Damaschin și Andrei ai Cretei (în fapt originar tot din Damasc) – în latura grecească și Efrem, Iacob de Sarug sau Narsai – de partea siriacă, ale căror nume și influență sunt înscrise în analele poeziei și imnografia creștină de răsărit” – Vezi: SEBASTIAN BROCK, *From Ephrem to Romanos*, in „Studia Patristica”, nr. 20/1989, p. 139.

²⁶ În studiul întocmit la traducerea celebrei lucrări „Efrem Sirul. I. O introducere. II. Imnele despre Paradis”, semnată de marele sirolog Sebastian Brock, părintele Ioan Ică Jr amintește despre cele „șapte teme proeminente”, întâlnite în teologia Părinților sirieni: pogorârea Mântuitorului la Iad, Hristos – Mirele Ceresc, Mântuirea ca tămăduire și recuperare a Paradisului, „Focul divin” al Duhului în Sfintele Taine, înțelegerea Sfintelor Scripturi și naturii prin „ochiul luminos” al credinței și legătura unitară dintre „cele trei biserici” (din cer, de pe pământ și din suflet) – Vezi: SEBASTIAN BROCK, *Spirituality in Syriac Tradition*, SEERI Correspondence no. 2, Kottayam, 1989, p. 37 - 48, apud Diac. IOAN I. ICĂ Jr., *Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie*, Studiu introductiv la lucrarea lui SEBASTIAN BROCK, „Efrem Sirul. I O introducere”, traducere Pr. Mircea Ilecui și „II Imnele despre Paradis”, traducere Diac. Ioan I Ică Junior, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 8-9.

vedere, poeții sirieni au un dar în folosirea imaginilor din viața de zi cu zi, în scopul prezentării întregului curs al istoriei mântuirii”.²⁷ Putem regăsi astfel mai multe elemente de conținut împrumutate din spațiul iudaic. De exemplu, versurile siriace, grupate două câte două, formează o frază metrică, compatibilă cu paralelismul din versificația evreiască. Tot în acest sens amintim că strofele din poezia siriacă, caracterizate prin ordonarea lor alfabetică, imită structura metrică întâlnită la anumiți Psalmi sau în „Plângerile lui Ieremia”. Cu toate acestea, numărul determinat de silabe întâlnite într-un vers, dintr-o poezie siriacă, nu-și găsește corespondent în lirismul ebraic. Mai mult decât atât, sirienii nu făceau foarte bine diferența între vocalele lungi și scurte întâlnite într-un vers. Acest aspect s-ar fi datorat faptului că limba siriacă nu menținea decât foarte rar vocalele scurte într-o silabă deschisă.²⁸

VI. Dimensiunea hristologico-mistică a innografiei siriene

Pentru a exemplifica dimensiunea hristologico-mistică a acestor forme innografice siriene, profesorul Brock oferă ca exemplu cele patruzeci și două de „Ode ale lui Solomon”, unul dintre documentele de rezonanță pentru creștinismul primar. „Acest scurt poem liric – afirmă Brock - exprimă bucuria și relația intimă dintre innograf și Mântuitorul Hristos:

«Așa cum soarele strălucește bucurie tuturor celor care așteaptă ziua,
Astfel Domnul este bucuria și Soarele meu,
Mâna Lui cea tare m-a ridicat,
Lumina Lui a gonit tot întunericul de la fața mea» (Oda 15, 1-2).²⁹

În inmul-dialog „Heruvimul și tâlharul”³⁰ descoperim o adevărată epopee a mântuirii subiective. Strofele, alcătuite după modelul clasic al inmului sirian, cu câte patru versuri, alternează armonios după ritmul indicat de idiomelă (*rish – quala*). Imaginea acestui splendid tablou soteriologic este deschisă prin cuvintele innografului care, prezent spiritual lângă Crucea Mântuitorului Hristos, aude vocea tâlharului zicând: „Pomeneste-mă, Doamne, când vei veni în Împărăția Ta!”. Fascinat de aceste cuvinte, poetul sirian exclamă:

²⁷ SEBASTIAN BROCK, *The Syriac Orient: a third „lung” for the Church?*, în OCP, nr. 1/2005, p. 9.

²⁸ RUBENS DUVAL, *Anciennes literatures cretienne II, La litterature syriaque*, Troisieme edition, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1907, p. 10-11.

²⁹ SEBASTIAN P. BROCK, *The earliest Syriac literature*, in the volume *The Cambridge history of early christian literature*, Edited by Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, Asistent editor Augustine Casiday, Cambridge University Press, 2008, p. 166.

³⁰ Creație literată anonimă, foarte populară în spațiul creștin sirian, tradusă în limba română de părintele diac. Ioan Ică jr după SEBASTIAN BROCK, *Sogiatha, Syriac Dialogue Hymns* (The Syriac Churches Series XI), Kottayam, 1987, p. 28 – 35, apud SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului ...*, p. 127-135.

„Lădat fii, Doamne, căci la venirea Ta
păcătoșii s-au întors de la răutatea lor,
au intrat și au găsit adăpost
în grădina Raiului – sfânta Biserică!”³¹

Mărturisirea îi face pe tâlhar să pășească primul în Rai. Actul său devine o adevărată „recunoaștere” a Logosului care era pironit pentru păcatele noastre, deșertat de slava cea cerească³² și junghiat ca „o oaie fără de glas”.³³ Din făcător de rele, el devine mărturisitor,³⁴ din criminal, teolog al firii cele dumnezeiești și înaintemergător strămoșului Adam care aștepta în pântecul iadului ceasul izbăvirii:

„«Pomenește-mă, Doamne, ...
în Împărăția cea netrecătoare
și în slava în care te vei arăta,
ca să văd odihna Ta, pentru că te-am recunoscut».

Iar Domnul nostru a răspuns: «Fiindcă M-ai recunoscut,
Chiar astăzi vei fi în grădina Raiului;
nu vei fi dat înapoi, omule,
de la Împărăția spre care privești.

Ia cu tine drept semn crucea, și du-te:
e cheia cea mare prin care ți se va deschide
marea poartă a grădinii aceleia,
și Adam, care a fost scos afară din ea, va intra din nou»”.³⁵

La intrarea în Rai tâlharul este întâmpinat de sabia vâlvâietoare a arhanghelului care străjuia aici de la izgonirea protopărinților Adam și Eva. Imnograful surprinde foarte bine uimirea îngerului care, nedumerit de prezența unui păcătos, vorbește despre greșeala primilor oameni. În replică, omul îi arată răbojul primit de la Domnul Hristos, amintindu-i că prin Cruce se vor redeschide

³¹ IBIDEM, idiomela, p. 127.

³² Pe tot parcursul imnului, autorul folosește din abundență citate scripturistice, apelând cu precădere de textele cu subiect hristologic.

³³ Isaia 53, 7.

³⁴ Rolul de mărturisitor, asumat tâlharul de pe cruce, conferă certitudinea și deplinătatea comuniunii hristice dincolo de realitatea imanentă a suferințelor, în frumusețile negrăite ale Paradisului pierdut. El afirmă dumnezeirea Cuvântului în mijlocul unei mulțimi ostile. De aceea, realitatea mărturisirii sale se oferă ca o redescoperire a adevăratei identități antropologice: „Momentul central al vieții martirului este acela al mărturisirii lui Hristos în inima sa și în fața lumii dezlănțuite asupra lui, mărturisire ce este lucrarea Duhului Sfânt în adâncurile sufletului său, preaplin de Dumnezeu” – vezi: IRINEU POPA SLĂTINEANUL, *Martirul ca jertfă euharistică*, în volumul colectiv *Viață liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială ortodoxă*, Editori Picu Ocoleanu, Radu Preda, Traducere în limba română a textelor autorilor străini de Ana Ocoleanu, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2007, p. 15-16.

³⁵ Stofele 3-5.

porțile care de atâta vreme stătuseră încuiate. Domnul este asemănat cu „Pomul mântuirii” care S-a lăsat spânzurat pe Golgota pentru a trage întregul neam omenesc la fericirea cea veșnică.³⁶

În continuarea dialogului dintre cei doi se evidențiază ideea păcatului ca datorie, întâlnită la Sfântul Grigorie de Nyssa, în lucrarea „Marele cuvânt catehetic”:

„Eva și Adam s-au făcut datornici
scriind un zapis care nu se va șterge;
osândiți au ieșit de aici,
ca să trăiască umiliți în pământul cu spini”.³⁷

Aici, tâlharul este trimis să anunțe că datoria înaintașilor săi fusese răscumpărată prin sângele Mântuitorul Hristos. El vestește începutul unei noi generații, ieșită de sub incidența păcatului strămoșesc.³⁸ El este trimis înainte spre a deschide porțile Raiului tuturor dreptilor care fuseseră ridicați de Hristos, împreună cu Adam, din iad.

Dialogul ia sfârșit și tâlharul este primit în Rai atunci când arhanghelul recunoaște răbojul dat de Hristos și se închină Sfintei și de Viață făcătoare Cruci, prin aceasta risipindu-se despărțitura dintre oameni și îngeri. Poemul se încheie cu rugăciunea de mulțumire a imnografului care laudă iubirea de oameni și milostivirea lui Dumnezeu:

„Mulțumire Ție, Doamne a toate,
Care l-ai adus înapoi pe Adam cel izgonit,
iar tâlharului care a cerut milă
i-ai deschis ușa ce fusese încuiată.

Mulțumire Ție, la al Cărui cuvânt
tâlharul a intrat în grădina Raiului
și a adus iarăși bune nădejdi lui Adam,
iar el s-a întorc în locul din care a fost izgonit”.³⁹

³⁶ Strofa 21, p. 130.

³⁷ Strofa 22.

³⁸ În acest sens IPS Prof. Dr. Irineu Popa spune: „Mântuitorul Iisus Hristos este rădăcina, prototipul, reprezentantul, căpetenia unei noi omeniri. Natura Lui umană n-a fost îndumnezeită spre a rămâne singură, izolată în sânul Sfintei Treimi, ci în Hristos au murit și au înviat (în chip potențial) toți oamenii. Într-un chip tainic, Hristos ne cuprinde pe toți, iar viața Lui cuprinde toată umanitatea pentru ca aceasta să nu mai poarte pecetea lui Adam, ci pecetea lui Hristos. Dacă în El a murit și a înviat potențial toată omenirea, rezultă că moartea și învierea se actualizează în fiecare față omenească încorporată, prin naștere de sus, în Hristos, întrucât «Dumnezeu reunește toate în Hristos». Deci înțelegem că în Logosul Înomenit s-a creat și se creează o nouă omenire, superioară unității adamice. Ea nu e numai unitate de natură, ci unitate harică, în care Adam stă numai la începutul omenirii, pe când Hristos este începutul și izvorul permanent de viață și de unitate” – vezi IRINEU POPA, *Iisus Hristos este Același ieri și azi, și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 83.

³⁹ Strofele 50-51, p. 134.

Poezia, această caracteristică inedită a teologiei siriace, oferă noi perspective pentru primirea cuvântului liturgic. Minte și inima sunt antrenate în curiozitatea descoperirii mistice a adevărilor de credință, iar sufletul se deschide, pe armoniile rimelor, spre împărtășirea cu Logosul Dumnezeiesc. În această simfonie minunată, teologia siriacă sfidează legile, dându-și mâna cu poezia pentru împlinirea scopului suprem: preamărirea Mântuitorului Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu Înomenit pentru mântuirea noastră. „Pentru mulți, ideea de a privi poetul ca teolog pare a fi o contradicție terminologică: poeții ar putea cel mult să atingă o temă teologică, însă nu trebuie să ne așteptăm ca teologii să-și exprime teologia lor într-o perspectivă poetică. Pierderea este a noastră pentru că, de-a lungul anilor, am nesocotit modalitățile prin care teologia s-ar fi putut transmite și pentru că am scăpat din vedere celebrul aforism din opera mai tânărului contemporan al Sfântului Efrem, Evagrie, cu care sfântul nostru ar fi în totalitate de acord: «Dacă este teolog trebuie să te rogi cu adevărat, dacă te rogi cu adevărat atunci vei fi teolog». Prin urmare, nu trebuie să ne surprindă descoperirea teologiei dumnezeiești în creația unui poet, ca Sfântul Efrem, care în mod sigur «s-a rugat cu adevărat»⁴⁰.

VII. Concluzii

Poziționată la confluența dintre două mari imperii, teologia siriacă a reușit să ducă mai departe nealterat bogăția unei tradiții născută din experiența prin simbol a Cuvântului lui Dumnezeu. Fără să micșoreze taina, ci dimpotrivă reușind să o înalțe pe culmile cele mai înalte ale trăirii mistice în Hristos, tradiția primelor veacuri creștine a participat intens la formarea și definitivarea limbajului hristologic. Mai mult, legătura cu spațiul greco-roman a adus mult folos în transmiterea și propagarea operelor de limbă semitică în întreaga lume creștină. Circuitul intens al textelor patristice din siriacă în greacă și din greacă în siriacă a impus cu precădere un echilibru de valoare între cele două filoane teologice. Așa se face că, deși hotărârile de la Niceea și Constantinopol nu au reușit să ajungă imediat la frații din Imperiul Persan, totuși ele au fost receptate și acceptate prin intermediul Sinodului din Seleucia Siriei. Momentul a fost în fapt o așezare în complementaritate a principalelor concepte referitoare la învățătura privind dumnezeierea Fiului și consubstanțialitatea Sa cu Tatăl.

Legat de abordarea problemei iconografice, ca trăsătură specifică tradiției siriene, studiul de față urmărește o mai bună cunoaștere a mijloacelor de lucru și implicite a „tiparului” în care este așezată învățătura despre Hristos. În acest context, versul devine elementul cheie al vorbirii despre Dumnezeu. Determinând totodată și specificul acestui spațiu, teologhisirea poetică a ajuns să fie pe cât de evocatoare și plastică, pe atât de profundă și revelatoare. Hristologia și mistica siriană sunt filtrate astfel prin această sită fină de cuvinte și imagini dumnezeiești.

⁴⁰ SEBASTIAN BROCK, *The luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Efrem*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1992, p. 23.

THE SYRIAC THEOLOGY FROM FORMATION TO AFFIRMATION

IONIȚĂ APOSTOLACHE¹

ABSTRACT. The development of the Syriac theology from formation to affirmation is a laborious conglomerate of symbols during the ecclesiastical history. The interface of first Christian centuries, related to the name of Holy Fathers and Christian writers such as Saint Ephrem and Aphrahat the Persian Sage, it is very important in for the Semitic tradition. This is the moment of genesis of a biblical, poetical and symbolical literature on Syriac areal. In our study we want to describe the interaction of Semitic legacy with the Greek and Roman tradition from Syria. Also, we want to reveal the most important Christological and mystical accents of Syriac theology, generated out of the interaction of Persian and Roman Empires. In the end, we will describe the specific of Syriac poetry, as a very important vehicle for theology.

Key-words: Syriac theology, Christology, mystic, symbols, hymnography, Semitic character.

I. Preliminaries

For understanding the evolution of Christological and mystical concepts in the Syrian theology, the specialists embrace a historical and doctrinarians depart in the context of language. This overview of Syriac theological ethos was very important in the process of definition of the most important doctrinarian elements. In this way, it is well known that the first six centuries in the history of Syro-Oriental Church was very controversial. On the one side, the Christianity from Roman Empire enjoy the freedom guaranteed by Saint Constantine's Edict from Milan (313) and, on the other side, the Christians from Persian Empire were

¹ Deacon PhD, University of Craiova, Faculty of Orthodox Theology, nutu_apostolache@yahoo.com.

still in the fire of persecution.² In this way, W. Winkler says that: “The major evolution of the Church from the Roman Empire, after the Edict of Milan, as well as the Arian heresy, combated in the First Ecumenical Council at Nicaea (325), had no influence on the Christian Church from Persia. On the contrary, under the parts the Christianity was in a tolerated status and under the Sasanids this character was only isolated. The persecution, motivated by the so-called apostasy from Zoroastrianism, begins in the time of Shapur II and was in contrast with the developments from The Roman Empire”.³

In this context, the expression “Semitic Christianity” acquired a political significance. The PhD K. Thomakathanar from the “Saint Ephrem” Ecumenical Research Institute (SEERI), from India, in his article “The Semitic Dimension of Christian Tradition”, says that: “the term *semitic* has acquired some political overtone in the twentieth century European context ... Historically speaking Christianity emerged as a semitic religion. Semites include the Hebrew, Arameans, Assyrians, Arabs, Phoenicians, etc. Earliest Christian community comprised Orthodox Jews, Heterodox Jews, Jewish proselytes, Arameans, Assyrians, Persians, Greeks, Romans, etc. All these groups were already more or less Hellenized. The process of hellenisation influenced even the formation of Old and New Testament. It was only natural that already inherited Hellenized Semitism continued to influence early Christian perspectives in general. But strong Semitic component devoid of Hellenization was always there in the background. Consequently tensions between the Semitic and Hellenistic thought patterns were not uncommon even in the time of the twelve apostles. The Jewish colonies of Roman and Persian Empire and beyond paved the way for the spread of the Gospel of Christ. Most of the earliest Christians were Jews by birth, belief or influence. Besides this Jewish religious matrix there was the common linguistic matrix as well, namely the use of Aramaic as the most common language of communication in the first century of our era. Naturally the conflict between synagogue and Church existed until the gradual inevitable separation of both from each other ...

² The first four Christian centuries were marked by the persecution of the Sassanid’s kings (226-651). After the Edict of Milan (313), the Christians from Oriental Church were considerate friends of the Roman Empire. This was the reason for Persian persecution, especially in the time of Shapur II (309-379). The Syro-Oriental Church was completely isolated from the other Christian Church of the Roman Empire, developing in the borders of the Persian Empire. In this context it appeared, according to the researchers, the first trends of the Nestorian Christology – you can see here: C. Pasini, R. Contini, E. Carr, P.Y. Patros, M. Nin, P. Bettilo, S. Chiala, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale. Atti del 3 Incontro sull’Oriente Cristiano di tradizione siriana*, (Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2004), 27 – 28.

³ Dietmar W. Winkler, *Syriac Literature*, in W. Baum – D. W. Winkler, *The Church of the East. A concise history*, (London – New York, 2003), 11; Soro, *The Church of the East. Apostolic and Orthodox*, (San Jose: Adiabene Publications, 2007), 146.

What happened to the Semitic Aramaic heritage of early, primitive, original, apostolic Christianity of the first half of the first century? We observe that it was inherited mainly by the Christian Aramaic or Syriac or Syriac Christianity that flourished in and around Edessa, Nissibis, Adiabene and similar pockets before 200 A.D. The Aramaic dialect of Edessa and surrounding regions was developed into a literary language by the early Christians. The Edessean Semitic dialect of Aramaic was in existence in the first century BC if not earlier. The linguistically, culturally and religiously Semitic Christians only developed it in the first two centuries of our era ... In the light of all these what is popularly called Syriac should have been called Aramaic".⁴

Against this beautiful Semitic background of apostolically origins, God chose to reveal his divine words in His Christians Church from Syria. In this way, we can name two doctrinal filters: the Syriac and Greek language.⁵ Their interaction generated a debate between the old and new values, Roman and Semitic. Therefore, the Semitic symbolism in verses, generated by the Syriac madrasche, was in interaction with the conceptualized style, generated from the Greek philosophy. Simply, we can say that the Semitic Church divides his borders between Roman and Persian Empires.⁶

In this context, the English PhD professor Sebastian Brock gives a picture of the Syriac-speaking area and distinguishes between those who, although bilingual, fall into two basic categories: "What is important to realize in this connection is that we are dealing with two literary cultures, each with its own prestige, and that Syriac literary culture had behind it its own educational system, of which the best-known witness is provided by the 'Persian School' at Edessa,

⁴ Koonanmmakkal Thomakathanar, *The semitic dimension of christian tradition*, in *The Harp* (SEERI), Vol. X, 1-2 (1997): 71-73.

⁵ The interaction of these two elements from the tradition of the first Christian centuries must be understood in the tripartite context of patristic theology: symbolic, speculative and juridical. The first one developed especially in the Semitic area, can be characterized as biblical, poetical and also analogical and belongs to the Syriac Church. The second one defines "the philosophical meaning of Christianity and religion through the Greek tradition". The third one confirms the juridical approval and is related to the Latin tradition. In conclusion, we can say that "all these three ways can be found in the patristic period. What is missed is the poetical approach from the Syriac tradition ... In the Syriac tradition the theology can be lyrical. In prose, on the other hand, the theological writings intertwined the rhetoric image, metaphors, types, symbols, paradoxes and the most hay poetical language" – see: Thomas Koonammackal, "Ephrem: Poet and Theologian", *UJT 2* (2007) (*URHA – The Way. A Journal of Theology*): 405.

⁶ The interaction between these two cultures gave rise to an extraordinary artistic and literary activity in the Syria of late antiquity. This aspect is crucial for our understanding of the early Syriac Fathers: with the exception of Aphrahat, who lived and worked in the Persian Empire, with varying degrees, their literary output betrays a bicultural formation. Christianity enabled Syriac to compete with Greek as a literary language - see: Sebastian Brock, „Greek and Syriac in Late Antique Syria”, in A.K. Bowman – G. Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 152.

which in due course, after its suppression by Zeno in 489, transmitted a synthesis of Syriac and Greek theological tradition to Nissibis, across the border in the Sasanian Empire, and thus to the Church of the East in general. Nor was Syriac solely a language of Christianity, for there once existed Manichaean and pagan literature written in it, but of this only diminutive relic survive. Greek, then, although it was undoubtedly the language of power in the eastern provinces of the Roman Empire, was by no means the sole language of prestige, and it is this sense of prestige that had been acquired by Syriac, *qua* literary language, by the late fourth century that needs to be remembered when we consider the question of which language authors from bilingual areas choose to adopt for their writing”.⁷ He further classifies the literary approach of the Syriac theology in four sub-categories: “(1) those who write in Greek; (2) those who write in both Greek and Syriac; (3) those who write in Syriac but who are also clearly well-read in Greek; (4) those who write in Syriac but read little or no Greek”.⁸

II. Between the fire of Persians persecutions and Saint Constantine pace

The Roman Empire was present in Syria from the first Christian centuries, first in western of Euphrates and afterwards almost all over the country. In this context, we must know that the Syrian territories were divided in two parts: Syro-Oriental (in the Nord of Mesopotamia, including the provinces Adiabene, with the capital in Nissibis and Osrhoene, with the capital in Edessa) and Syro-Occidental, of Hellenized, with the capital in Antioch.⁹ Edessa, for example, was, in the beginning, an independent state which in 216, in the time of Caracala,¹⁰ became a roman province. For one century, this city suffered in the fire of persecution. In the same situation the neighboring cities were. In this period many Christian people had passed the border in Persian Empire. The Saint Constantin peace (from 313) led to a major change o into the Syriac Christianity. Therefore, when the peace has been established in the Roman Empire, the Persian Empire started the fire of persecution against the Christians. From this period the Syriac Martyrology testify about the courage of the Christian people before the persecution of Shapur II (309-379).¹¹

⁷ Sebastian Brock, “Greek and Syriac...”, 153.

⁸ Sebastian Brock, “Greek and Syriac...”, 154.

⁹ Diacon. Ioan I. Ică Jr., *Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie*, an introduction to Sfântul Efrem Sirul, *Imnele Raiului*, (Sibiu: Deisis, 2010), 7.

¹⁰ Cf. Burkitt, *Early Christianity*, 1899, 11.

¹¹ The Syrian Christians from the Persian side were obligated to accept the Zoroastrianism. Those who denied this law were persecuted and most of them died for Christ in the time of Shapur II – see: R.R. Phoenix Jr. – C.B. Horn, “Syriac-speaking Churches: Their Origins and History to the Eighteenth Century”, *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1-2 (2005): 12.

This change of accent¹² practically generated the beginning of this period in the Syriac ecclesiastically tradition. As a consequence, “the dominant events of the second half of the fourth century were Rome’s loss of the city of Nissibis in 363 to the Sassanid Persian ruler, Shahpur II (309-79), and the Second Ecumenical council that assembled in Constantinople in 381. Both of these events are connected, but fact and by legend, to the greatest of the early Syriac writers, Ephrem the Syrian. In 363, Persian forces defeated the Roman army and killed Julian (361- 363), the last vocal non-Christian Roman emperor. In the treaty that ensued, the border between these two hostile superpowers moved westwards. While there had been Syriac-speaking Christians living in the Persian Empire previously, the permanent loss of Nissibis to Persia resulted in the movement of refugees to Edessa. Among them was Ephrem the Syrian, whose many poems and prose works formed the foundation and pillar of both Syriac literature and liturgical hymnography. Most of Ephrem’s surviving writings seem to have been ... composed during the last ten years of his life in Edessa (363-73). Ephrem’s hymns encompassed many aspects of Christian faith and engaged in polemics against the doctrines of ‘heretical’ Christian or para-Christian sects and the defence of Church orthodoxy”.¹³

III. Christology of the Eastern Syrian Church between Nicaea (325) and Seleucia - Ctesiphon(410)

In the year of convening the First Ecumenical Synod of Nicaea in 325, Syrian Church was divided in half again. On the one hand, the bishops of Roman Syria made an appearance in large numbers at the working sessions, while those in Persian Syria were forced not to leave the borders of the empire. That is how „the most important achievements of the Church in the Roman Empire until the Edict of Milan and the Arian controversy combated at the Synod of Nicaea (325) had no impact on the Persian Empire Church. Conversely, while under the Parthians, Christianity was tolerated and under the first Sassanid’s was isolated, local persecutions following apostasy from Zoroastrianism during Shapur II, as response to the achievements of the Roman Empire were the first systematic persecutions of Christians in this region.¹⁴ Consequently, the representatives of the Church in this part of Syria remained out from to those determined at Nicaea and Constantinople, not being allowed to cross the border to take part in the Synod, first of all for „political reasons”.¹⁵

¹² From the roman persecution to the Persian toleration, from Saint Constantine peace to Shapur II oppression.

¹³ R.R. Phoenix Jr. – C.B. Horn, “Syriac-speaking Churches...”, 12.

¹⁴ Dietmar Winkler, *The Church of the East...*, 11; see also Mar Bawau Soro, *The Church of the East ...*, 146.

¹⁵ R.R. Phoenix Jr. – C.B. Horn, “Syriac-speaking Churches...”, 13.

In a continuous struggle with Zoroastrian dualism of the Persian Empire and suffering in the fire of persecution, East Syrian Church progressed paradoxically, becoming in time very well organized and centralized.¹⁶ Moreover, despite the political Persian oppression, Syrian Semitic Christianity gave rise to active missionary, reinforced by a genuine mystical ascetic living, fuelled by early writings of Syrian literature from the first four centuries.¹⁷

The key moment in the formation of Christological terminology in the Semitic language Syrian Church was the Synod of Seleucia in 410,¹⁸ presided by Bishop Isaac. It was the first official synod of Eastern Syrian Christianity and also the time to restore the contact with Syrian Church, its sister from Roman Empire.¹⁹ In terms of Christology, the key elements of this synodal assembly were: official recognition of doctrinal decisions established within the synods of Nicaea (325) and Constantinople (381) (communicated by the delegate of Western Church, Bishop Marutha of Maipherqat) and the formulation of a terminology consistent with Glorifying Church doctrine. Regarding the latter, the Synod Fathers thoroughly considering the expressed meanings and not forsaking the Semitic ethos, established the following correspondence: for *nature* - *kyana*, for *essence* - *usia*, for *hypostasis* - *qnoma* and for *person* - *parṣopa*.²⁰

At the end of the meeting, the synod of 328 Syrian fathers accepted the confession of faith previously established, by the Ecumenical Synods of Nicaea (325) and Constantinople (381). This follows from the synod tomos signed by the participants at the end of the meeting and read by the delegated bishop Marutha: „We believe in God the Father Almighty, Creator of heaven and earth, of all things

¹⁶ Martyrs during Persian period occupy a very important place in Greek language theological literature. So many scraps, about their lives, were later translated from Syrian to be placed in the Byzantine Synaxarions. After 1900, the Greek and Latin text of the Syrian Martyrology was placed in *Patrologia Orientalis* (PO), Volume II and preface in French by Hippolyte Delehaze - See: PO, Vol II, 405-419.

¹⁷ Persecutions ended only in 399, with the enthronement of King Yazdگرد I. Diplomatic relations between the two sides were resumed by the direct involvement of the Roman emperor Arcadius who, worried about the fate of Christians in the Persian Empire, sent twice Bishop Marutha of Maipherqat (399, 409) in mission to the pagan world brethren - See: Soro, *The Church of the East ...*, 163-164.

¹⁸ R.R. Phoenix Jr. - C.B. Horn, "Syriac-speaking Churches...", 14.

¹⁹ Winkler, *Syriac Literature ...*, 16.

²⁰ Given this first Syriac terminology, the Greek theologian Patros Youkhana Patros explains the conflict arose subsequently between Chalcedonian Churches, Eastern Church and Oriental Orthodox Churches. Thus, as a conclusion of the Christological developments of this period, he states that "for Chalcedonian churches we have two natures and one hypostasis; for Oriental Orthodox Churches - one nature, one hypostasis, and the Oriental Church: two natures and two hypostases (qunome) merged into a single prosopon" - See: Patros Youkhana, "La cristologia della Chiesa d'Oriente", in E. Vergati, S. Chiala, *Storia, cristologia e tradizioni della Chiesa Siro-orientale*, Atti del 3 Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana, (Milano: 2005), 28.

visible and invisible. And in one Lord Jesus Christ, Son of God, begotten of the Father, which is the essence of the Father. God from God, Light from Light, begotten not made, Son of the Father being, by whom all things were made, all things in heaven and all things on earth. He, for us men and for our salvation came down from heaven, was incarnate and was made man, suffered, rose again the third day, and ascended into heaven and will come to judge the living and the dead. And in One the Holy Spirit. He who says, "there was a time when He (the Son) was not" or "before He was born, He did not exist" or "He was made not born" or those who say that the Son of God is from another nature or hypostasis, or those who consider Him changing and fickle, and those who the Apostolic Church will anathematized".²¹

All these facts and sequence of decisions confirm the phrase according to which „ the history is repeating”, as what happened nearly a century ago in the Byzantine Empire happened also in the Persian Empire. The synod was convened by Sassanid King Yazdgird I in the presence of Bishop Marutha of Maiperqat, as representative of the West Syrian church.²² Consequently, the importance of this local synod was to bring together in a formal manner the Christians of both sides of Syria. Their relationship was recovered in the same faith, decreed „by the unanimous acceptance of the creed and canons promulgated at the Synods of Nicaea (325) and Constantinople (381)".²³

Besides its doctrinal role manifested mainly in Syrian theology Christological, the implications of the Synod of Syrian Seleucia (410) had an administrative important echo regarding Syrian Church from the Persian Empire. That is why, in the year 424, in another local synod, held this time at Dadisho, east side Syrian Christians managed to gain autocephaly to the mother church. In doing so, the archbishop of Seleucia - Ctesiphon received the honorary title of „Catholicos of the East” and „ the hand of the Western Bishop”.²⁴

IV. Hymns, a feature of Syrian theology

The establishment of the key Christological coordinates in Syrian theology brought even closer the connection between Semitic and Greek world. Moreover, this dialogue has been completed by a novel method of theologizing: poetry, as undeniable specificity of Christology and Syrian mysticism. Located in a heritage native fed by Jewish tradition and symbolism, the Syrian theological

²¹ J.B. Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, (Paris: Imprimerie Nationale, 1902), 261-262.

²² Cf. D. Winkler, *Syriac Literature ...*, 14-15.

²³ Soro, *The Church of the East ...*, 164; see also R.R. Phoenix Jr. – C.B. Horn, “Syriac-speaking Churches...”, 14.

²⁴ R.R. Phoenix Jr. – C.B. Horn, “Syriac-speaking Churches...”, 14.

poetry brings the touch of originality in the fathers' approach to talk about Christ. The relationship with Greco-Roman world of the first Christian centuries was one obviously complementary, oscillating „ from Greek into Syriac and from Syriac into Greek”.²⁵

Recommended by an extraordinarily persuasive capacity, Syrian hymnographical poetry from the first centuries successfully penetrated inside the church tradition. This is actually due to effectiveness proven on the heretics propagandists counter front, making it a true „vehicle of Christian theology”. In this context, the Syrian poetry became the most common form to express the defining characteristics of Eastern Christianity spirituality: „symbolism”, „asceticism”, “individualism” and the importance given to female images (the Holy Spirit and the Virgin Mary).²⁶ That is why, by its very special nature, it makes a very important contribution to promoting the truths of faith.

From the beginning we have known that Syrian lyricism origin, mainly ecclesiastical, was greatly influenced by the ancient biblical Hebrew poetry. This

²⁵ The phrase belongs to English Professor Sebastian Brock being often used in his research on the state of the Syrian Church of the first centuries of Christianity and on its relationship with the theological and cultural influence of the Roman Empire. One of the studies devoted to this topic deals with the Syrian theology from "Ephrem the Syrian to Romanos the Melodist". Therefore, "since the first centuries Syria was a great space for literary and artistic creation.... The inherited literature is quite impressive and also much less accessible, being written in both Greek and Syriac... Regarding the Syriac literature we can say that it was largely generated due to the meeting of two great cultures, Greek and Aramaic, later revived by the adoption of the Syrian language (Edessian dialect of Aramaic language), as special literary vehicle for Aramaic-speaking Christianity. The product of this creative activity has proved particularly defining two sides of the Christian literature; it is the liturgical and poetic dimension. That is why, the Syrian or better said "Antiochian" origins of the Byzantine liturgical tradition are well known, while the on Syriac side, the Semitic liturgical texts arrived to India and even China. For poetry, I have in mind in terms of poetry in Greek, first the changes in metric, while leaving aside the old and classical metric formulas for new principles of syllabism and homotomy : this category includes great poets from Syria and Palestine, people like Romanos, Cosmas of Jerusalem, Sophronius, John of Damascus and Andrew of Crete (original from Damascus actually) – from the Greek side and Ephraim, Jacob of Sarug or Narsai - from the Syriac side, and whose names and influence are inscribed in the annals of Christian poetry and hymnography". - See: Sebastian Brock, "From Ephrem to Romanos", *Studia Patristica*, 20 (1989): 139.

²⁶ In the study established by the translation of the famous work "*Ephrem the Syrian. I. An introduction. II. Hymns of Paradise*", signed by the great syrologue Sebastian Brock, father Ioan Ica Jr mentions "seven prominent themes" found in Syrian Fathers' theology: Descent to Hell of the Saviour, Christ - Heavenly Bridegroom, Salvation as healing and recovery of Paradise, "Divine fire" of the Holy Sacraments, understanding the Holy Scripture and of nature as the "bright eye" of faith and the consistent relationship between the "three churches" (heaven, earth and soul) - See : Sebastian Brock, *Spirituality in the Syriac Tradition*, SEERI Correspondence no. 2, (Kottayam, 1989), 37-48, apud Diac. Ioan I. Ică Jr., "Sfântul Efrem, creștinismul siriac și cealaltă teologie", introduction to Sebastian Brock, „Efrem Sirul. I O introducere”, translated by Pr. Mircea Ilecui and „II Imnele despre Paradis”, translated by Diac. Ioan I Ică Junior, (Sibiu: Deisis, 1998), 8-9.

concern is evident in the Syrian Hymns for poetic reconstruction of the main events of poetic iconomy of salvation, from the text of Scripture, using the narrative lyrics or dialogue form. „These dialogical poems - says Sebastian Brock - are meant to be reactivated in order to be used for religious education lessons since they are deeply based on biblical texts... From this point of view, Syrian poets have a gift in using everyday life images, in order to present the whole course of the history of salvation”.²⁷ We can find so many content elements borrowed from the Jewish area. For example, the Syrian lyrics grouped two by two, forming a metric phrase compatible with the parallelism of Hebrew versification. Also we remember that these Syriac poetry stanzas, characterized by their alphabetical ordering, mimic the metric structure encountered in certain Psalms or in Lamentations of Jeremiah. However, the determined number of syllables found in a lyric of a Syriac poem finds no counterpart in Hebrew lyricism. Moreover, the Syrians did not make very well the difference between long and short vowels found in a lyric. This could be due to the fact that the Syriac language was maintaining just seldom the short vowels in an open syllable.²⁸

VI. The Christological and mystical dimension of Syriac hymnography

For explaining the Christological and mystical dimension of Syriac hymnography, PhD Sebastian Brock takes the example of the 45th stanza of “Solomon’s odes”, one of the most known documents in the patristic period. “This short poem – says Brock – expresses the happiness and intimal relation between the author and our Lord, Jesus Christ: «As the sun brings happiness to those who wait the day,/ Likewise the Lord is my happiness and my Sun,/ His powerful hand raised me,/ His Light banished all the darkness from my face» (Ode 15, 1-2)”.²⁹

In the dialogue-hymn “The cherubim and the thief”³⁰ we can discover an epical description of human salvation. His stanzas, made after the classical model of Syriac poetry, in four verses, alternate in a beautiful way according to the *idiomela* rhythm (*rish – qala*). The image of this beautiful soteriological painting takes life in the Hymnographer words that, in his spiritual presence beside the Cross, hears the voice of the thief saying: “Remember me, Lord, when You will come in Your Kingdom”. In connection with these words, the Syrian poet says:

²⁷ Sebastian Brock, “The Syriac Orient: a third „lung” for the Church?”, *OCP*, 1 (2005): 9.

²⁸ Rubens Duval, *Anciennes literatures cretienne II, La litterature syriaque*, Troisieme edition, (Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1907), 10-11.

²⁹ Sebastian P. Brock, “The earliest Syriac literature”, *The Cambridge history of early Christian literature*, Edited by Frances Young, Lewis Ayres, Andrew Louth, Asistent editor Augustine Casiday, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 166.

³⁰ Anonymous creation, very popular in the Syriac tradition, translated in Romanian by father deacon Ioan I. Ică Jr., after Sebastian Brock, *Sogiatha, Syriac Dialogue Hymns*, The Syriac Churches Series XI, (Kottayam, 1987), 28 – 35, apud Sf. Efreem Sirianul, *Imnele Raiului ...*, 127-135.

“Praised be the Lord, that at His coming
the sinners came back from their sins,
entered and find shelter
in the Paradise garden – the Holy Church”.³¹

His confession makes this thief to enter in Paradise. His act of faith becomes a real “recognition” of Heavenly Logos, that who was emptied of His eternal glory³² and sacrificed like a “voiceless sheep”.³³ From evildoer he becomes confessor,³⁴ from criminal – theologian of divine nature and forerunner of Adam, who was waiting in sheol the time of salvation:

“«Remember me, Lord ...
in Your eternal Kingdom
and in Your glory,
that I can see Your divine rest, because I recognized You».

And the Lord says: «Because you recognized Me,
Today you will be with Me in Paradise;
You will not return
From the Kingdom that you regard today

Take with you, like a sign, the Cross and go:
This is the key that will open
the entering gates to that garden,
and Adam, who was expelled from here, will enter once again»”.³⁵

At the entrance to Heaven the thief finds the Archangel sword. The Syriac poet describes here the astonishment of Archangel who is very confused by his presence and speaks about the flowing of the first people. In exchange, the thief shows the Holy Cross and says that by the Cross Christ redeemed the mistake of

³¹ Sf. Efrem Sirianul, *Imnele Raiului ...*, idiomela, 127.

³² In this entire hymn, the author uses many biblical references, especially from the Christological texts.

³³ Isaiah 53, 7.

³⁴ The role of confessor assumed by the thief on the cross confers the reality of a complete and happy community with Christ in the afterlife. He confesses the godhead of our Lord in the middle of one hostile crowd. In this way, the reality of his confession reveals itself like an act of rediscovery of the true anthropological meaning. “The central moment in the life of the martyr is the confession of Christ from the bottom of his soul, before the world unleashed against him. Therefore, this confession is the work of the Holy Spirit in martyr’s heart and soul that is filled of God” – see: Irineu Popa Slătineanul, “Martirul ca jertfă euharistică”, *Viața liturgică și etos comunitar. Preliminarii la o teologie socială ortodoxă*, Picu Ocoleanu and Radu Preda (eds.), (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2007), 15-16.

³⁵ Stanza 3-5.

ours ancestors. The Lord is likened with “the Tree of salvation” that was hanged on Golgotha in His free will to redeem the entire human race for the eternal happiness.³⁶

The dialogue continues with the idea of sin as debt, that we can find at Gregory of Nyssa, in his “The Great Catechetical Word”.

“Eve and Adam have become debtors
Writing an act that can be broken;
came out from Paradise,
to work the ground”.³⁷

In this context, the thief came to announce that the doubt of his ancestors is redeemed through Christ Holy Blood. He is the beginning of a new generation that came out from the incidence of primordial sin.³⁸ He is sent forward to open the Heavenly Gates for all the righteous. The dialogue ends and the thief is received in Heaven when the Archangel recognize the sign of Christ and worship the Holy Cross. In the end we can find a thanksgiving pray in which the author glorifies the love and mercy of God.³⁹

The poetry, these inedited characteristic of Syriac theology, offers new perspectives in the process of receiving the liturgical word. The mind and heart participate together at the glorification of our Lord, the Word of God.⁴⁰

VII. Conclusions

Set at the confluence of two great empires, Syrian theology was able to carry on a tradition born of wealth unaltered experience by symbol of God's Word. Without diminishing the mystery, but instead managing to ascend to the highest peaks of the living into Christ, the mystical tradition of the first Christian centuries participated actively in the formation and completion of Christological language. Furthermore, the relationship with Greco-Roman area brought much

³⁶ Stanza 21, 130.

³⁷ Stanza 22.

³⁸ In this way, the Metropolitan Irineu Popa says that “Christ is the foundation, the prototype, the head of the new humanity. His human nature was not deified to be alone, isolated in the Holy Trinity, because in Christ died and resurrected (in a potentially way) all people. In a mystical way, Christ receives us all and His life contains all humanity ... If, in him died and resurrected potentially the humanity, it is understood that the death and resurrection are updated from Baptism in each man. From here we can understand that in the Incarnated Logos appeared a new humanity” ... see: Irineu Popa, *Iisus Hristos este Același ieri și azi, și în veac*, (Craiova: Mitropolia Olteniei, 2010), 83.

³⁹ You can see here the Stanzas 50-51, 134.

⁴⁰ Sebastian Brock, *The luminous Eye. The spiritual world vision of Saint Efrem*, (Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1992), 23.

use in the transmission and spread of the Semitic language works throughout the Christian world. The intense circuit of patristic texts from Syriac into Greek and from Greek into Syriac imposed especially a valuable balance between the two theological strands. Regarding the doctrine of the Person and Work of Jesus Christ, we identify a close terminological link between tradition of the Greek and Semitic language - with representation in the church of the Persian side of Syria. That is why, although the decisions of Nicaea and Constantinople were unable to immediately reach the brothers of the Persian Empire, they were perceived and accepted by the Synod of Seleucia Syria. The moment was actually a complementary alignment of the main concepts of Christological dogma and beyond.

Related to the approach of hymnographic issue as a specific feature of the Syrian tradition, our study seeks better knowledge of the working matrix and thus the „pattern” in which the doctrine of Christ is seated. In this context, the verse becomes the key element of speaking about God. Determining also the specificity of this space, the poetic theology came to be evocative, plastic, deep and revealing as well. Christology and Syrian mystic are thus filtered through this fine sieve of divine words and images.

IUBIREA DIVINĂ – UN MODEL DE RAPORTARE LA ALTERITATE ÎN TEOLOGIA PĂRINTELUI DUMITRU STĂNILOAE

SILVIU CRISTIAN RAD*

REZUMAT. Studiul de față circumscrie principale aspecte din teologia părintelui Dumitru Stăniloae consacrate *iubirii divine*. Cercetarea întreprinsă dorește lămurirea unor ipostaze existențiale întâlnite în urcușul omului spre mântuire. Este necesară iubirea față de Dumnezeu în lupta cu patimile? Putem ajunge la asemănarea cu Dumnezeu fără iubirea față de Dumnezeu și de aproapele? Este iubirea o condiție primordială pentru mântuire? Articolul încearcă să răspundă acestor interogații, comunicarea bazându-se pe următoarele opere teologice ale părintelui Stăniloae, opere în care se regăsește tema *iubirii divine: Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe, Sfânta Treime sau La început a fost Iubirea, Iisus Hristos sau Restaurarea Omului, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu și Teologia Dogmatica Ortodoxă*.

Cuvinte-cheie: iubirea divină, Dumitru Stăniloae, nepătimire, Logosul Treimic.

Părintele Dumitru Stăniloae (1903-1993) face parte din acea pleiadă de teologi prestigioși al căror renume nu încetează să sporească. Impactul operei sale asupra teologiei și culturii este unul remarcabil, pe drept cuvânt fiind numit „patriarhul teologiei românești”, din toate timpurile.

Opera teologică, de mare amploare, este socotită reflexul unei „teologii a experienței”, care depășește tiparele gândirii teologice și filosofice abstracte, prin caracterul de sinteză neopatristică, integratoare și unificatoare¹. Fiecare pagină din opera părintelui Stăniloae este un tezaur de gândire și spiritualitate profundă.

Sarcina comentatorului operei părintelui Stăniloae nu este una ușoară, încă nefiind găsit tonul echilibrat „între atitudinea patetică și foarte adesea ridicolă a fanilor de tot soiul, în general ignoranți în privința scrierilor idolului lor, și atitudinea superioară și disprețuitoare a celor declarați intelectuali, în bună parte ignoranți în materie de teologie”².

* *Drd. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș Bolyai”, Cluj Napoca, Romania, silviu_rad@yahoo.com*

¹ Pr. Sorin MARINESCU, „Reflexe ale teologiei palamite în gândirea părintelui Dumitru STĂNILOAE”, în: *Căluza Ortodoxă*, 5 aprilie 2013, < <http://www.calauza.edj.ro/?p=4943>>, 1.05.2013.

² Cristian BĂDILIȚĂ, *Glafiere. Nouă studii biblice și patristice*, Polirom, Iași, 2008, pp. 242-243.

Tema teologică care suscită interesul studiul de față este aceea a **iubirii**.

Cercetarea se bazează pe următoarele opere teologice: *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe, Sfânta Treime sau La Început a fost Iubirea, Iisus Hristos sau Restaurarea Omului, Chipul nemuritor al lui Dumnezeu și Teologia Dogmatică Ortodoxă*.

Din punct de vedere structural, am divizat studiul în 3 părți: *Iubirea – urcuș spre nepătimire, Iubirea – condiție primordială pentru trăirea întru plinătatea vieții și Logosul Treimic – conștiința de sine și relaționalitatea prin iubire*.

Starea de desăvârșire și de unire tainică cu Dumnezeu nu devine posibilă decât datorită iubirii lui Dumnezeu „fără de început și fără de sfârșit”. Întreaga gândire teologică a părintelui Stăniloae gravitează în jurul acestei teme,

„iubirea este puterea care învinge urmările răului, unde nu este iubire, este extrema trăire a neputinței, sau sărăciei de viață, ca moarte spirituală. În Dumnezeu este iubirea atotputernică, sau îmbinarea lor, pentru că existența desăvârșită este existența fără nici o lipsă simțită. Dar iubirea nu poate fi într-o existență monopersonală. Iubirea implică comuniunea interpersonală. Iubirea înseamnă îndreptarea mea spre altul, și în acesta se arată iubirea mea”³.

Iubirea – urcuș spre nepătimire

Patimile sunt cele care îl coboară pe om într-o existență bolnavă cuprinsă de egoism, „care îi fac pe oameni netransparenti între ei, producând un zid opac între om și Dumnezeu”⁴. Omul purtând în sine pecetea chipului lui Dumnezeu are „poziția de centru”⁵. El are menirea de a-l căuta și cunoaște pe Dumnezeu, singurul care poate să-i satisfacă setea de absolut și infinit⁶.

Nepătimirea devine un efect al sinergiei dintre iubirea lui Dumnezeu față de umanitate și a iubirii umanității față de Dumnezeu. Omul dezgolit de patimi privește lumea cu o dragoste dezinteresată și cu interes pentru mântuirea sa și a semenilor. Pentru ființa nepătimașă întreaga lume e umplută de frumusețe și de sens.

Încercând să definească starea de nepătimire, părintele Stăniloae notează:

„nepătimirea ar fi acea stare a sufletului care biruiește orice ispită. Îndată ce a primit ispita fie dinăuntru, fie din afară, a căzut din starea de nepătimire... Această stare, deși a ajuns o obișnuință, nu a devenit o însușire inalienabilă a fiii, cum s-a dovedit a fi la îngeri, sau cum vom ajunge noi în viața viitoare”⁷.

³ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost Iubirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 102.

⁴ Pr. D. STĂNILOAE, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume”, în: *Ortodoxia*, XXV (1973), 3, p. 361.

⁵ Pr. Dumitru RADU, „Aspectul comunitar – sobornicesc al mântuirii”, în: *Ortodoxia*, 1/1974, p. 105.

⁶ †Irineu POP-BISTRITĂNUL, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 234.

⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj Napoca, 2000, p. 134.

În demesul teologic consacrat iubirii divine, cu precădere în lucrarea *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, ne este deslușită importanța iubirii față de Dumnezeu în lupta noastră cu patimile: „curățirea de patimi e una cu creșterea dragostei lui Dumnezeu astfel, dragostea lui Dumnezeu picurându-se cu anticipație în sufletul omului îl întărește în liniștea nepătimirii și în rugăciunea curată”⁸.

Legătura indisolubilă care trebuie să existe între dragoste și nepătimire are menirea de a-l înălța pe om la „starea bărbatului desăvârșit” (Ef 4, 13). Dragostea a stat la baza creației, tot dragostea este cea care l-a smuls pe om din tenebrele morții și l-a făcut moștenitor al raiului, răspunzând astfel aspirațiilor omului spre comuniunea cu divinitatea.

Teologul filocalic, pe parcursul întregului său demers consacrat iubirii divine, demonstrează că Dumnezeu incognoscibil intră în relație cu umanitatea făcându-se cognoscibil printr-o serie de atribute, printre care **iubirea**. Omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu, însă nu după ființa divină, ci doar în dinamismul său relațional în creație, prin intermediul energiilor necreate ca manifestări dinamice ale unui conținut inepuizabil⁹.

Dragostea îl întărește pe om în lupta cu patimile, iar existența patimilor exclude dragostea, „iubirea vine în suflet în toată amplexarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi”¹⁰.

Iubirea a fost absolut necesară pentru ca oamenii să fie mântuiți, „căci jertfa fără iubire n-are niciun sens, e o întâmplare rece, oarbă”¹¹. Toți creștinii suntem convinși că n-ar fi putut exista un progres în relația dintre noi și Dumnezeu fără actul întrupării lui Hristos. Legătura noastră cu Dumnezeu în Hristos este nu numai nouă față de legătura din Vechiul Testament, ci și definitivă. Legătura veche era perfectibilă, în schimb, cea nouă realizată prin întruparea lui Hristos este desăvârșită, ea nu mai poate fi completată, depășită. În Hristos, „Dumnezeu este cu noi”, este la noi în mod culminant și definitiv, sălășluiește în sânul umanului în care s-a întrupat. Hristos este permanent la noi, prin iubirea care izvorăște neîncetat din ființa sa, în maxima apropiere, deci nu e necesar să vină iarăși sau să vină și mai aproape. Se poate vorbi cel mult de necesitatea de a-L descoperi aici lângă noi. El e la ușa spirituală a fiecăruia dintre noi (Apoc. 3, 30). Mai aproape nu poate veni decât dacă-i deschidem noi¹². Dumnezeu așteaptă „cu îndelungă răbdare” întoarcerea noastră la El, trezirea noastră la înțelegerea iubirii ce ne-o oferă, „bucuria iubirii mai presus de timp a Treimii se află în așteptarea

⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 349.

⁹ Sandu FRUNZĂ, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 32.

¹⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica* ..., p. 350.

¹¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu* ..., p. 106.

¹² Pr. D. STĂNILOAE, „Concepția ortodoxă despre tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, în: *Ortodoxia*, XXVII(1975), 1, p. 5.

iubirii persoanelor umane și în tristețea întârzierii ei”. Dacă Dumnezeu ar intra cu sila, dacă n-ar da oamenilor un interval pentru a răspunde, El ar forța răspunsul lor, iar un răspuns forțat nu mai este iubire. Timpul este înfățișat ca fiind dorința lui Dumnezeu după iubirea oamenilor. Dumnezeu e în această așteptare a speranței, în această așteptare a iubirii unei persoane umane, ca mai importantă decât orice alt lucru pe care îl așteptam adeseori noi¹³.

Dobândirea nepătimirii implică nu numai iubirea lui Dumnezeu, „iubirea nu lucrează fără voință. Iubirea e numai un mare ajutor pentru a se produce iubirea în cel vizat. Iubirea devine astfel vectorul care ne transcende întru nepătimire”¹⁴.

Locul de manifestare deplină a puterii Sale iubitoare este Biserica,

„în special prin Sfintele Taine, mijloace de purificare a păcatului de credință față de El. Tainele devin astfel mijloacele prin care primim iubirea lui Iisus Hristos și care ne leagă de El. Că această iubire, devine sau nu simțită, nu e un criteriu care să decidă dacă nu se dă sau nu iubirea lui Hristos, ci cel mult unul care ne arată gradul nostru de sensibilitate față de ea”¹⁵.

În momentul în care Hristos s-a înălțat de pe pământ la cer ne-a făcut o promisiune asupra modului în care iubirea Sa față de umanitate va deveni simțită, „acum El nu mai grăiește în mod auditiv, ci spiritual, manifestându-și, astfel, puterea Sa în Biserică”¹⁶.

Prin nepătimire, afirmă părintele Stăniloae, omul este chemat la asemănarea cu Dumnezeu, iar la îndumnezeire ființa umană nu poate ajunge decât printr-o comuniune de iubire cu divinitatea. Această capacitate îi este dată omului prin „chipul dumnezeiesc imprimat în el”¹⁷. În gândirea sa teologică

„iubirea dumnezeiască ce se coboară în om presupune o victorie asupra egoismului manifestat prin patimi și, fiind o ieșire pozitivă a omului din sine, e în același timp iubire de Dumnezeu și iubire de semeni. Puterea iubirii izvorând din Dumnezeu, este firesc să se afirme faptul că: Nu de la iubire de oameni se ajunge la iubirea de Dumnezeu, ci de la iubirea de Dumnezeu se ajunge la iubirea de oameni”¹⁸.

Se poate observa cum lupta împotriva patimilor nu trebuie să fie despărțită de iubirea de Dumnezeu și de aproapele.

¹³ Pr. D. STĂNILOAE, „Dumnezeu este iubire”, în: *Ortodoxia*, XXIII(1971), 3, p. 381.

¹⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu.....*, p. 106.

¹⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu.....*, p.108.

¹⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu.....*, p. 108.

¹⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, p. 352.

¹⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica.....*, p. 354.

Înstrăinarea omului de Dumnezeu a cauzat „lipsa de iubire, de putere și întuneric”¹⁹. Astfel, prin jertfa Fiului Său, Tatăl a dorit „ca viața sau binele care este El prin fire și în grad nemărginit să se întindă și la o ființă mărginită”²⁰.

Întreaga luptă a omului cu patimile și dobândirea nepătimirii are ca țintă sfințenia care

„e destinată să devină o calitate a tuturor și a cosmosului întreg....În sfânt nu există nimic trivial, nimic grosolan, nimic josnic, nimic cinic, nimic toxic. În el e actualizată delicatetea sensibilitatea și noblețea cea mai autentică a umanului. El este cea mai umană și cea mai smerită ființă și în același timp o apariție neobișnuită, uimitoare, prilejuind celorlalți sentimentul descoperii adevărate a umanului în el și în ei. În sfânt existența e identică cu esența, adică esența sa umană s-a realizat”²¹.

Sfinții au ajuns la desăvârșire și la asemănarea cu Dumnezeu datorită iubirii lor îndreptățite către întreaga umanitate.

În încercarea de a evoca importanța iubirii în urcușul spre desăvârșire, Paul Evdokimov conchide: „iubirea absolută nu se arată la începutul, ci la capătul unirii cu Dumnezeu”²².

Participarea la iubirea adevărată înseamnă existența adevărată. Omul este în imposibilitatea de a ajunge la nepătimire fără iubire de Dumnezeu și de semenii, existând între acestea o condiționare reciprocă. În circumscrierea câtorva trăsături caracteristice iubirii de aproapele ca și condiție *sine qua non* pentru dobândirea desăvârșirii se afirmă următoarele:

„precum Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos slăvindu-l, iar de cel rău milostivindu-Se și căutând să-l îndrepte, tot așa, cel ce iubește pe Dumnezeu iubește pe toți la fel, pe cel virtuos pentru firea și pentru voia lui cea bună, iar pe cel rău pentru firea lui și din compătimirea ce o are față de el ca față de unul ce petrece în întuneric”²³.

Iubirea – condiție primordială pentru trăirea într-o plinătate vieții

„Marea taină a iubirii este unirea realizată între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte libere”²⁴.

În demersul său teologic iubirea este descrisă ca fiind mai mult decât o comunicare de energie,

¹⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la Început a fost iubirea*, ..., p. 25.

²⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la Început a fost iubirea*, p. 22.

²¹ Pr. D. STĂNILOAE, „Dumnezeu este lumină”, în: *Ortodoxia*, XXV(1973),4, pp. 70-96.

²² Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad., prefață și note de Teodor Baconsky, Anastasia, București, 2009, p. 40.

²³ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*..., p. 355.

²⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*..., p. 357.

„cel iubit nu-și trimite numai energia în ființa celui iubitor, ci pe sine însuși întreg fără să înceteze de a rămâne și în sine. E o proiectare a ființei sale întregi prin energia sa în sufletul cel iubitor. Iar chipul celui iubit nu se impune silnic, ci e primit și păstrat cu bucurie, mai bine zis e absorbit de cel iubitor, încât nu știi care trimite cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt: cel iubit sau cel ce iubește”²⁵.

Această relație de iubire între două persoane își găsește corespondentul deplin în relație dintre Dumnezeu și om. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul unirea dintre Dumnezeu și om în Hristos nu înseamnă dispariția umanului în Dumnezeu, ci dimpotrivă realizarea deplină a ființei umane²⁶.

Reciproca comunicare de energie se desfășoară într-un alt mod între doi oameni decât între Dumnezeu și om.

„Dumnezeu își trimite energia în om, iar erosul divin coborând în om îl face pe acesta să absoarbă proiecția chipului lui Dumnezeu în sine....Căci nu numai Dumnezeu iubește pe om, ci și omul îl iubește pe urmă pe Dumnezeu, sau își trimite și el spre Dumnezeu o energie proprie și afecțiunea subiectului propriu”²⁷.

Iubirea în accepțiunea părintelui Stăniloae este lipsită integral de egoism, iubirea adevărată dintre două persoane are ca fundament iubirea treimică „fără existența unei iubiri desăvârșite și veșnice nu se poate explica iubirea din lume și nu se vede nici scopul lumii. Iubirea din lume presupune ca origine și scop iubirea eternă și desăvârșită între mai multe Persoane divine”²⁸.

„În iubire eu nu mă trăiesc numai pe mine sau numai prin mine, ci și pe semen sau prin semen, fără ca el să înceteze a fi un subiect independent de mine. Aceasta înseamnă că nu-l am ca obiect al meu ca parte a individualității mele, ci în legătură liberă cu mine, nu ca al meu ci ca al nostru”²⁹, „chipul ființei iubite sau iubitoare primit în mine îl trăiesc ca pe o adevărată susținere sau întemeiere a vieții mele”³⁰.

Această dăruire totală nu înseamnă suveranitatea din partea celui care o primește, nici unul nici celălalt nu este proprietatea exclusivă a unuia, „eu sunt al tău fără a înceta să fiu și al meu, și tu ești al meu fără a-ți pierde libertatea, fără a înceta să fii și al tău”³¹, „unirea deplină, corespunzând unei iubiri desăvârșite, e netrecătoare”³². Dăruirea totală față de celălalt înseamnă și o asumare a suferinței.

²⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie....*, p. 139.

²⁶ Vasile CRISTESCU, *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wolfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae*, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 185.

²⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica....*, p. 358.

²⁸ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă....*, p. 293.

²⁹ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie....*, p. 140.

³⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica....*, p. 359.

³¹ Pr. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie....*, p. 141.

³² Pr. D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. III..., p. 188.

Suferința unuia pentru altul ne-o arată adeseori raporturile inter-umane, precum tot ele ne indică posibilitatea unei asumări a păcatului aproapelui împreună cu suferința lui, spre exemplu:

„o mamă suferă de faptele mârșave ale fiului ei, de parcă ea le-ar fi săvârșit și e în stare să primească orice pedeapsă în locul lui. Cu cât e mai mare apropierea iubitoare între doi oameni, cu atât e mai deplină capacitatea de asumare a păcatului unuia de către celălalt”³³.

Pentru o înțelegere corectă a acestei unități desăvârșite, care nu anulează libertatea, găsim răspunsul tocmai din raportarea la unitatea întâlnită în cadrul Sfintei Treimi, unde avem de-a face cu o unitate perfectă a unor Persoane distincte³⁴. Această unitate, totuși distinctă se poate vedea și în relația de iubire dintre un bărbat și o femeie, legați unul de altul pentru veșnicie, prin Taina Nunții. Cei doi se iubesc pentru că se completează, pentru că nu-și sunt uniformi. Iubirea nu ia naștere între două ființe care „sună la fel”, ci care sună „armonic”³⁵.

Dragostea se realizează atunci când se întâlnesc într-o trăire reciprocă și deplină două subiecte în calitatea lor de subiecte, fără a se reduce la calitatea lor de obiecte. Iubirea devine astfel „pătrundere reciprocă a două subiecte în intimitatea lor, fără să înceteze a fi suverane și autonome. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen. Îl pătrunzi fără să-l nimicești sau împruținezi, ci, dimpotrivă, dându-i ocazia să crească”³⁶. Iubirea transformă ființa umană, producând un uriaș plus de viață în cel iubit și în cel ce iubește, de fapt prin iubirea noastră îl facem mai bun și mai frumos pe cel căruia oferim iubirea, precum, de altfel, ajungem și noi³⁷. Această dragoste, atât față de persoana iubită, cât și față de semeni crește datorită iubirii noastre față de Dumnezeu. Sufletul plin de dragoste se comportă la fel față de Dumnezeu și față de toți oamenii, „el se simte parte din universul **noi**, partener de fiecare clipă al lui Dumnezeu și gata de a deveni partener în fiecare clipă cu un semen sau altul în legătura dragostei”³⁸.

Logosul Treimic – conștiința de sine și relaționalitatea prin iubire

Opera lui Dumitru Stăniloae este, în ansamblul ei, o pledoarie a relaționării divinului cu umanul. Cu precădere, în lucrarea *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, teologul român „caută să afirme valoarea ființei umane, iar, pe de altă parte, să dovedească atât posibilitatea, cât și semnificația întrupării dintr-o

³³ R.C. MOBERLY, *Atonement and Personality*, p. 118, apud Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaura Omului*..., p. 276.

³⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă, vol. I*..., p. 300.

³⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă, vol. III* ..., p. 189.

³⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*..., p. 365.

³⁷ Pr. D. STĂNILOAE, p. 367.

³⁸ Pr. D. STĂNILOAE, p. 378.

perspectivă antropologică³⁹. Întregul efort al omului era insuficient pentru desăvârșire fără întruparea lui Hristos și pogorârea sa la iad. Prin Hristos, orice ființă umană este capabilă să se desăvârșească. Peste tot, ridicarea unui om, ca ființă spirituală, nu se poate face decât printr-o activitate și, deci, printr-o dragoste chenotică de întreit caracter, „ele sunt manifestarea firească și inevitabilă a dragostei unei ființe spirituale superioare față de una inferioară, pe care vrea s-o ridice la egalitatea comuniunii și, deci, la fericire”⁴⁰.

Iubirea perfectă intratreimică Îi dă lui Dumnezeu puțința de a intra în dialogul iubirii cu ființele spirituale create, în speță cu oamenii, la nivelul lor,

„în cursul unui proces de devenire, fără ca El să aibă nevoie de aceasta și fără să cadă din iubirea intratreimică perfectă și deci eternă și atotfericită. El poate suferi din această iubire față de noi de toată suferința pe care o trăim noi din pricina nedeplinătății iubirii, ca parteneri ai dialogului cu El”⁴¹.

Ființa umană a fost creată de Dumnezeu spre comuniune, specific fiind caracterul său existențial dialogic, existând momente când, oricât de străini am fi de credință, ni-l închipuim pe Dumnezeu interlocutor. „Îți pare atunci o imposibilitate sau o nebunie să te adresezi altcuiva. Inclusiv singurătatea, în starea ei extremă, impune o formă de convorbire cu ea însăși”⁴².

Într-o relație cu un „tu”, devenim subiecte, experiindu-l pe celălalt prin noi; descoperind subiectul semenului am devenit și eu un subiect, „nu prin faptul că nu mă atinge, că nu-mi cere, nu-mi pretinde nimic, ci prin faptul că-mi cere iubirea”⁴³. Iubirea anulează realitatea egoismului de care ființa umană se simte înăbușită, aceasta se reflectă limpede în preocuparea față de părerile celorlalți, apreciere sau respect. Trăim ca niște actori preocupați continuu de ce vor zice spectatorii, de felul cum ne oglindim în sufletul lor. Dacă un om ar fi sigur că nu-l urmărește nimeni cu atențiunea sa, n-ar putea trăi, i-ar lipsi oxigenul. Persoana nu e persoană în afara relației.

Reflectând asupra relaționării dintre Dumnezeu și om, Dumitru Stăniloae a socotit că punctul de plecare într-o astfel de abordare trebuie să debuteze cu o analiză asupra conceptului de „cuvânt”. „Omul poate crea prin cuvânt realități noi, dar realități normale, sănătoase sunt numai cele conforme cu realitatea și cu voia divină, adică realitățile dragostei între oameni și ale tuturor virtuților de care e

³⁹ Silviu Eugen ROGOBETE, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*, trad. de Anca Dumitrașcu și Adrian Guiu, Polirom, Iași, 2001, p. 122.

⁴⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*, p. 213.

⁴¹ Pr. D. STĂNILOAE, „Dumnezeu este iubire”, ..., p. 388.

⁴² Cioran, E. M., *De l'incvénient d'Être né*, Paris: Gallimond, 1968, apud Eugen ROGOBETE, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae....*, p. 131.

⁴³ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaura Omului*, p. 23.

întovărășită și condiționată”⁴⁴, astfel cunoașterea autentică este posibilă numai într-un cadru guvernat de iubire, iar „cuvântul” este mediatorul său activ⁴⁵.

Cuvântul implică relația indisolubilă între subiectul cuvântător și subiectul ascultător.

„Înțelesul primordial al cuvântului e acela de manifestare a unei persoane către alta, în ceea ce nu este realitatea fizică, identică cu lumea lucrurilor, ci subiect spiritual. Cuvântul e mijlocul principal și nelipsit al oricărei comunicări între persoane. Cuvântul presupune totdeauna două persoane”⁴⁶.

În toată această comuniune divino-umană, Dumnezeu își trimite energia Sa necreată în om, „erosul divin coborând în om îl face pe acesta să absoarbă proiecția chipului lui Dumnezeu în sine... Căci nu numai Dumnezeu iubește pe om, ci și omul îl iubește pe urmă pe Dumnezeu”⁴⁷.

Întregul dialog dintre umanitate și divinitate devine în teologia preotului Stăniloae o provocare absolută a omului de către „Absolut”, în urma căreia omul poate ieși câștigător. Raportul omului cu Dumnezeu nu este o supunere oarbă, ci antrenament dur, o adevărată „luptă cu Dumnezeu”⁴⁸, exemplu în acest sens îl întâlnim în viața dreptul Iov, care după „lupta cu divinitatea” și asumarea suferinței devine dintr-un „Iov terestru” un „Iov transcendent”, asimilat stării de slavă, mult mai aproape de Dumnezeu⁴⁹.

Omul „agonizează” când este obstrucționat în a comunica cu o altă persoană, această stare de angoasă devine și mai accentuată atunci când

„nu-și găsește izvorul și fundamentul în Dumnezeu. Relația dintre persoană și persoană este singura cale a realității tainei. Numai această adâncire plină de iubire a unei persoane în alta oferă viața și bucuria. Dar nu putem avea revelația celuiilalt ca profunzime izvorătoare, ca sursă a unei vieți nesfârșite, decât dacă Duhul Sfânt ni-L arată pe celălalt în Dumnezeu, în taina Dumnezeului personal care se revelează. Singura Persoană din care țâșnește inepuizabil viața și lumina este cea a lui Hristos”⁵⁰.

Părintele Stăniloae supune atenției că Iisus a fost numit „Cuvântul”, nu „cuvânt”, de către unul dintre discipolii săi. Acesta interpretează faptul că ucenicul iubit îl identifică pe Hristos cu Logosul divin „ca fiind o reflectare a dimensiunii relațional-iubitoare dintre Hristos și umanitate”⁵¹. În gândirea sa

⁴⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurația Omului*, p. 235.

⁴⁵ Silviu Eugen ROGOBETE, *O ontologie a iubirii.....*, p. 138.

⁴⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurarea Omului.....*, p. 81.

⁴⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica.....*, p. 358.

⁴⁸ George REMETE, *Martin Heidegger între fenomenologie și teologie*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, p. 103.

⁴⁹ Andre SCRIMA, *Ortodoxia și încercarea comunismului*, trad. de Vlad Alexandrescu, Lucian Petrescu și Miruna Tătaru-Cazaban, Humanitas, 2008, p. 92.

⁵⁰ Pr. D. STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, Deisis, Sibiu, 1995, p. 100.

⁵¹ Silviu Eugen ROGOBETE, *O ontologie a iubirii*, p. 145.

teologică găsim o reinterpretare asupra conceptului de Logos din perspectiva propriei sale metafizici:

„prin faptul că Fiul lui Dumnezeu e numit nu cuvânt, ci Cuvântul, se arată că El nu este o persoană între altele, ci Persoana *par excellence*. În El e realizată în grad suprem Persoana, adică intenționalitatea spre comuniune și, prin aceasta, puterea trezitoare de subiecte și atrăgătoare a lor în raport de comuniune. Cuvântul, fiind mijlocul suprem prin care o persoană ni se impune ca prezentă...Cuvântul fiind prin urmare mijlocul suprem de relevare a celei mai intensive și neanulabile realități...prin faptul că Fiul dumnezeiesc e numit astfel, se arată că El are, dintre persoanele Sfintei Treimi rolul revelării lui Dumnezeu oamenilor”⁵².

Întregul efort al omului spre îndumnezeire este descris, ca o cale spre dobândirea iubirii și un urcuș spre desăvârșirea prin iubire. Iubirea este cea care face ca îndumnezeirea omului să coincidă cu umanizarea sa⁵³.

În Logosul divin ni se arată că Dumnezeu a învins moartea nu în mod arbitrar, folosindu-se de atotputernicia simplă, ci de iubirea care se va uni cu umanul. Iubirea este cea care face posibilă învingerea morții. Dacă Dumnezeu a creat lumea din iubire și prin iubire, „Absolutul” aduce la viață trupul creat. Datorită împrăzierii firii umane, Hristos a vrut să câștige și capacitatea învierii tuturor oamenilor datorită atotputerniciei Sale⁵⁴.

Dumnezeu a creat ființa umană limitată cu trebuința de a se apropia de El. Prin iubire, Dumnezeu a pus între oameni și distanța, pentru ca să năzuiască a o depăși prin iubire. Numai în măsura în care distanța spațială interpusă între ei nu mai e pricină de distanță sufletească, ci s-a atins starea unei perfecte iubiri între toate, ei au ajuns la starea unei iubiri desăvârșite față de Dumnezeu⁵⁵.

Această relație de iubire om - Dumnezeu este descrisă ca fiind o consecință a iubirii cu care Dumnezeu iubește ființa umană. Din iubirea lui Dumnezeu față de fapte reiese de fapt iubirea lor față de divin, cea de-a doua, în imposibilitatea manifestării, excluzând-o pe cea dintâi⁵⁶. Relaționalitatea esențialmente necesară dintre făptura umană și divinitate are la bază ființa divină văzută simultan ca „unitate - relație”, în sânul unității treimice⁵⁷. Se poate observa cum nu poate exista o comuniune pleneră și inepuizabilă decât „în și cu Hristos”⁵⁸.

⁵² Pr. D. STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurarea omului...*, p. 82.

⁵³ Sandu FRUNZĂ, *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Stăniloae ...*, p. 55.

⁵⁴ Pr. D. STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea...*, pp. 55-56.

⁵⁵ Pr. D. STĂNILOAE, „Dumnezeu este iubire” ..., p. 390.

⁵⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă, vol. I...*, p. 290.

⁵⁷ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă, vol. I...*, p. 309.

⁵⁸ Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, trad. de Nicolae Grosu, Paideia, București, 1994, p. 7.

Pentru iubirea creștină, fiecare om se numește frate întru Hristos. Iubirea de Hristos, înseamnă întrezărirea dumnezeirii fiecăruia, a chipului lui Dumnezeu în fiecare om. Mai întâi însă, omul trebuie să iubească pe Dumnezeu. Aceasta este prima poruncă. Apoi urmează porunca iubirii aproapelui. A iubi pe om este posibil doar pentru că există Dumnezeu, Tatăl ceresc. Trebuie să iubim în fiecare om chipul și asemănarea Lui. A iubi omul fără Dumnezeu înseamnă a-l socoti Dumnezeu. În acest caz, pe om îl paște ideea omului-Dumnezeu, care nimicește omul, îl transformă în propriul său instrument. Astfel, iubirea față de om devine imposibilă, dacă nu există iubirea față de Dumnezeu⁵⁹.

Concluzii

Unghiul din care am tratat, în cadrul acestui studiu, gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae este **iubirea**, atât ca atribut al lui Dumnezeu, dar și ca factor primordial în comuniunea deplină între divinitate și umanitate.

Lucrarea, divizată în 3 părți, a urmărit decuparea zonelor în care este tratată tema iubirii divine, din corpusurile alese spre studiu. Scopul acestei cercetări este redescoperirea tezaurului teologic consacrat iubirii.

Putem concluziona că iubirea scoate, într-un fel, persoana din inviolabilitatea și inalienabilitatea ei firească, tocmai prin aceea că, prin ea, persoana vrea să se dăruiască alteia, aceleia pe care o iubește. Ea dorește, într-un fel, să înceteze de a-și mai aparține exclusiv și vrea să devină proprietatea celeilalte persoane. Iubirea trece printr-o astfel de renunțare, fiind însă însoțită de convingerea profundă că această renunțare nu duce la o diminuare și o sărăcire a existenței persoanei, ci dimpotrivă, la o extindere și o îmbogățire a acesteia.

⁵⁹ Nikolai BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, trad. de Radu Părpăuță, Iași, Ed. Institutul European, 1992, p. 72.

THE DIVINE LOVE – A PATTERN OF REFERENCE TO ALTERITY IN THEOLOGICAL WORKS OF FATHER DUMITRU STANILOAE

SILVIU CRISTIAN RAD*

ABSTRACT. The present study circumscribes the main aspects in the theological works of Dumitru Staniloae regarding the divine love. The research has the purpose to clarify a few existentialistic hypostasis found in ascending of the human being to Redemption. Is the love towards God necessary in our struggle with passions? Could we reach resemblance with God without loving God or loving the others? Is love an essential condition for our Redemption? The present article answers the questions above by referring to the following theological works of Father Dumitru Staniloae, works having the theme of the divine love: The Ascetic and Mystic of the Orthodox Church, The Holy Trinity or at the Beginning There Was Love, Jesus Christ and the Restoration of Man, The Eternal Image of God and Orthodox Dogmatic Theology.

Key-words: passionlessness, Dumitru Staniloae, the love of God, Trinity Logos.

Father Dumitru Staniloae was one prestigious Romanian theologian. He was called “the patriarch of Romanian theology” from all times, because of the great impact his works had on theology and Romanian culture.

His large theological work is associated with “the theology of experiences”, which goes beyond the patterns of abstract theology and philosophic thinking, through unified, merged and new patristic synthesis¹ Every page of Father Dumitru Staniloae is a thesaurus of essential thinking and profound spirituality.

Given the fact that is hard to find a balance between “ the poetic and often idle fans of any kind, in general having no idea about the real work of their idol, and the superior and contemptuous attitude of the ones so called intellectuals, often ignorant in matters of theology”²,

The subject of this study is **love**.

* *Drd. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeş Bolyai”, Cluj Napoca, Romania, silviu_rad@yahoo.com*

¹ Sorin MARINESCU, „Reflexe ale teologiei palamite în gandirea părintelui Dumitru STĂNILOAE”, *Călăuza Ortodoxă* (2013), accessed May 1, 2013 <http://www.calauza.edj.ro/?p=4943>.

² Cristian BĂDILIȚĂ, *Glafiere. Nouă studii biblice și patristice* (Iași: Polirom, 2008), 242-243.

This research is based on the following theological works: *The Ascetic and Mystic of the Orthodox Church, The Holy Trinity or at the Beginning There Was Love, Jesus Christ and the Restoration of Man, The Eternal Image of God and Orthodox Dogmatic Theology*.

From a structural point of view, the present study is divided in three parts: *Love – the ascent to the state of lacking passions; Love – the essential condition of living a true spiritual life and Trinity Logos – on self-consciousness and relations through love*.

The fulfillment and communion with God are possible because of God's Love "with no beginning and no end". The whole theological thinking of Dumitru Staniloaie, arise from this main idea,

"love is the power that conquers any evil, the absence of love means weakness or the absence of life, as a spiritual death. In God love is complete, because a fulfilled existence is an existence that feels no need. Love cannot exist in a singular person. Love involves communion. Love is shown when I love another, and only in this love of mine for my neighbor, love is truly shown"³.

Love – an ascent to the state of lacking passions

Sins make the human being to become full of selfishness, "they make human being lack of transparency, building a wall between man and God"⁴. The human being is put at a "center of creation"⁵ because he has the seal of divinity inside him. The human being has the ideal of searching God and of knowing God, the one and only who could satisfy human hunger for absolute and infinity⁶.

Passionlessness is an effect of the synergy between the love of God for humanity and the love of humanity towards God. Without passions, the human being seeks the world with an unconditional love and he cries for his and others Redemption. Without passions, the whole world becomes full of beauty and meaning.

Trying to define this state of lacking passions, Staniloaie notes:

"Having no passions could be the state of soul which despites any temptations. At the exact moment the soul is tempted from the world outside or from the inner world, the state of passionlessness is gone. This state, even if it has become a habit is not an attribute of human soul, as it is in the case of angelic creatures, or as the way human being will have it in the after Life"⁷.

Talking about the divine love, especially in *The Ascetic and Mystic of the Orthodox Church*, Staniloaie states the importance of loving God in our

³ Dumitru STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, (Bucharest: IBMBOR, 2005), 102.

⁴ STĂNILOAE, „Chipul lui Dumnezeu și responsabilitatea lui în lume,” *Ortodoxia* 3 (1973): 361.

⁵ Dumitru RADU, „Aspectul comunitar – sobornicesc al mântuirii,” *Ortodoxia* 1 (1974):105.

⁶ Irineu POP-BISTRIȚEANUL, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, (Cluj Napoca: Renasterea, 2001), 234.

⁷ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, (Cluj Napoca: Dacia, 2000), 134.

struggle with passions: “Having no passions is one and the same with loving God, thus God’s love showing in human being is comforting him in the silence of the soul with lack of passions and in pure praying”⁸.

The indestructible bound between love and the state of lacking passions arises the human being to the state “the whole measure of the fullness of Christ” (Ephesians. 4, 13). Love has been the base of creation, also love has liberated the human being from the curse of death and make him the heir of heaven, as an answer to the quest of human for communion with God.

The philokalic theologian, in his study about the divine love, asserts that the unknowable God comes in contact with humanity and makes himself cognoscible through a series of attributes, among which is **Love**. Human being can know God through His non- created energies as a dynamic manifestations of an unending content, but human being can not know God as a divine creature⁹.

Love helps the human being in his struggle with passions, and the merely existence of passions excludes love, “love comes in our soul with all its magnitude only in the moment we reach ourselves a state of lacking passions, only after we have liberated ourselves from passions”¹⁰.

Love is absolutely necessary for human being to be saved, “because the sacrifice without love is meaningless, it is just a cold and blind hazard”¹¹. We, all Christians, we are convinced that it could not be a progress in the relationship between us and God without the act of Incarnation of Christ. The bound between us and God through Christ is not only new from the one shown in the Old Testament, but is also eternal. The old bound was perfectible, but the new one, made through Incarnation of Christ, is perfect, it cannot be completed or overcome. In Christ, “God is with us”, He comes at us, in a perfect and eternal pattern, He makes our soul His home, because of his Incarnation, Christ lives in us permanently, through His love, which comes from his nature, closely to us, thus is not necessary for Him to come again, or to come closer to us. One can talk only about the necessity of our soul to discover Him here, among us. He is standing at the door of our souls. He cannot come closer, unless we open this door¹². God is waiting “patiently” our returning to Him, our awakening for understanding the love He gives us, “the joy of love beyond Time of the Holy Trinity is the joy for God’s waiting for the love of human being and God’s sadness for the delay of the human being, in knowing Him, or in loving Him.” If God would come in force through the door of our soul, if he wouldn’t give us time to respond to His love, he will force our answer, and a forced answer couldn’t be called love. Time is

⁸ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica Bisericii Ortodoxe*, (Bucharest: IBMBOR, 2002), 349.

⁹ Sandu FRUNZĂ, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, (Cluj Napoca: Dacia, 2001), 32.

¹⁰ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, 350.

¹¹ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu ...*, 106.

¹² STĂNILOAE, „Concepția ortodoxă despre tradiție și despre dezvoltarea doctrinei”, *Ortodoxia*, 1 (1975): 5.

represented as the wish of God for the love of the human being. God is waiting for this chance; He is waiting for the love of human being, which is important for Him more than any other thing we ask often in our prayers¹³.

Getting in a state of passionlessness involves not only the love of God, because “love doesn’t come without involving our will. The love of God towards us is only a great help to make us understand love itself, to make us to love. Love is a vector transcending us through a state of lack of passions”¹⁴.

The place where the divine love manifests itself entirely is the Church,

“especially through the Sacred Mysteries, ways of redemption for the sin of not loving Him enough. The Sacred Mysteries become meanings of getting the love of Christ and ways to bound with Him. If we can or can not feel divine love through the Sacred Mysteries is not a criteria that reveals God’s love toward us, it only shows our sensibility or lack of sensibility towards Him”¹⁵.

In the moment of Christ ascendance to heaven, He has made us a promise about the way His love would become present in the world, “now, he is no more talking to us through language, for our ears to hear, but he is talking to our souls, showing His presence in the Church”¹⁶.

Through a state of passionlessness, says Staniloae, the human being is called to resemble with God and for doing so, the human being can not ascend without a communion in love with God Himself. This capacity has been given to the human being through “the resemblance with God printed in him”¹⁷. In Father Staniloae thinking,

“ the love of God, which descends in human being, needs a victory over the egocentrism manifested in passions and is a way of human being to go beyond his own limits becoming in the same time love towards God and love towards others. The power of divine love is coming from God Himself, so it is normal to assert that not from loving the others we gain love from God, but from the love of God we gain loving the others”¹⁸.

The departure of human being from God caused “the lack of love, weakness and dark”¹⁹. Thus, through the sacrifice of the Holly Sun, the Holly Father has wished “that goodness and life, which in Him has no limit, to be extended to a limited creature, the human being”²⁰.

The struggle of human being with passions and the desire to become in a state of passionlessness have as objective the holiness,

¹³ STĂNILOAE, „Dumnezeu este iubire,” *Ortodoxia* 3 (1971): 381.

¹⁴ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu....*, 106.

¹⁵ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu....*, 108.

¹⁶ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu....*, 108.

¹⁷ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, 352.

¹⁸ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica.....*, 354.

¹⁹ STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la Început a fost iubirea*, 25.

²⁰ STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la Început a fost iubirea*, 22.

“which is destined to be an attribute of everyone and an attribute of the whole universe. In a saint there is nothing trivial, insignificant, meaningless, cynic or dead. All the delicacy, the sensibility, the nobility possible in a human being are recognized in a saint. He is the most human and humble creature and, at the same time, he is an unusual and amazing apparition, causing in others to discover in his figure and themselves the humanity. In a saint the existence becomes one with the essence, meaning that the human essence becomes real in him”²¹.

The saints have gain fulfilment and resemblance to God because of their love for humanity.

Revealing the importance of love in ascending to fulfilment, P. Evdokimov asserts: ‘the absolute love doesn’t reveal itself at the beginning of our ascending and communion with God, but as a result of this communion’²².

The act of communion in this true love is truly living. The human being is incapable of reaching the state of lack of passions without loving God or the others, because between the two states of the soul is a mutual interdependency. Defining features of loving the others as a condition *sine qua non* of reaching spiritual fulfilment, Father Dumitru Staniloae asserts:

“as God love all people the same , the virtuous one being rewarded, the evil one being forgiven, the one who loves God, loves the same, he loves the virtuous for his nature and the evil one for his nature, and in the name of mercy he has for the evil one as someone who lives in the dark”²³.

Love- primary condition for a fulfilling living

„The great mystery of love lies within the union between the ones that love each other, without the cancellation of either of the two as individual subjects”²⁴.

In his theological approach, the author describes love as being more than a synch of energy,

“The loved one does more than sending his energy towards the one that loves, but sends himself- as a whole- without ceasing to exist in the outer world. It is merely a self-projection of his entire being in the soul of the one that loves. And the face of the loved one is not an imposed image, but received and kept with great joy or rather taken in be the one that loves so that one cannot tell whether energy flows more deeply from the one that loves or from the one that is loved”²⁵.

This love relationship between two people finds its fully correspondence in the relationship between God and man. For Saint Maximus the Confessor

²¹ STĂNILOAE, „Dumnezeu este lumină”, in: *Ortodoxia*, XXV(1973),4, 70-96.

²² Paul EVDOKIMOV, *Lubirea nebună a lui Dumnezeu*, trans. Teodor Baconsky (Bucharest: Anastasia, 2009), 40.

²³ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, 355.

²⁴ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, 357.

²⁵ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, 139.

the union between God and the man living through Christ does not mean the taking in of the human side into the greater concept of God, but the final accomplishment of the meaning of human existence²⁶.

The reciprocal exchange of energy is nevertheless different when it comes to two human beings compared to the same exchange between man and God

“God sends his energy towards the man and the divine Eros descends into man in order to determine him to take in the projection of the face of God.... because not only God loves the man but also, as a result, man loves God as well and sends his own energy towards his Creator altogether with his affection”²⁷.

According to Father Stăniloae love lacks selfishness because the love between two people mirrors the essential triad of God „without the existence of a complete and eternal love of God, one cannot explain the existence of love into this earthly world and moreover one cannot understand the purpose of existence. The earthly love supposes that there is a godly pattern of unceasing, complete love among several Divine personas”²⁸.

“when loving I do not celebrate myself or live for myself, but for and through the other without making him to leave behind his individuality. This means I did not take him, as an object, or as a part of myself but as a part of ours and as a free partner in a relationship”²⁹, „The face of the loved being or of the loving being which is received is understood as a core and support of each one’s life”³⁰.

This complete self-giving does not show the sovereignty of the one that receives because neither one is the property of the other „I am yours without ceasing to belong to myself and without you ceasing to belong to yourself”³¹, „complete union is the equivalent of a complete love which is eternal”³². Complete self-giving means also a conscious acceptance of sufferance. The sufferance of one for the other is often visible in the human relationships and also indicates us the degree to which one can take in the other’s sins and pain as in the below example:

“A suffering mother feels pain due to the way her son misbehaved and is anytime ready to receive the punishment for his deeds as if she was the one who did wrong. The more loving is a relationship between two people, the more ready they are to take in the guilt of the other one”³³.

For a correct understanding of the complete union, we find an answer in the trinity of God where there is a complete unity of different godly

²⁶ Vasile CRISTESCU, *Antropologia și fundamentarea ei hristologică la Wulfhart Pannenberg și Dumitru Stăniloae* (Iași: Trinitas, 2006), 185.

²⁷ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica*, 358.

²⁸ STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, 293.

²⁹ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie...*, 140.

³⁰ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica...*, 359.

³¹ STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie...*, 141.

³² STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, III..., p. 188.

³³ R. C. MOBERLY, *Atonement and Personality*, 118, after STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurația Omului*, 276.

personas³⁴. This unity, although distinct can be seen in the love relationship between a man and a woman which are forever joined together through the holy matrimony. They love each other because they are equal parts of a whole, but also because they are complementary and distinct aspects of the same reality. Love does not exist between people who are not on the same wavelength, who are not in a complete „harmony”³⁵.

Trinity Logos – on self-consciousness and relations through love

Dumitru Stăniloae’s work represents, as a whole, an argument in favour of the Divine-Human connection. Overwhelmingly, in his work, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului (Jesus Christ and the Restoration of Man)*, the Romanian theologian „seeks to state the value of any human being, while, on the other hand, seeks to reinstate the truth and the meaning behind Christ’s bodily persona from an anthropological perspective”³⁶. Man’s entire effort is simply not enough to lead to complete self accomplishment in the absence of God’s bodily descent among us, followed by His descent to Hell. Through Christ, any human being is capable of full accomplishment. In all likelihood, the rise of man as a spiritual being, cannot be achieved unless there is an activity and, therefore, a kenosis love of a Trinity kind, „which are the natural, unavoidable manifestations of the love that a higher spiritual being shows towards an inferior one, so that the superior spiritual being may bring it closer together in communion and, as a result, to a superior state of happiness”³⁷.

The perfect inner-Trinity love offers God the power to enter His love-based dialog with His own spiritual creatures, namely people, at their own level,

„within the transformation process, without Him needing it and without Him falling from the perfect inner-Trinity state of love, which is eternal and forever fulfilling. He may suffer from all the pain we endure because of our lack of fulfilment through love, which we experience, as partners, in our dialog with God”³⁸.

Human beings were created by God to enter communion, as testimony of His intrinsic dialogic character, with moments when, no matter how remote we are from faith, we imagine God as interlocutor. „It seems impossible or mad to address someone. Even loneliness, in its extreme state, implies a form of communication with their own self”³⁹.

³⁴ STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, I, 300.

³⁵ STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, III, 189.

³⁶ Silviu Eugen ROGOBETE, *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*, trans. Anca Dumitrașcu and Adrian Guiu (Iași: Polirom, 2001), 122.

³⁷ STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea Omului*..., 213.

³⁸ STĂNILOAE, „Dumnezeu este iubire” ..., 388.

³⁹ Cioran, E. M., *De l’incvénient d’Être né*, (Paris: Gallimond, 1968), after ROGOBETE, 131.

In a relationship with a given „you”, we become the subject, experimenting the other through our own selves. By discovering the other, I have also become a subject, „not by the fact that the other doesn’t touch, ask, claim things, but by the fact that the other requires and asks for my love”⁴⁰. Love annuls egotism, a state which stifles the human being, fact which is clearly reflected by our concern for the opinion of others, their appreciation and their respect. We live as actors who are continuously preoccupied by what their spectators will say, and by the way in which we reflect in their soul. If men were sure that nobody follows them attentively, men couldn’t live, because air would feel like missing. A person is never a person outside relationships.

Pondering on the God-man relationship, Dumitru Stăniloae thought that the starting point of any approach or understanding of the subject matter must begin with an analysis of the „word” concept. „Man can create realities through words. Yet, healthy, normal realities are only the ones which go along the line of divine will, namely the reality of the love established among people and all the virtues that accompany and condition it”⁴¹, therefore, authentic knowledge is possible only against a background governed by love, where „the word” acts as its active mediator⁴².

The word establishes the strong bond between the speaker and the listener.

„The primordial meaning of the word is the manifestation of a person towards another person, not in terms of physical reality, which is identical with the world of things, but as spiritual subjects. The word is the main, omnipresent element of every single act of communication among people. The word always presupposes two people”⁴³.

Within this Divine-Human communion, God sends His secret energy, not yet created in man, „the divine Eros descending in man makes the man absorb the projection of God’s face against his own soul...for, it is not only God that loves man, but it is also man who loves God”⁴⁴.

The entire dialog between man and divinity becomes an absolute challenge from „the Absolute being” on the part of man, in priest Stăniloae’s conception. According to this belief, man is able to win. Man’s relationship with God is not blind subjection, but harsh training, a true „fight with God”⁴⁵. An example, from this point of view, is provided by Job’s life, Job, who, after „having fought Divinity” and after having assumed his own suffering, turns from an

⁴⁰ STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurația Omului*, 23.

⁴¹ STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurația Omului*, 235.

⁴² ROGOBETE, 138.

⁴³ STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurarea Omului*, 81.

⁴⁴ STĂNILOAE, *Ascetica și Mistica/Ascetics and Mystics*, 358.

⁴⁵ George REMETE, *Martin Heidegger între fenomenologie și teologie* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2010) 103.

„earthly Job” into a „transcendental Job”, who has reached a state of grace, which can only get him closer to God⁴⁶.

Man „agonises” when he is deterred from communicating with other people. This state of anxiety becomes even more intense when

„it is not grounded in God’s ways. Interpersonal relationship is the only path to experience the essence of this miracle. Only this deep, love-based relationship of a person with another person can provide us with life and joy. But we cannot have the other deeply revealed to us, as the source of endless life, unless the Holy Ghost points us towards and shows us the other person in the light of God, in the mystery light of a personal God who reveals Himself. The only Person from which life and light stem endlessly is that of Christ”⁴⁷.

Priest Stăniloae draws our attention towards the fact that Jesus is also called „The Word”, not just „word”, by one of his disciples. This relates to the fact that the beloved apprentice identifies Christ with the Divine Logos “as a reflection of the relation-based dimension of love established between Christ and humanity”⁴⁸. As part of his theology, we can find a reinterpretation of the Logos concept from the perspective of his own metaphysics:

„by that fact that the Son of God is not a word, but The Word, it is shown that He is not just a person among other persons, but The Person *par excellence*. The Person is fully and supremely achieved in Him, namely the propensity towards communion and, through it, the power which can awaken, and engage subjects in communion. The Word, is the supreme means through which a person appears to us as presence....The Word is, therefore, the supreme means through which the most intense and truthful reality is revealed....by the fact that the Son of God is thus called, it is shown that He, among the persons of the Holy Trinity, is endowed with the role of revealing God to the people”⁴⁹.

Man’s entire effort towards godliness is described as a path towards achieving love and a rise towards accomplishment and grace through love. Love can make man’s godliness coincide with their humanity⁵⁰.

Through the Divine Logos, we are shown that God conquered death not by default, therefore, by using His almightiness, but by using the love which will be united with our human dimension. Love can conquer death. If God created the world out of love and through love, „The Absolute being” can and will bring the created body to life. Because Christ assumes human form and consciousness, He intends to enable the resurrection of all people through His Almightyness⁵¹.

⁴⁶ Andre SCRIMA, *Ortodoxia și încercarea comunismului*, translated by Vlad Alexandrescu, Lucian Petrescu and Miruna Tătaru-Cazaban (Bucharest: Humanitas, 2008), 92.

⁴⁷ STĂNILOAE, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt* (Sibiu: Deisis, 1995), 100.

⁴⁸ ROGOBETE, 145.

⁴⁹ STĂNILOAE, *Iisus Hristos și Restaurarea omului*, 82.

⁵⁰ FRUNZĂ, 55.

⁵¹ STĂNILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, 55-56.

God created a limited human being in which He placed the need for godly communion and rapport. Through love, God also set distances among people, so that they may long to surpass them through love. Only if the spatial distance between God and people is not a reason for emotional distance, only if a perfect love is reached in all that there is, can people reach a state of fully accomplished love towards God⁵².

The man – God love relationship is described as a consequence of the love with which God loves people. From God's love towards its creation, one can derive the love of people towards the Divine, the second, unable to manifest itself, and, thus, excluding the first type of love⁵³. The essentially necessary relationship between man and Divinity is based on seeing the Divine being as a „unity - relation”, within the Trinity unity⁵⁴. It can easily be noticed that there can be no full, sufficient communion unless it is „in and with Christ”⁵⁵.

From the point of view of Christian love, each man is called brother in Christ. The love for Christ means having a glimpse at the godliness of each and every person, a glimpse at the face that God bears in each man. Yet, man must first love God. This is the first commandment. Next in line, is the “love your neighbour” commandment. You can love people only because there is a God, the Holy Father. We must love God's face and His reflection in each person. To love man without seeing God inside that man is to think of a simple man as of God. In this case, man may be tempted to consider himself a man-God, an idea which destroys man, and transforms man in its instrument. As such, showing love towards other people becomes impossible, unless there is a prerequisite love of God⁵⁶.

Conclusions

This study deals with the way in which priest Dumitru Stăniloae's theological vision conceives **love**, not only as God's attribute, but also as primordial factor in the full communion between Divinity and human beings.

The paper, consisting of 3 parts, sought to identify the areas which tackle the issue of Divine love, taking into account the relevant corpora in this respect. The purpose of this research is to rediscover the theological thesaurus devoted to love.

We can conclude that love, in a way, sets persons apart from their natural impenetrability and self-sufficiency, since, through love, people seek to surrender to other people, in the name of love. People somehow desire to stop belonging to themselves exclusively, and instead want to become the other person's property. Love passes through such self-abandonment, but is accompanied by the deep belief that this abandonment does not lead to a diminishment or an impoverishment of a person's existence, but instead, to expansion and enrichment.

⁵² STĂNILOAE, „Dumnezeu este iubire”, 390.

⁵³ STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă*, I, 290.

⁵⁴ STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică ortodoxă* I, 309.

⁵⁵ Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia/Orthodoxy*, trans. Nicolae Grosu (Bucharest: Paidea, 1994), 7.

⁵⁶ Nikolai BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, trans. Radu Părpăuță (Iași: Institutul European, 1992), 72.

IV. TEOLOGIE PRACTICĂ

PICTURA CREȘTINĂ DIN PERIOADA RENĂȘTERII

MARCEL GH. MUNTEAN*

REZUMAT. Studiul propune o introspecție în aria de început a Renașterii dând la iveală o serie de elemente de recuzită plastică. Trecerea de la stadiul de ucenic la cel de maestru, principalele momente din educația unui viitor artist, comenzile, comandatarii, etc. Supunând atenția cititorilor asupra problemelor de gramatică compozițională am surprins ceea ce se poate numi invenția perspectivei liniare în lumina lui Alberti. Schemele compoziționale dominate de formele geometrice: cerc, dreptunghi, triunghi, etc., dau dominantă și caracter compozițiilor cu tematică religioasă și nu numai. Se pot distinge, mai apoi principalele școli de la: Florența, Siena, Bruges, Köln, Viena, oaze de creație și deprindere a meșteșugului picturii și a desenului.

Cuvinte cheie: Quattrocento, Leonardo da Vinci, Michelangelo, Alberti.

La sfârșitul veacului al XIV-lea în Italia și în Flandra se simt zorii unor înfăptuiri cu totul noi în ceea ce privește arta. Cu precădere, iconografia sacră se contopește cu redarea realității pe care artiștii o surprind în operele lor. Dacă în perioada de la sfârșitul goticului, cunoscută și sub denumirea de stilul internațional, creatorii se apropiau de subiectele religioase tratându-le încă în spiritul tradiției, de acum înainte, ei se îndreaptă spre rezolvări cu accente personale. Pictorii sunt organizați în bresle, având posibilitatea să angajeze ucenici și să accepte comenzi pentru biserici, pentru particulari, ori pentru blazoane și stindarde. Artiștii cei mai însemnați și care primeau atât recunoașterea cât și comenzile din partea unor prelați¹, puteau să călătorească dintr-un oraș în altul și chiar prin țări diferite. Rostul comandatarii era de ordin doxologic, devoțional (operele de artă îl preamăreau pe Dumnezeu și îi învățau pe oameni să se roage), onorau cetatea și creșteau prestigiul familiilor donatoare. A nu se omite nici plăcerea de a deține opere de artă de valoare care intra tot mai mult în conștiința și prestigiul oamenilor educați².

* Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, muntean_marcel@yahoo.com

¹ Robert HOLE, *Renașterea în Italia*, trad. De Diana Stanciu, Ed. Bic All, București, 2004, p. 131.

² R. HOLE, *Renașterea în Italia*, p. 132.

Umanismul se contopește cu ideea de Renaștere ce este tot cuprinzător, depășind lectura textelor și copia sarcofagelor.

Artistul Renașterii

Pentru epoca Renașterii *artifex* desemna pe cel ce participă cu propriile mijloace la o întreprindere generală care are drept finalitate urmărirea frumosului și a utilului. În acest mediu elevat, atelierelor micilor creatori și meșteșugari erau înțesate de: mobile, costume, arme, icoane, rame, obiecte de lux. Doar la Florența se înregistrau cel puțin patruzeci de ateliere *maestri di prospettiva* (lucrători ce fabricau lăzi, spătare, lavițe, etc). Astfel spus, artistul în sensul contemporan nouă, ce se izolează și lucrează pentru sine în singurătatea unui atelier nu exista, încă³. El trece succesiv etapă de etapă, din atelier în atelier unde se instruieste ca ucenic, calificându-se într-un sfârșit ca maestru. Învățând de la un maestru se ajunge la formula *a fost discipol al lui Pierro* (della Francesca). Leonardo învață de la Verrocchio, Michelangelo de la Ghirlandaio, etc. Scopul acestei instrucții artistice nu presupunea doar un efort și o finalitate de ordin stric economic, ci fiecare artizan era preocupat de a accede la un grad înalt de responsabilitate și influență în interiorul propriei categorii - bresle sau atelier. Benvenuto Cellini, orfevrar la origine, va primi după lungi etape perseverente de studiu, comanda făuririi unei sculpturi impozante, ca aceea a lui Perseu, trecând de la etapa de meșteșugar, la cea de sculptor. Succesul poate distruge dezvoltarea unui artist, aceasta se evidențiază în cazul lui Perugino.

Artiștii erau legați în procesul realizării unor opere de artă destinate marilor corporații sau lăcașurilor de cult de așa zisele *contracte*. Ele conțineau detalii de ordin material și financiar, precum și unele formule de întârziere sau de execuție proastă⁴.

De multe ori artiștii oficiali lucrau cu ajutorul ucenicilor ce executau o parte din lucrare, lăsând zonele de maximă importanță maștrilor. Nu există icoane de altar fără colaboratori, fresce fără asistenți și sculpturi fără ajutoare. Acest lucru este valabil și pentru șantierul de la Capela Sixtină sau pentru *stanzele* lui Rafael. Semnătura unei capodopere i se revenea doar artistului principal și nu ucenicilor.

Adesea un artist era specializat în mai multe domenii, el se pricepea la arhitectură, construcții, sculptură și chiar pictură. Michelangelo poate fi amintit în acest sens. La doar treizeci de ani el a finalizat Pietă de la Sant Pietro și David din

³ Eugenio GARIN, *Omul Renașterii*, trad. Dragoș Cojocaru, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 214.

⁴ E. GARIN, p. 216, 217. Cazul lui Leonardo ce nu reușise a finaliza anumite opere precum cea a *Fecioarei din grotă* e grăitoare în acest sens.

fața Senioriei. Înaintea lui, Giotto, în anul 1334 era desemnat a face lucrările edilitare din Florența, astfel, pictorul a devenit inginer⁵.

După Leonardo, *Pictura este o treabă a minții* - artistul devine un personaj cultural, în timp ce după Michelangelo creatorul artist merită un statut intelectual: *dacă pictează nu cu mâinile, ci cu mintea*⁶.

Totodată e important de reținut faptul că artiștii au creat o întreagă tipologie creștină nouă în perioada de glorie a Renașterii. Pictorul sau sculptorul este departe de a fi ținut între limitele unor reguli precise ținute de autoritatea religioasă a vremii. În biserici, opera de artă trebuia să corespundă exigențelor devoțiunii, autorii urmăreau să fie apreciați și pentru calitățile lor, pentru meritele sau talentul lor. Creatorii își permiteau deseori să își revendice noțiunile de invenție și originalitate. Confreerile, papii, episcopii, etc., erau mândri să aibă în custodia lor opere semnate de: Botticelli, Mantegna sau Tizian.⁷

Elemente de perspectivă și compoziție în pictura Renașterii

Aparținând apanajului renescentist, a limbajului articulat al artei figurative, compoziția ca piatră de încercare în creația fiecărui creator, în parte și baza oricărei înfăptuiri în artele plastice s-a dezvoltat și s-a perfecționat, datorită noilor căutări în domeniul matematicii și a perspectivei deschise de Alberti și continuate de Uccello și Piero dela Francesca.

Perspectiva

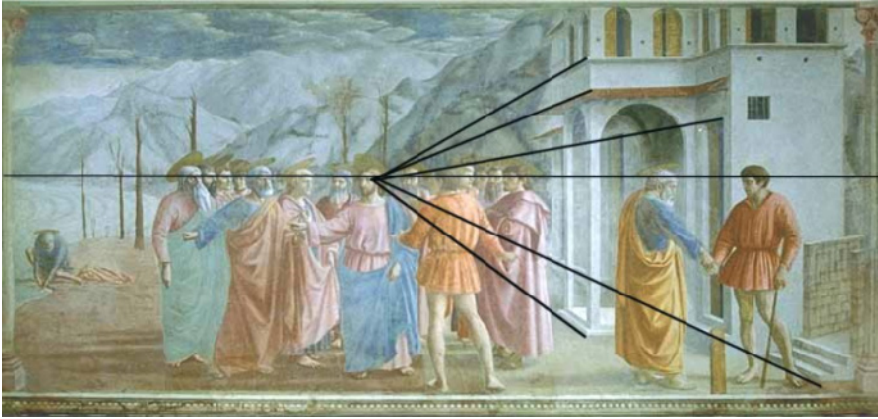
Cunoscut încă din Antichitate acest mod de redare a adâncimii se articulează și construiește după legile perspectivei vizuale. Perspectiva tridimensională a spațiului în opera picturală are ca scop elaborarea unor scheme constructive ce permit înfățișarea pe un singur plan al panoului de lemn, tabloului sau al zidului, a profunzimii. Leon Battista Alberti rezumă acest procedeu în binecunoscuta sa lucrare *De Pittura* din anul 1435. El include spațiul ce trebuie reprezentat într-un cadru definit drept, *fereastra deschisă către scena în desfășurare*⁸.

⁵ E. GARIN, p. 219. Verrocchio poate fi menționat drept un artist polyvalent – *artifex polytechnes*, înaintea discipolului său Leonardo. Existau ateliere specializate în icone, în ceramică sculptată, în tablouri de altar.

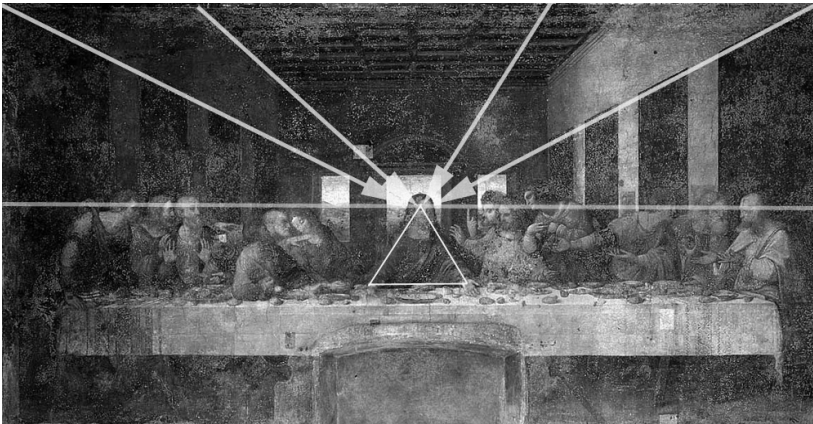
⁶ E. GARIN, *Omul Renașterii*, p. 226.

⁷ E. GARIN, *Omul Renașterii*, p. 233.

⁸ Claude FRONTISI (coord.), *Istoria vizuală a artei*, trad. de Alina Dimitriu, Liana Filimon, Denia Mateescu, Ed. Enciclopedia Rao, București, 2003, p. 170.



Tomaso Masaccio, *Plata tributului*, frescă, 1426 - 28, Capella Brancacci, Biserica Santa Maria del Carmine, Florența.



Leonardo da Vinci, *Cina cea de Taină*, frescă, 1495, 1498, Refectorul mănăstirii Santa Maria delle Grazie, Milano.

Cercul

Între principalele forme geometrice în care artiștii și-au înscris limitele operelor lor se numără și cercul. Formă ce exprimă perfecțiunea, cercul a servit compozițiilor incluse în cadrele închise, limitând într-un fel posibilitățile creatorilor în înscrierea figurilor, spațiilor, arhitecturii la această formă geometrică. *Tondo*-ul sau tabloul circular a devenit forma predilectă a tematicii religioase cu finalitatea subiectivă a reprezentării Maicii Domnului cu Pruncul.



Rafael Sanzio, *Madonna Conestabile*, tempera pe pânză transferată pe lemn, 1504, Hermitage, St. Petesburg.

Utilizată cu maximă intensitate de către Rafael, compoziția circulară o include pe Fecioara cu Iisus, delimitând scena și corelându-o într-o succesiune de cercuri concentrice ce se includ unul pe celălalt. Atât, atitudinea Fecioarei cu capul aplecat, cât și prezența cărții din mâna ei, parcurg aceeași structură a cercului. Cea de-a doua lucrare influențată de scena lui Leonardo *Sfânta Ana, Fecioara și Pruncul Iisus* se înscrie în tradiția lui Michelangelo Buonarroti și Giovanni Francesco Rustici. Principala inovație față de Rusticii și de prima variantă a lui Rafael, *Madonna della Tenda* este direcția privirii lui Hristos dispusă către mama Sa⁹.



Sandro Botticelli, *Adorarea magilor*, tempera pe lemn, 1470-75, National Gallery, Washington.

⁹ E. H. GOMBRICH, *Normă și formă – Studii despre arta Renașterii*, trad. de Florin Ionescu, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 77.

Linile perspectivele în *Adorarea* lui Botticelli urmează diametrele și se intersectează în centrul cercului, definind într-un mod semnificativ identificarea perspectivei și a compoziției. Pentru a intra în această structură, figurile sunt micșorate, scena pierzându-și avântul, dezinvoltura.

Dreptunghiul

Considerat ca un alt element fundamental în orchestrarea și delimitarea operelor de artă, dreptunghiul este cadrul în care se concentrează și celelalte forme și elemente: triunghiul, cercul, hexagonul, diagonala, orizontala, verticala, etc. Punctul de interferență al diagonalelor, prin proiecția lor pe laturi ne dau centrul lor, astfel încât suprafața, putând fi împărțită în patru sferturi trasându-se diagonalele jumătăților, apoi ale sferturilor întregului dreptunghi. Ele constituie liniile importante ale osaturii cadrului geometric¹⁰.

Aceste delimitări sau împărțiri geometrice ale cercului sau ale dreptunghiului nu făuresc compoziții prin ele însele ci ele sunt o rețea sau un repertoriu de linii ale unei figuri geometrice date.

Alberti are o interpretare inedită asupra frumosului în arta plastică și mai ales în arhitectură: intervalele muzicale plăcute auzului, octava, cvinta și cvarta care corespund diviziunii unei coarde în două, trei sau patru ($1/2$, $2/3$, $3/4$) servesc drept bază în stabilirea rapoartelor în care sunt împărțite suprafețele unui tablou sau ale unei construcții. "De toate aceste numere arhitecturii se folosesc foarte comod, ba câteodată chiar le dublează, atunci când este vorba de a aranja piețele orașelor și suprafețele neacoperite".

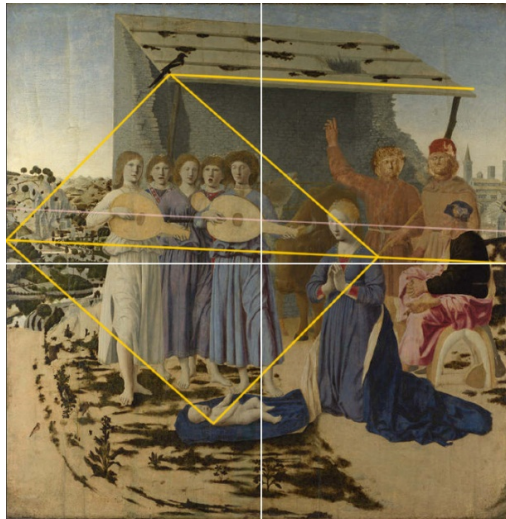
Consonanțele muzicale sunt determinate conform rapoartelor $1/2$ (dublu sau diapason), $2/3$ (sesquialter sau diapentă), $3/4$ (sesquiterță sau diatesaron) și au fost perfect însușite de artiștii Renașterii, mai ales că ei erau în consonanță perfectă cu ce spunea Alberti: "Dat fiind că numerele despre care este vorba determină plăcuta concordanță a sunetelor și a vocilor, tot ele sunt acelea care determină mintea și ochii să se umple de o plăcere minunată". De asemenea, sunt frecvent utilizate o serie de scheme derivate, cum sunt diatesaronul dublu ($9/12/16$), diapason diapentă ($1/3(3/6/9)$) și diapason diatesaron ($3/8(3/6/8)$). Toate măsurile care intervin sunt determinate de numere naturale, cu multiplii sau submultiplii lor bine determinați. Frumosul rezidă în raportul primelor numere întregi, raporturi simple, ușor de citit dintr-o privire și întotdeauna măsurabile. Mai mult, Alberti recomandă arhitectului sau pictorului să rămână credincios unui raport pentru toată lucrarea.

¹⁰ Charles BOULEAU, *Geometria secretă a pictorilor*, trad. de Denia Mateescu, Ed. Meridiane, București, 1979, p. 37.



Piero della Francesca, *Botezul lui Hristos*, frescă, 1460, Bazilica San Francesco, Arezzo.

Compoziția semnată de Pierro della Francesca stă sub amprenta organizatorică a lui Alberti. Trunchiul copacului se află la distanța $2/3$ din înălțime iar simbolul Duhului Sfânt – Porumbelul la $2/3$ din înălțimea totală. Cercul construit și descris, în partea de sus se finalizează cu brațul Sfântului Ioan Botezătorul și se întoarce în partea opusă între îngerii. Cel de-al doilea cerc ce se remarcă pornind de la Sfântul Duh îl include pe Hristos în centrul său, cuprinzând de asemenea, silueta tânărului ce se dezbracă și îngerul din stânga¹¹.



Piero della Francesca, *Nașterea Domnului*, ulei pe lemn, 1470, National Gallery, London.

¹¹ Ch. BOULEAU, *Geometria secretă a pictorilor*, p. 102.



Giovanni Bellini, *Madonna del Prato*, ulei și tempera pe lemn, 1500, National Gallery, London. Rafael Sanzio, *Madonna Belvedere (del Prato)*, ulei pe lemn, 1506, Kunsthistorisches Museum, Vienna.

Triunghiul

Ambele exemple din producția italiană a Renașterii ne amintesc de o altă organizare compozițională. Triunghiul sau piramida redau într-o structură clasică, închisă osatura elementelor ce construiesc ansamblul plastic.

Scolile de pictură

Veacul al XV-lea se definește ca o perioadă în care arta se fărâmițează în așa zisele *școli de pictură*; de aceea, se poate vorbi de găsirea acestora în mai multe orașe. Tinerii ucenici, ce intrau în aceste bresle începeau pregătirea panourilor de pictură prin amestecarea culorilor, pentru ca apoi, să avanseze la pictarea fondurilor sau a elementelor decorative¹². Dacă ucenicul demonstra o bună pregătire și un talent veritabil, se perfecționa, imitând maniera maestrului, sau se ajungea chiar la executarea unui tablou, după schița maestrului. Fiecare din aceste școli și-au păstrat individualitatea datorită caracterelor distincte ale maestrilor ce le-au dominat.¹³ Se pot distinge, în acest fel, lucrări ce aparțineau școlilor de la: Florența, Siena, Bruges, Köln, Viena.

Înainte de a decora și împodobii spațiile monumentale sau a se apropia de universul culorilor, ucenicii erau învățați să facă schița tabloului sau desenul. Între artiștii care ne-au lăsat pagini nepieritoare de învățăminte, structurate în domeniul artelor îl amintim pe marele Leonardo. El indică modul cum trebuiau făcute notațiile înainte de a finaliza opera de artă.

¹² R. HOLE, *Renașterea în Italia*, p. 137, 178.

¹³ E. H. GOMBRICH, *O istorie a artei*, trad. de Nicolae Constantinescu, Ed. Art, București, 2012, p. 82.

Înainte de a face desenul după natură, artistul îndeamnă ca el să fie deja cercetat în mintea sau imaginația creatorului.

Mai întâi vei încerca printr-un desen să dai ochiului un indiciu asupra intenției și plăsmuirii create întâi în imaginația ta... și apoi pune să pozeze oameni îmbrăcați sau goi, în chipul în care ți-ai întocmit lucrarea, și ai grijă să corespundă în măsurătoare și la scară cu perspectiva, astfel încât în lucrare să nu intre nimic ce nu se potrivește cu buna judecată și cu efectele firești¹⁴.

Desenul trebuia făcut cu rapiditate, nepunând accentul pe detalii, ci doar, sugerând poziția ori mișcarea *Schițarea subiectelor să se facă repede, iar articularea membrelor să nu fie definitivă; mulțumește-te numai să arăți poziția acestor membre, pe care apoi le poți termina pe îndelete.*¹⁵

Pictura este chemată să transpună un univers interior pe o suprafață plană, artistul servindu-se de emoțiile și sentimentele pe care le exteriorizează folosindu-se de priceperea și știința meșteșugului pictoricesc. El traduce prin desen, formele și structurile obiectelor înfățișate.

Reluând principalele idei formulate de Vasari continuăm prin înțelegerea a ceea ce presupunea pictura în Quattrocento; pictura este o suprafață plană acoperită de pete de culoare la care se adaugă desenul precis, corect, circumscriindu-se mai apoi figurile. Întreaga compoziție se definește printr-un sistem colorat în tente armonizate între ele în funcție de anumite principii precise (canoane, reguli).

Centrul pânzei corespundea cu centrul geometric al compoziției. El trebuia luminat doar pe jumătate, în așa fel încât, scena să fie obscură către extremități și fond. Între cele două planuri culorile să fie *mijlocii*, nuanțate între clar și obscur. Gradațiile de claritate ne înlesnesc să distingem ceea ce se reliefează și ne apare modelat în lucrare¹⁶.

Păstrăm din acest scurt dicteu plastic că Vasari nu proclama realismul tonului local, ci ordonarea și colorarea unui tablou ține de ansamblu.

Se poate, de asemenea, înțelege și importanța așa ziselor, noi cuceriri precum, cele ale culorilor în ulei și a panourilor, ori mai târziu a pânzei care se impun în fața tehnicii în tempera sau a frescei, acest lucru nu înseamnă părăsirea lor, ci doar, diversificarea modalităților de transpunere plastică¹⁷.

Întreaga Renașterea, mai bine zis creatorii ei au pictat pe cartoane sau înaintea definitivării și efectuării unui tablou, a unei opere finite se realiza o schiță ori un carton.

¹⁴ E. H. GOMBRICH, *Normă și formă – Studii despre arta Renașterii*, trad. de Florin Ionescu, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 136.

¹⁵ E. H. GOMBRICH, p. 132.

¹⁶ Pierre FRANCASTEL, *Figura și locul – Ordinea vizuală a Quattrocento-ului*, trad. de Radu Nicolau, Ed. Univers, București, 1971, p. 139.

¹⁷ George OPRESCU, *Manual de istoria artei*, Ed. Meridiane, București, 198, p. 60.

Cartonul îi dădea posibilitatea abordării spațiului, a figurilor, astfel încât proporțiile să fie adecvate, conforme cu subiectul cerut. Spațiile să fie echilibrate și numărul personajelor bine relevat. După ce cartonul a fost transpus pe perete sau pe un alt suport, artistul nu copia culorile de acolo, nici nu făcea un covor de culoare sau joc de cărți, ci ordona detaliile (figurile) în armonie. El păstra cele mai frumoase și strălucitoare culori pentru figurile principale iar în rest avea grijă să conducă privirea către planurile exterioare unde culorile se estompau, se degradau fără în schimb a neglija umbrele purtate și reflexele¹⁸.

Reluând ideea prezentării tehnicilor de pictură, deja anunțate notăm că, fresca devine cea mai răspândită tehnică picturală a secolului al XV-lea. Compusă din pigmenți amestecați cu apă, această tehnică presupunea aplicarea stratului de culoare pe tencuiala proaspătă, cu repeziciune. Suprafețele monumentale de zid sunt astfel, adevărate *ferestre* deschise spre natură, perspectivă și redarea figurilor omenești. Referindu-se la acest procedeu tehnic Cennino Cennini, discipol al lui Giotto, menționa: *Dacă poți, nu întârzia, pentru că a picta pe tencuiala proaspătă, adică cea a zilei, este modul cel mai indicat de a fixa culoarea, cea mai bună și mai agreabilă metodă de a lucra*¹⁹.

Cea de-a doua tehnică folosită cu succes în perioada Renașterii este cea a culorilor în ulei. Unii artiști din Flandra au început a utiliza uleiul de in sau de nucă în locul oului cu emulsie, ca liant. Revitalizată de frații Van Eyck și de Robert Campin aceasta le permitea creatorilor redarea precisă a formelor, a suprafețelor pictate prin transparențe, succesiuni și străluciri. Tehnica va deveni mult folosită în școala venețiană²⁰.

Revenind la ideea școlilor de pictură din veacul al XV-lea, veac numit în Italia Quattrocento-ul italian, se poate concepe o interesantă clasificare a lor și anume: prima este cea florentină, apoi umbriană, padovană și venețiană. Între artiștii din școala florentină amintim, câțiva: Masaccio, Fra Angelico, Uccello, Gozzoli.

Elementele de noutate ce se desprind din creațiile artiștilor menționați, sunt: redarea fidelă a nudului și a mișcării personajelor, reprezentarea celei de-a treia dimensiune prin iluzia rezolvării perspectivei liniare²¹ și a volumului, precum și cea a peisajului. Figurile și mai cu seamă portretele, nu mai apar pe fonduri convenționale sau decorative ci ele sunt realizate în ambianța naturii, rezolvată ca o adevărată fereastră cu vedere în adâncime²². Nu trebuie omis nici rolul major pe care l-a jucat Leon Battista Alberti, arhitect, sculptor și filozof, în construirea unei viziuni tributare perspectivei geometrice pe care le-a cuprins în celebra sa carte *Tratatul despre pictură*.²³

¹⁸ P. FRANCASTEL, *Figura și Locul*, p. 140.

¹⁹ C. FRONTISI (coord.), *Istoria vizuală*, p. 182.

²⁰ C. FRONTISI, (coord.), *Istoria vizuală*, p. 183.

²¹ R. HOLE, *Renașterea în Italia*, p. 140.

²² G. OPRESCU, *Manual de istoria artei*, p. 59.

²³ Henry FOCILLON, *Arta Occidentului Evul Mediu gotic*, trad. de Irina Ionescu, vol. 2, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 279.

IV. PRACTICAL THEOLOGY

CHRISTIAN PAINTING IN THE RENAISSANCE

MARCEL GH. MUNTEAN*

ABSTRACT. The present study proposes an investigation into the early period of the Renaissance, presenting a series of elements pertaining to visual composition. Aspects such as the transition from apprenticeship to mastery, the main moments in the education of a future artist, orders and the people commissioning them are discussed in detail. Bringing several compositional grammar issues to the readers' attention, we have portrayed what can be called 'the invention of linear perspective in Alberti's view'. Design patterns dominated by geometric shapes - the circle, the rectangle, the triangle, etc. - give works of art, be they religious or not, a certain dominant and character. At the time, the schools of Florence, Siena, Bruges, Köln and Vienna stand out as environments that foster creativity, as well as the mastery of drawing and painting.

Key-words: Quattrocento, Alberti, Leonardo da Vinci, Michelangelo.

Towards the end of the 14th century, Italy and Flanders find themselves at the dawn of a new approach to art. More specifically, sacred iconography merges with the perspective on reality that artists depict in their work. Throughout the period known as the International Gothic, artists still treated religious subjects in the spirit of tradition; however, from now on, they would choose to render them using more personal touches. Painters were organised into guilds and had the opportunity of hiring apprentices and accepting orders for church paintings, for private persons or for coats of arms and flags. The most important artists, who were given both recognition and orders by prelates¹, could travel from one city to another and even to different countries. Those who commissioned Christian paintings had a major role, as works of art praised God and taught people how to pray, honouring the borough and raising the

* Conf. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, muntean_marcel@yahoo.com

¹ Robert HOLE, *Renașterea în Italia*, translated by Diana Stanciu, (București: Bic All, 2004), 131.

prestige of donor families. We should not forget about the pleasure of owning valuable works of art, which was becoming increasingly ingrained in the conscience of educated people².

Humanism merged with the all-embracing concept of Renaissance, transcending the acts of reading texts and copying sarcophagus designs.

The Artist of the Renaissance

In the Renaissance, the term '*artifex*' was used to describe a person that participated with his/her personal means to a general undertaking whose ultimate goal was the pursuit of what was considered as beautiful and helpful. In this high-class environment, the workshops of small artists and craftsmen were filled with furniture, costumes, weapons, icons, frames or luxury items. There were at least forty workshops belonging to *maestri di prospettiva* (craftsmen that built chests, chair rests, benches, etc.) only in Florence. In other words, the artist in the contemporary meaning of the term, who isolates himself and works in the seclusion of a workshop, did not exist at that point³. The artist of the Renaissance passes from one stage to another, from one workshop to another, serving as an apprentice and eventually becoming a master. Only by learning from a master could one be described, for instance, as *a former apprentice of Piero* (della Francesca). Leonardo learned from Verrocchio, Michelangelo from Ghirlandaio, etc. The purpose of such artistic training was not strictly economic, as every artisan was concerned with promotion to a higher position of responsibility and influence within his own guild or workshop. Only after long periods of study would Benvenuto Cellini, who began his career as a goldsmith, be commissioned to create a sculpture as imposing as that of Perseus, advancing from the status of craftsman to that of sculptor. However, success can also ruin the development of an artist, as in the case of Perugino.

In the process of producing works of art commissioned for churches or large corporations, artists were bound to so-called *contracts*. They contained material and financial details, as well as some delay or poor execution provisions⁴.

Many times, apprentices would perform a significant part of the task, leaving only the most important areas to their masters. No iconostases were made without collaborators, no frescos without assistants and no sculptures without apprentices. This applied even to the Sistine Chapel site, as well as to Raphael's *Stanza della Segnatura*. Nevertheless, masterpieces were signed only by the main artist.

² R. HOLE, 132.

³ Eugenio GARIN, *Omul Renaşterii*, translated by Dragoş Cojocaru, (Iaşi: Polirom, 2000), 214.

⁴ E. GARIN, 216, 217. The case of Leonardo, who did not manage to complete certain works such as the *Virgin on the rocks* is illustrative in this respect.

More often than not, artists were specialists in several fields such as architecture, construction, sculpture and even painting. A good example in this respect is Michelangelo. At the young age of thirty, he finished the Pietá of Saint Peter's Basilica and the sculpture of David outside the Palazzo della Signoria. Before Michelangelo, Giotto had been appointed in 1334 to lead the urban shaping of Florence; from then on, the painter had become an engineer as well⁵.

According to Leonardo, *painting is a motion of the mind* - the artist becomes a creator of culture -, whereas according to Michelangelo, the artist only deserves an intellectual status *if he paints with his mind, not with his hands*⁶.

Moreover, it is important to note that, during the glory days of the Renaissance, artists created an entirely new Christian typology. Painters or sculptors were far from being constrained to follow specific rules imposed by the religious authorities of the time. In churches, a work of art had to meet certain devotional requirements; however, authors were also looking to be appreciated for their qualities or for their talent. It was common for artists to claim notions of creation and originality. Brotherhoods, popes and bishops were all proud to have in their custody works signed by Botticelli, Mantegna or Titian.⁷

Elements of Perspective and Composition in the Paintings of the Renaissance

As part of the Renaissance heritage, of the articulated language of figurative art, composition was developed and perfected as the touchstone of every artist's work in the wake of developments in the field of mathematics, as well as of the perspective put forward by Alberti and continued by Uccello and Piero della Francesca.

Perspective

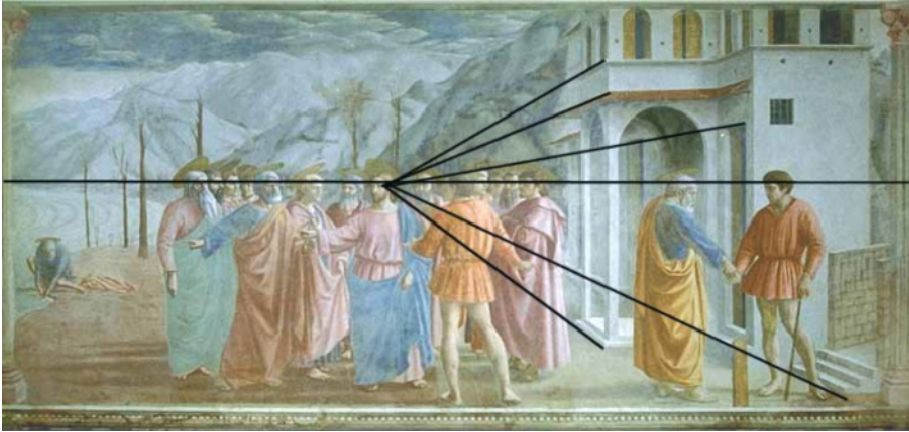
Having been known ever since ancient times, this way of rendering depth is articulated and built according to the laws of visual perspective. In paintings, the purpose of the three-dimensional perspective on space is to elaborate a series of rules and patterns which allow depth to be rendered on a single plane of the wooden panel, of the painting or of the wall. Leon Battista Alberti summarizes this procedure in his well-known work of 1435, "De Pittura". He includes the space which is to be represented in a frame defined as *an open window towards the scene in progress*⁸.

⁵ E. GARIN, 219. Verrocchio could be regarded as a versatile artist - *artifex polytechnes*, before his disciple, Leonardo. There were workshops which specialised in icons, in sculptural ceramics and in altar paintings.

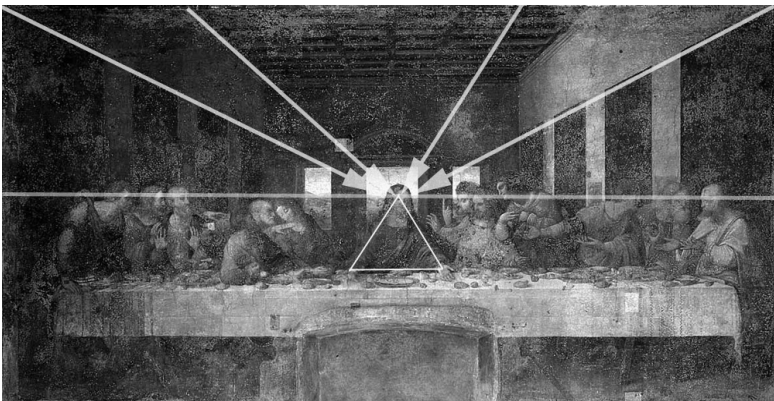
⁶ E. GARIN, 226.

⁷ E. GARIN, 233.

⁸ Claude FRONTISI (ed.), *Istoria vizuală a artei*, translated by Alina Dimitriu, Liana Filimon, Denia Mateescu, (Bucharest: Enciclopedia Rao, 2003), 170.



Tommaso Masaccio, *Tribute Money*, fresco, 1426 - 1428, Brancacci Chapel, basilica of Santa Maria del Carmine, Florence.



Leonardo da Vinci, *The Last Supper*, fresco, 1495 - 1498, the refectory of the Convent of Santa Maria delle Grazie, Milan.

The Circle

The circle is also among the main geometric shapes within the bounds of which artists usually keep their work. As an expression of perfection, the circle became an indispensable element of Renaissance paintings. It limits the creators' possibilities of aligning figures, landscapes or architectural designs to this particular geometric shape. *The tondo* or the circular painting has become the favourite shape of religious art forms representing Virgin Mary with the Child.

CHRISTIAN PAINTING IN THE RENAISSANCE



Raphael Sanzio, *Conestabile Madonna*, tempera on canvas transferred on wood, 1504, The State Hermitage, Saint Petersburg.

Used by Raphael to great effect, the circular composition includes Virgin Mary with the Infant Jesus, setting the limits of the scene and correlating it within a string of concentric circles that include one another. The attitude of Virgin Mary, who bows her head, as well as the presence of the book in her hand, both highlight the same circular structure. The second work influenced by Leonardo's painting, *The Virgin and Child with Saint Anne*, follows the tradition of Michelangelo Buonarroti and Giovanni Francesco Rustici. The main innovation that distinguishes it from the work of Rustici, as well as from Raphael's first version, *Madonna della Tenda*, is the direction of Christ's glance, cast toward His mother⁹.



Sandro Botticelli, *The Adoration of the Magi*, tempera on wood, 1470-75, National Gallery, Washington.

⁹ E. H. GOMBRICH, *Normă și formă – Studii despre arta Renașterii*, translated by Florin Ionescu, (București: Meridiane, 1981), 77.

In Botticelli's *Adoration*, the perspective lines follow the diameters and meet in the centre of the circle, defining in a significant way the identification of perspective and composition. In order to fit into this structure, the figures are diminished, which leads to the scene losing its edge and becoming less natural.

The Rectangle

Regarded as another essential element in delimiting works of art, the rectangle is the frame in which other shapes such as the triangle, the circle, the hexagon, the diagonal, the horizontal line, the vertical line, etc. are grouped. By tracing the diagonals of a certain geometric shape, we arrive to a new distribution of space. Diagonals can be once again divided into smaller segments (halves or quarters). These are the lines that are important to the backbone of the geometric frame¹⁰.

However, these geometrical restrictions or limitations of the circle or of the rectangle cannot create art by themselves; they are rather a sequence or a repertoire of lines which compose a certain geometric shape. Alberti has a unique interpretation of beauty in visual arts, especially in architecture; according to him, musical intervals such as the octave, the fifth and the fourth that correspond to the division of a string's length in two, three or four ($1/2$, $2/3$, $3/4$) serve as a foundation for establishing the ratios which underlie the division of a painting or of a building's surfaces. "Architects use all these numbers very conveniently; sometimes they even double them, when it comes to designing town squares and other outdoor places".

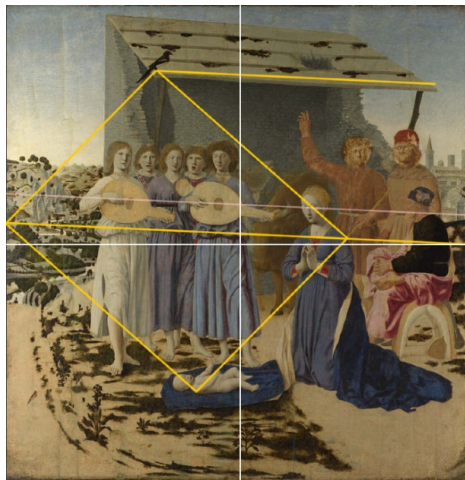
Musical consonances are determined according to the following ratios: $1/2$ (diapason), $2/3$ (sesquialterum or diapente), $3/4$ (sesquitercium or diatessarion) and have been masterfully assimilated by the artists of the Renaissance, especially since they were in perfect consonance with what Alberti used to say: "Given that the numbers in question determine the pleasant harmony between sounds and voices, they are also those that determine the mind and the eyes to experience a wonderful kind of pleasure". Moreover, a series of derived ratios such as the double diatessarion ($9/12/16$), the diapason diapente ($1/3(3/6/9)$) and the diapason diatessarion ($3/8(3/6/8)$) were frequently used. All the occurring ratios are determined by natural numbers, with their well-determined multiples or submultiples. Beauty resides in the ratio of the first whole numbers, simple ratios, easily readable and always measurable. In addition, Alberti recommends that the architect or painter remain faithful to a particular ratio throughout the entire work.

¹⁰ Charles BOULEAU, *Geometria secretă a pictorilor*, translated by Denia Mateescu, (București: Meridiane, 1979), 37.



Piero della Francesca, *The Baptism of Christ*, fresco, 1460, basilica of San Francesco, Arezzo.

This painting signed by Pierro della Francesca is influenced by Alberti's view on organisation. The tree trunk is at $2/3$ of the overall height, while the Dove - the symbol of the Holy Spirit, is also at the same height. The circle formed in the upper part ends with the left hand of Saint John the Baptist and turns to the opposite side, between the angels. The second circle, which starts from the Holy Spirit, includes Christ at its centre and also covers the figure of the young man who is undressing, as well as the angel on the left¹¹.



Piero della Francesca, *Nativity*, oil on wood, 1470, National Gallery, London.

¹¹ Ch. BOULEAU, 102.



Giovanni Bellini, *Madonna del Prato*, oil and tempera on wood, 1500, National Gallery, London. Raphael Sanzio, *Madonna Belvedere (del Prato)*, oil on wood, 1506, Kunsthistorisches Museum, Vienna.

The Triangle

Both examples of Italian Renaissance art remind us of another form of compositional organisation. The triangle or pyramid conveys the backbone of the elements that make up the plastic ensemble in a classical, closed structure.

Schools of Painting

The 15th century was defined as a period in which the artistic movement was divided into the so-called *schools of painting*; therefore, such schools could be found in several cities. Young apprentices who joined painters' guilds would start the preparation of picture panels by mixing colours, only to advance to painting backgrounds or decorative items¹². If an apprentice proved to be well-trained and talented, he would undergo additional stages of improvement, imitating the master's style or even completing a painting based on the master's sketch. All of these schools retained their individuality due to the distinctive features of the masters that dominated them.¹³ Therefore, works belonging to the schools of Florence, Siena, Bruges, Köln or Vienna can be easily distinguished between one another.

Before decorating the monumental places or drawing closer to the universe of colours, apprentices were taught how to draw the sketch of a certain painting or drawing. Among the artists who left behind everlasting pages of structured wisdom in the field of art, the great Leonardo stands out. He indicates the way notations are to be made before completing a work of art.

¹² R. HOLE, 137, 178.

¹³ E. H. GOMBRICH, *O istorie a artei*, translated by Nicolae Constantinescu, (Bucureşti: Art, 2012), 82.

Thus, before proceeding to the actual drawing, the artist advises that it already be completed in the mind or in the imagination of its creator.

*At first, one shall try, by means of a drawing, to give the eye a clue as to the intention and the form that had already been conceived in one's mind... and then use people posing dressed or naked in the way the painting had been imagined and take care that they correspond in measurement and scale to the perspective, so that nothing unsuitable to good judgement and natural effect can be found in the creation*¹⁴.

The drawing has to be made quickly, without insisting on details and suggesting only position or movement. *The sketch of the figures also has to be done quickly, and the articulation of limbs should not be definitive; content yourself with showing the position of the respective limbs, and you shall finish them later on.*¹⁵

Painting is meant to transpose an interior universe on a plane surface, the artist using his/her artistic skill and knowledge to render feelings and emotions. Therefore, drawing is a means of conveying the shapes and structures of the depicted objects.

By restating Vasari's main ideas, we acquire a certain understanding of what painting was throughout the Quattrocento: a plane surface covered with colour spots, to which the precise, correct drawing is subsequently added, followed by the figures. The entire composition was defined through a colour system in shades which harmonise with one another, according to certain principles (canons, rules).

The centre of the canvas corresponded to the geometric circle of the composition. It had to be highlighted only in half, so that the scene was obscure towards the extremities and the background. *Mid-tones* should be used between the two layers, with shades ranging from light to dark. The different degrees of clarity allow us to discern what is emphasised and what appears to be shaped in the painting¹⁶.

We infer that Vasari did not proclaim the realism of local tone, but that the act of balancing and colouring a painting has to do with the painting as a whole.

We can also infer the importance of the so-called "breakthroughs" such as oil colours, panels and, later on, canvas, which gained ground over tempera or fresco; however, this does not entail an abandonment of traditional methods, but rather a certain diversification of means of artistic transposition¹⁷.

The artists of the Renaissance painted on cardboard or made sketches on cardboard before completing certain paintings.

Cardboard gave them the possibility of approaching space and figures in such a way that the proportions be adequate and compliant to the subject. Spaces

¹⁴ E. H. GOMBRICH, *Normă și formă...*, 136.

¹⁵ E. H. GOMBRICH, *Normă și formă...*, 132.

¹⁶ Pierre FRANCASTEL, *Figura și locul – Ordinea vizuală a Quattrocento-ului*, translated by Radu Nicolau, (București: Univers, 1971), 139.

¹⁷ George OPRESCU, *Coursebook on the History of Art*, (București: Meridiane, 1988), 60.

had to be balanced and the number of figures had to be very clear. Once the cardboard sketch was transposed on a wall or on another medium, the artist's next task was to colour the surfaces and to create a certain harmony. He kept the shiniest and the most beautiful colours for the main figures; as for the rest, he was careful to draw attention to exterior layers, where the colours were toned down, without neglecting, however the cast shadows and reflexes¹⁸.

By restating the idea of the above-mentioned painting techniques, we observe that fresco becomes the most widespread painting technique of the 15th century. Created by mixing pigments with water, this technique entailed the quick application of the paint coat on the fresh plaster. Therefore, monumental wall surfaces are *windows* opened towards nature, towards perspective and towards rendering human figures. Referring to this technique, Cennino Cennini, one of Giotto's disciples, mentioned: *If you can, do not procrastinate, as painting on the fresh plaster, i.e. that of the day, is the most appropriate way of fixing colour, the best and most pleasant way of working*¹⁹.

The second successfully-used technique throughout the Renaissance was that of oil colours. Some artists from Flanders started to use linseed oil or walnut oil as a binder instead of egg emulsion. Rejuvenated by the van Eyck brothers and by Robert Campin, it allowed creators an accurate rendering of shapes and painted surfaces through transparencies, successions and shininess. This technique would be used extensively by the artists of the Venetian school²⁰.

Returning to the idea of 15th century painting schools, a century referred to in Italy as the Quattrocento, we can conceive an interesting classification: the first school is that of Florence, followed by those of Umbria, Padua and Venice. Among the artists of the Florentine school we may mention Masaccio, Fra Angelico, Uccello or Gozzoli.

The elements of novelty that stand out in the creations of the above-mentioned artists are: the faithful depiction of nudes and character movement and the representation of the third dimension through the illusion of conveying linear perspective²¹ and volume, as well as landscape. Figures, especially portraits, no longer appear on conventional or decorative backgrounds; instead, they are rendered in a natural environment, conveyed as a window towards depth²². We must not leave out the major part that Leon Battista Alberti, architect, sculptor and philosopher, played in assembling a vision centred on the geometric perspective that he described in his famous treatise, *On painting*.²³

¹⁸ P. FRANCASTEL, 140.

¹⁹ C. FRONTISI, 182.

²⁰ C. FRONTISI, 183.

²¹ R. HOLE, 140.

²² G. OPRESCU, 59.

²³ Henry FOCILLON, *Arta Occidentului Evul Mediu* gotic, translated by Irina Ionescu, vol. 2, (București: Meridiane, 1974) 279.

EVOLUȚIE, ESTETICĂ ȘI LIBERTATE CREATOARE ÎN ARTA ICONOSTASULUI

VICTORIA GRĂDINAR*

REZUMAT. Articolul analizează evoluția, estetica și libertatea creatoare în arta iconostasului. Relatează aspecte istoriografice cu privire la dezvoltarea iconostasului și face referire la forme estetice întâlnite în arta icoanei prin culoare. Noțiuni precum: expresie artistică, armonie cromatică, compoziție icononică au condus de-a lungul secolelor spre libertate creatoare. Frumosul ca latură estetică în icoană, se remarcă prin armonia tuturor elementelor iar semnul prezenței estetice prin componente specifice. Iconografia iconostasului însumează totalitatea notelor, însușirilor și trăsăturilor specifice icoanei prin caracteristici particulare și originale ce țin de coloratura unică, tinzând mereu spre prototip.

Cuvinte cheie: evoluție, estetică, iconografie, libertate creatoare.

Iconostasul, sau tâmpla este unul din cele mai importante elemente constitutive din interiorul unei biserici ortodoxe. Deși este o apariție destul de târzie s-a impus și dezvoltat de la sine fără să fie obiectul unei decizii eclesiale.

Pentru a relata geneza și evoluția iconostasului, vom analiza mai întâi termenul de „icoană” = în gr. aghiografia, eikon și termenul „iconostas” compus din două cuvinte: gr. eikon = „chip, imagine” și stasis = „susținător, a susține”. Amintim, de asemenea, că sinonimele iconostasului sunt: catapeteasmă din gr. katapetasma = „văl desfășurat”, ce are origine biblică și semnifică perdeaua ce despărțea Sfânta de Sfânta Sfințelor din vechile temple evreiești, iar tâmplă din gr. templon = „loc sfințit”, „templu” și fruntar din lat. frontale = „în față, din față”, termen întâlnit mai ales în Transilvania¹. Atât teologii cât și specialiștii în domeniu consideră că

*Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, sagaporo@yahoo.com

¹ Denumirea de *fruntar* desemnează tot iconostasul și o găsim mai ales în zona Maramureșului. În sprijinul acestei afirmații Ene Braniște spune că: „prin asociație cu tâmplă, parte a feței omenești, se spune în Transilvania și *fruntar*, fruntal deoarece pentru privitorul din naos catapeteasma bisericii este ca o tâmplă sau fruntea feței omenești”. A se vedea, termenul de *catapeteasmă*, la Ene BRANIȘTE, Ecaterina BRANIȘTE, *Dicționar enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană, Caransebeș, 2001, pp. 89-90.

termenul iconostas cuprinde numirea corectă pentru „complexul iconografic ce îmbracă altarul creștin; dar îl denumim frecventă tâmplă de la - templu - nu doar pentru al distinge de tetrapod - iconostas - ci pentru că acest cuvânt a devenit foarte des folosit în România atât în limbaj religios cât și în limbaj laic”².

Se poate constata că în perioada creștinismului primar și în perioada pre-iconoclastă au existat trei forme de separare sau închidere a altarului de naos. 1. perdeaua, 2. îngrăditura și 3. grilajul, care erau împărțite pe din două, de o „ușă”, prin care se făcea accesul în altar, rezervat exclusiv clerului. Fază de început a iconostasului, una simplă ce nu depășea înălțimea de un metru și alta evoluată la bisericile mari din Constantinopol, situație care rămâne până în secolul al IX-lea, după triumful ortodoxiei (843), și chiar mai târziu în bisericile bizantine.

La greci și români acest perete despărțitor cu icoane s-a numit tâmplă iar termenul de iconostas s-a încetățenit, mai ales, din secolul al XIV-lea la popoarele slave în special la ruși, iar apoi a fost preluat și la români odată cu dezvoltarea iconostasului în noile biserici construite atât din lemn cât mai ales în cele de zid.

În Scythia Minor, Dobrogea de astăzi, s-au descoperit bazilici paleocreștine ce adăposteau „altarul care era despărțit de navă prin cancell de marmură”³ ceea ce ne dovedește existența iconostasului. Iconostasul lăcașurilor de cult de atunci, de tip bazilical din secolele al III-lea și al IV-lea, vine în completarea arhitecturii simple și împodobește lăcașul de cult „cu un grilaj de lemn executat în cea mai aleasă finețe spre a oferi privitorilor cea mai frumoasă priveliște”⁴ din care, peste secole, se va dezvolta în ceea ce astăzi este iconostasul.

Forma de astăzi s-a impus de-a lungul vremii, deoarece, în vechime a fost puțin dezvoltată uneori prezentând două icoane: cea a Mântuitorului și a Maici Domnului. În bisericile sârbești introducerea icoanelor s-a făcut destul de târziu, aproape în secolul al XIV-lea, iar în Bizanț mărturiile atestă existența iconostasului cu un rând de icoane încă din secolul al XII-lea⁵.

La structura unitară a iconostasului din secolele al XIV-lea și al XVI-lea cu mai multe rânduri de icoane s-a ajuns ulterior pe teritoriul Marelui Cnezat al Moscovei⁶, de unde evoluează și ajunge până în Europa și Italia bizantină. Această morfologie are mai puține funcții practice, dar mai multe teologice și eclesiastice, de mare frumusețe spirituală și artistică.⁷

² Valeriu ANANIA, *Cerurile Oltului*, ed. a II-a, Editura Pro, București, 1998, p. 208.

³ Emilian POPESCU, „Despre starea materială a bisericilor din Schytia Minor în epoca proto-bizantină (sec. IV-VI)”, în rev. *Studii Teologice*, anul XLII, nr. 3, 1990 p. 81.

⁴ Eusebiu DE CEZAREEA, *Istoria bisericească, Scrieri, partea I-a*, în P.S.B, vol. 13, traducere și comentarii de pr. prof. T. Bodogae, Editura Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 351.

⁵ Eusebiu DE CEZAREEA, *Istoria bisericească...* vol. 13, p. 54

⁶ În această perioadă s-a îmbogățit sistemul iconografic cu o serie de registre complementare, cel al patriarhilor, al herovimilor, al patimilor, al apostolilor.

⁷ Vasile DRĂGUȚ, *Dicționar enciclopedic de artă medievală românească*, București, 2000, pp. 250-252.

Iconostasul devine o parte organică a tradiției fiind o teologie vizuală în răsărit, patria icoanei, unde evoluția lui se dezvoltă în trei perioade: epoca iustiniană, când iconografia tinde spre grandios și monumental, apoi renașterea bizantină, din timpul dinastiei macedonene și a Comnenilor (sec. al X-lea – al XII-lea) perioadă în care intensitatea figurilor se remarcă prin măsurabil și adaptarea la scara umană și cea de a treia perioadă, epoca de aur a icoanei, secolul al XIV-lea, renașterea de sub Paleologi⁸. Reținem faptul că reputatul teolog Leonid Uспенky, referindu-se la scena Deisis, afirmă că era cunoscută încă din secolul al VII-lea.

Începând cu secolul al XV-lea iconostasul și-a găsit forma definitivă, ca astăzi, și icoana cu „Buna-Vestire” va ocupa un loc central, pe ușile împărătești, numite Poarta Frumoasă (ușile Sfântului Altar), termen preluat din Noul Testament (Fapte 3, 2) și două uși mai mici, una în partea de nord și una în partea de sud, a iconostasului, numite uși diaconesti.

În concluzie iconostasul, a avut o cale lungă de străbătut așa cum îl cunoaștem astăzi prin contexte istorice și culturale complexe, a fost și este o parte importantă într-un lăcaș de cult ortodox, el face parte din interiorul bisericii, ce impune responsabilitate din partea realizatorilor lui, deoarece această „frunte a feței” mijlocește întâlnirea credincioșilor cu Iisus Hristos și cu sfinții în cadrul slujbelor din biserică.

Prin compozițiile iconice, componente specifice, iconografia iconostasului scoate în evidență ecoul estetic al întregului ansamblu pictural. Acesta însumează totalitatea notelor, însușirilor și trăsăturilor specifice icoanei prin caracteristicile particulare și originale ce țin de coloratura lor unică, tinzând mereu spre prototip.

Expresia artistică⁹ se impune prin intermediul culorilor și al liniilor, adică prin realizarea unor imagini artistice, ale unui obiect estetic căruia i se atribuie virtuți semnificative în planul comunicării dintre artist și privitor. Aceasta poate fi transfigurată și într-o lucrare iconică realizată din elemente materiale. Printr-un limbaj specific creștinii atribuie valori spirituale operelor iconice care sunt, de fapt, obiect pentru subiect cu „valori estetice care trebuie să caracterizeze icoanele... care pot să contribuie la stabilirea morfologiei icoanei”¹⁰.

Cercetarea actuală din domeniul artei bizantine a iconostasului, pentru a înțelege sensul lui pe deplin, impune „o triplă dimensiune: cunoașterea științifică, valoarea artistică și viziunea teologică. Dacă neglijăm elementul teologic, icoana devine un document sau un monument istoric, purtător de informații prețioase pentru istorie sau pentru folclor, pierzându-și substanța spirituală. Neglijând

⁸ Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, trad. Grigore Moga și Petru Moga, Ed. Meridiane, București, 1993, p.146.

⁹ Vezi definiția în *Dicționar de estetică generală*, Ed. Politică, București, 1972, p. 120.

¹⁰ Giorgios KORDIS, *Hiperotipos. Teologia icoanei după Sfinții Părinți*, trad. din limba greacă de Mihai Coman, Cristina Costena Rogobete, ediție îngrijită de Octavian Gordon, Editura Bizantină, București, 2011, p.133.

elementul științific, ne găsim stăpâniți de subiectivitate, care ne împiedică să distingem esențialul de ceea ce este accesoriu și prin aceasta riscăm chiar să alterăm adevărul transcendent avut în vedere de icoană. Neglijând elementul estetic, fără îndoială că nu vom reuși să apreciem cum se cuvine icoana”¹¹.

Întrebuințarea icoanelor în cult a determinat pe pictorii bisericești să promoveze estetica icoanei, adică frumusețile naturale și artistice ale chipului, „frumusețe ce se dezvăluie în icoană prin legătura dintre conținut și formă”¹², iar elementul estetic se vede mai ales din conținutul lucrării, nu din forma reprezentării.

Expresivitatea estetică a fost și rămâne peste veacuri un demers continuu, prezent în iconografia contemporană, deoarece estetica abordează frumusețea ca o valență capitală conjugată cu măiestria pictorului.

Frumosul ca latură estetică în icoană, se remarcă prin armonia tuturor elementelor iar semnul prezenței estetice este emoția provocată la întâlnirea vizuală cu icoana, adică toate acele forme și culori care vorbesc plastic și se adresează ființei umane „că doar frumusețea îi este indispensabilă, căci fără frumusețe n-ar mai fi nimic”¹³. Prin puterea acestui element estetic, frumosul ne conduce la o transfigurare a stării interioare ca o încununare a ființei lăuntrice.

Dimensiunile estetice în viziunea teologică contribuie la relaționarea chipul icoanei cu sensibilitatea privitorului pentru provocarea în conștiința lui a viziunii spirituale. Iconografia, limbajul Bisericii în imagini, păstrează și relevează frumosul pentru „ochii spiritului” care văd frumusețea sufletului celui reprezentat în icoană.

Estetica icoanei este claritate teologică, este o nevoie a icoanei și de aceea acest obiectiv apare ca o statornică grijă pentru artistul care vrea să creeze „frumusețea desăvârșită, frumusețea nesfârșită”.

Arta icoanei pune în evidență un frumos la baza căruia stau ritmul, proporția și simetria. Acestea fiind considerate de artiștii iconografi caractere ale perfecțiunii deoarece perfecțiunea reprezintă expresia divinității care determină un dialog între proporție și armonie fondat pe criteriul simetriei.

De aceea se afirmă în general că icoana este văzută pentru că vorbește sau pentru că privitorul (creștin) aude ceea ce ea transmite și prin expresia artistică reflectând esența realității ce include calitățile sale esențiale cum ar fi caracterul emoțional, originalitatea și accesibilitatea.

Un alt aspect estetic îl constituie cromatica iconostasului. Pusă în evidență prin desen și culoare, prin folosirea materialelor prețioase ce conduc la oglindirea splendorii divinului, culoarea desăvârșește și transfigurează prin limbajul ei simbolic.

¹¹ Egon SENDLER, *Icoana chipul nevăzut. Elemente de teologie, estetică, tehnică*, trad. din limba franceză de Ioana și Florin Caragiu; monahia Ilie Doișița Teodosia, Sophia, București, 2005, pp. 5-6.

¹² Evangelos D. THEODORU, „Estetica teologică a icoanelor și importanța lor ecumenică”, în rev. *Studii Teologice*, seria a II-a, anul L(1998), nr. 3-4, p.115.

¹³ Paul EVDOCHIMOV, *Arta icoanei...*, p. 38.

În coloritul iconografiei ortodoxe nimic nu este întâmplător, fiecare nuanță cromatică transmite un mesaj propriu și realizează semnificația simbolică fără să intervină rațiunile estetice în alegerea culorii de bază. În primele secole ale iconografiei culorile au fost predominant închise, sobre, devenind din secolul al XIII-lea, mai deschise, mai luminoase iar din secolul al XVI-lea cromatica devine tot mai diversă.

Dată fiind contribuția fundamentală a culorilor în reușita unui iconostas contemporan și autentic, putem spune despre culori că au, atât expresivitate, mișcare, putere proprie de a trezi în privitor emoții și sentimente, cât și valoare estetică.

Armonia și originalitatea culorilor bizantine, cât și „...veselia culorilor, echilibrul și măreția persoanelor, toate converg spre crearea unei atmosfere de liniște negrăită”¹⁴ în arta iconostasului. Astfel eleganța și abundența elementelor ce îl compun pot avea un caracter care echilibrează cromatică. Atunci când privitorul observă suprafața pictată supune ochiul la un efect fizic în cadrul căruia este cucerit de frumusețea, claritatea și acuratețea culorii.

În concluzie, estetica bizantină se descoperă ca un amplu și coerent sistem cu certe valențe contemporane. Arta icoanei este o expresie vizual-plastică a frumosului senzorial, a frumosului revelat și etic. Așadar, principiile esteticii și ale iconografiei bizantine cuprind redarea realist-naturalistă, redarea etică-morală și dimensiunea simbolică de redare a persoanei-Arhetip.

Continuitatea și libertatea creatoare în arta iconostasului este în relație directă cu Tradiția și funcționalitatea icoanei. Canoanele reglementează detaliile esențiale dar nu supune pictorul la reguli statice, nu sunt un sistem fix de reguli, nu sunt rețete, ci explică ce nu se face într-o icoană.

Iconografia păstrează mărturia și modele de la iconarii desăvârșiți în arta lor pentru pictorii contemporani care își dezvoltă stilul și caută să devină eminenți în operele lor prin tehnici proprii și limbaje plastice deosebite.

Canoanele¹⁵ sunt garanția caracterului bisericesc al icoanei, fără să fie o piedică în munca individuală a artistului. Canoanele reglementează detaliile esențiale precum sunt poziția corpului sfântului, raportul dintre componentele acestuia, modul în care e ținută mâna în gestul binecuvântării sau mișcarea sfântului, care de cele mai multe ori se reduce la minimum și apare situată într-un cadru fix.

¹⁴ Michel QUENOT, *Sfidările icoanei*, p. 129.

¹⁵ La Sinodul Quinisext deschiș la 1 septembrie 692, Biserica a formulat pentru prima dată un principiu de bază referitor la conținutul și caracterul artei sacre, ca răspuns la o necesitate practică. Trei canoane ale Sinodului se referă la arta sacră. Canonul 82 ne arată conținutul imaginii sacre, așa cum era înțeles de biserică. Acest canon este un răspuns la situația de atunci, și anume aceea că în practica Bisericii se foloseau încă simboluri care înlocuiau chipul omenesc al lui Dumnezeu. Semnificațiile canonului 82 constau în faptul că are la bază legătura cu dogma adevărului Întrupării lui Dumnezeu. Sinodul hotărâște înlocuirea simbolurilor din V. Testament și din primele veacuri creștine cu reprezentarea directă a aceea ce ele prefigurau.

Pentru artistul iconograf regulile, de care trebuie să țină seama în realizarea unor icoane din iconostas, și nu numai, sunt aceleași cu cele pe care le-au respectat iconarii primelor secole când s-au stabilit normele de bază pentru pictarea icoanei.

Pentru aprofundarea artei iconografice se impune cunoașterea izvoarelor literare, a tehnicilor folosite de meșterii zugravi, a obiceiurilor și moravurilor dominante în epocile când au fost create operele care au rămas și folosesc drept model pentru artiștii contemporani

Acest proces creativ a dus la apariția mai multor erminii, manuale iconografice ce intră în Tradiția Bisericii cu valoare diferită ce ne oferă posibilitatea să cunoaștem iconografia bizantină, să constatăm că icoanele vechi sunt modele permanente iar iconograful autentic rămâne ancorat în această tradiție.

De-a lungul istoriei normele tehnice ale iconostasului au trecut prin mari schimbări care s-au făcut din nevoia societății și a pictorilor. Chiar dacă s-au supus cu reverență și perseverență învățării înaintașilor s-au întărit prin practică și prin descoperirea altor metode de lucru care deservește la fel de bine același scop – iconostasul.

Iconografia este într-o permanentă lucrare de progres având la bază cunoștințele moștenite, acele adevăruri vechi, istorice, respectate de pictorii postbizantini.

Artistul știe că în icoană se reprezintă înfățișarea exterioară, trupească a prototipului dar în același timp trebuie să realizeze imaginea curată a chipului sfânt. Reprezentarea iconică dă un mesaj specific care o face să dăinuiește peste veacuri ca drept model, fapt ce dovedește că are o deschidere către alte surse de inspirație pentru a realiza o comuniune între prototip și iconizat de la care emană libertatea creatoare.

Sarcina pictorului este să recepteze tradiția și canoanele în reînnoirea chipurilor iconice, într-o scenă repetitivă, printr-un proces creator. Execuția icoanelor dintr-un iconostas se face după reguli bine cunoscute care îmbină armonios rigorile canonice cu măiestria personală și fac vizibile eforturile de libertate creatoare a pictorului.

Programul iconografic al iconostasului nu a fost pretutindeni și în aceeași perioadă la fel, ci a fost dezvoltat treptat și variat de la o epocă la alta în funcție de evoluția arhitecturii lăcașelor de cult. Astfel pictorul de icoane rămâne întotdeauna un transmitător tradiționalist și modern în funcție de spațiul și timpul în care își desfășoară activitatea.

Libertatea iconografului este susținută de înfățișările diferite ale sfinților care sunt o sumă de caracteristici distincte a căror compunere pun în evidență rolul și aportul pictorului. Faptul că unele descrieri sau modele nu sunt redată cu toate detaliile aferente scenei sau sfântului oferă pictorului un spațiu generos în libertatea creatoare.

Varietății modurilor picturale și a interpretării proprii fiecărui pictor sunt în relație cu modelele ce aparțin tradiției bisericii prin care se promovează unitate și continuitate dintr-un trecut îndepărtat într-un proces prezent de rafinare stilistică.

Se cunoaște faptul că icoana nu poate suporta schimbări arbitrare, dar însușește transformări prin stil și maniera artistului. Măiestria fiecărui pictor în arealul iconografiei creștine creează un proces de înnoire fără a afecta tradiția iconografică bizantină.

Arta creației iconografice înglobează particularitățile individuale din „scrierea picturii” și obligativitatea cunoașterii valențelor ce se conservă în iconostas. Respectarea tradiției nu este un element retrograd al iconografiei ci dimpotrivă invită și orientează pe pictori în dinamica creației tehnotropice de o mare varietate întâlnite în logica bizantină (canoane și principii plastice).

Arta icoanei a fost promovată de generații de iconari care au păstrat unitatea conceptuală și au promovat rolul icoanei bizantine: pedagogic, cultic, haric și estetic în toate epocile istorice care au lăsat amprente în iconografie.

Pentru a înnoi un model iconic și pentru a fi creativ în icoană, nu înseamnă că iconograful se îndepărtează de la conținutul arhetipului sau că face o altfel de formă iconică încărcată cu alte valori semantice și teologice, ci el împrăspătează și întinerește vizual icoana pictată.

Arta iconostasului este rezultatul unui proces de dezvoltare, asumare, asimilare, reluări și prelucrări ale unor vechi principii creative „provenite din Orientul Apropiat, combinate cu elemente greco-romane, la care se adaugă o puternică tentă de prospețime adusă de școlile naționale (...). Toate elementele ce o constituie, grecești și romane, aramaice și iraniene, amestecate în diferite doze, formează un întreg perfect, unic și original, în ciuda tuturor varietăților. (...). Arta bizantină a rămas, de-a lungul istoriei sale, fidelă propriilor principii, a căror varietate a fost păstrată tocmai prin originea diferențiată care i-a păstrat imobilitatea și autenticitatea canonului”¹⁶.

Scopul picturii bizantine „este să arate că acestea nu sunt pur și simplu ceva care s-au întâmplat în trecut, ci ceva care se prelungește în timp și ajunge până în prezent”¹⁷, iar pentru aceasta artiștii au depus muncă creatoare de-a lungul secolelor și au căutat soluții plastice iconografice, astfel lăsând o bogată moștenire bizantină.

Ceea ce unește toată creația bizantină din diferitele epoci sunt principiile compoziționale în pofida diferențelor stilistice.

¹⁶ Emanoil BĂBUȘ, *Iconografie bizantină și aniconism islamic*, în vol. „Cinstirea Sfințelor Icoane în Ortodoxie. Retrospectivă istorică, momente cruciale de stabilire a teologiei icoanei și de criză majoră”, Editura Trinitas, Iași, 2008., pp. 113-118.

¹⁷ Giorgios KORDIS, *Ritmul în pictura bizantină*, trad. de Mihai Coman, Ed. Bizantină, București, 2008, p. 76

Manifestarea deplină a libertății creatoare se impune doar în prezența conștiinței și cunoașterii artei sacre. Caracterul specific al icoanei se găsește într-un permanent proces de înnoire care trebuie să rămână expresia unui adevăr unic - arhetipul¹⁸.

¹⁸ *Arhetipul* este un model ideal, un tip suprem sau un prototip. Noțiunea de arhetip se acordă simbolurilor fundamentale care servesc drept matrice pentru un șir întreg de reprezentări. În sens larg, *arhetipul* este imaginea primordială, imaginea – mamă, care alimentează imaginile personale dintr-un fond arhaic comun, incluzând mitologia, religia și folclorul. Cf. Luiza Maria DUMITRU, *Sacrul monstros. Mitologie, mitistorie, folclor românesc*, Ed. Paideia, București, 2007, pp. 15-16.

EVOLUTION, AESTHETIC AND CREATIVE FREEDOM IN THE ART OF THE ICONOSTASIS

VICTORIA GRĂDINAR*

ABSTRACT. The article analyses the evolution, the aesthetics and the creative freedom in the art of the iconostasis. It reveals historiographic aspects regarding the evolution of the iconostasis and it refers to aesthetic forms encountered in the art of the icon through color. Notions such as artistic expression, chromatic harmony, iconic composition, have led across the centuries to creative freedom. Beauty as an aesthetic side in icon stands out through the harmony of all elements and the sign of the aesthetic presence through specific components. The iconography of the iconostasis gathers all the notes, characteristics and specific traits of the icon through particular and original attributes belonging to the unique coloring, permanently reaching towards being a prototype.

Key-words: evolution, aesthetics, iconography, creative freedom

Iconostasis or the temple is one of the most important constituents inside an orthodox church. Although it appeared rather late, iconostasis earned its place and developed naturally without being the object of some ecclesial decision.

For the purpose of presenting the genesis and evolution of iconostasis, we will first analyze the word „icon”= in Greek *aghiografia*, *eikon* and the word “iconostasis” composed by two parts: Gr. *eikon* = “face, image” and *stasis* = “supporting, to support”. We can also notice that the synonyms of *iconostasis* are: *Holy Veil* (n.t. in Romanian –*catapeteasmă*) from the Gr. *katapetasma* = “unfolded veil”, which has a biblical origin and designates the curtain that separated the Holy from the Holy of Hollies in the old Jewish temples, and *temple* from the Gr. *templon* = „holly place”, „temple” and *front* (n.t. in Romanian *fruntar*) from the Lat. *frontale*= „in front, from the front”, term encountered especially in Transylvania¹. Theologians and specialists in the field consider that the term

*Asist. Univ. Dr., Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Romania, sagaporo@yahoo.com

¹ The word *fruntar* denotes the entire iconostasis and we find it mainly in the Maramures area. To support this statement Ene Branişte says that: “by association with the temple, part of the human

iconostasis accurately describes “the iconographic complex that covers the Christian altar; but we frequently name it *temple* – not only to distinguish it from the tetrapod - iconostasis - but also because this word has become very frequently used in Romania, in the religious language and also in the non-religious one”²

From what we have seen we can notice that in the incipient period of Christianity and in the pre-iconoclastic period there were three forms of separation or enclosure of the *altar* from the *nave*. 1. *the curtain* 2. *the enclosure* and 3. *the grid*, that were divided in half by a “door” that allowed access to the altar and which was exclusively reserved for the clerics. In its incipient stage the iconostasis had in some parts a simple form and was only around a meter high and a more complex one in the big churches in Constantinople, the situation remaining as such until the IXth century after the triumph of orthodoxy (843) and even later in byzantine churches.

In the Greek and the Romanian cultures this separating wall with icons was named *temple* and the term *iconostasis* started to be used especially beginning with the XIVth century in the Slavic cultures, mostly in the Russian one, afterwards being taken by the Romanians too when iconostasis was evolving in the new wood churches and even more in those built out of bricks.

In Scythia Minor, today’s Dobruja, palaeo-Christian basilicas were discovered and they were protecting the “altar that was separated by the nave through a marble cancelli”³, which proves the existence of the iconostasis. The iconostasis of the churches back then, of basilical type in the IIIrd and IVth centuries completes the simple architecture and decorates the place of worship „with a wooden grid created in the finest way so as to offer the viewers the most beautiful sight”⁴ and which will develop over the centuries into what *iconostasis* is today.

The current shape was created in time because in the early period it was not very complex, sometimes only displayed the Saviour’s and Saint Mary’s icons, then later it developed into a simple enclosure (cancelli), with wooden panels with religious paintings or a curtain. In the Serbian churches the icons replaced the curtains rather late, almost in the XIVth century, while in Byzantium there is proof attesting the existence of iconostases with a row of icons even as early as the XIIth century⁵.

face, we also use the word *fruntar*, frontal in Transylvania, because for the viewer in the nave the Holy Veil is like the temple, or the forehead of the human face”. See the term *catapeteasmă*, (*Holy Veil*) at Ene Braniște, Ecaterina Braniște, *Encyclopaedic Dictionary of Religious Knowledge*, (Caransebes: Diecezană Pub. House, 2001), 89-90.

² Valeriu Anania, *The Skies of Olt*, second edition, (Bucharest: Pro Pub. House, 1998), 208.

³ Emilian Popescu, “About the Material Status of Churches in Scythia Minor in the Proto-byzantine Era” (*IV-V centuries*), in the publication *Theological Studies*, year XLII, no. 3, (1990) 81.

⁴ Eusebius of Caesarea, *History of the Church, Works, part I*, in P.S.B, vol. 13, translation and comments- pr. prof. T. Bodogae, (Bucharest: Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, 1987), 351.

⁵ Eusebius of Caesarea, 54.

The unitary iconostasis structure with several rows of icons of the XIVth and XVIth century was later adopted on the territory of the Big Moscow Principality⁶, from where it evolved and reached Europe and Byzantine Italy. This morphology has less practical functions, but more theological and ecclesiastic ones, of high spiritual and artistic beauty.⁷

Iconostasis becomes an organic part of tradition, being *a visual theology* in the East, the land of icons, where its evolution is marked by three periods: *the Justinian era*, when iconography tended to be grandiose and monumental, then *the byzantine renaissance* in the time of the *Macedonian and Komnenian dynasty* (Xth – XIIth century) period when the intensity of faces was characterised by measurability and the adaptation to the human scale, and the third period, *the golden age of the icon, the XIVth century, the renaissance under the Paleologi*⁸.

Starting with the XVth century the iconostasis took its definitive form, as we can see it today; the icon with the “Annunciation” will occupy a central place, on the imperial doors named *The Beautiful Gate (the doors of the Holy Altar)*, term taken from the New Testament (Acts 3, 2) and there are also two smaller doors – one in the north and one in the south, also named Deacon’s doors.

To conclude, the iconostasis had a long way to develop into what we know it to be today, through complex historical and cultural contexts, it has been and continues to be an important part in an orthodox place of worship, it belongs to the church’s interior and it entails the responsibility of its creators, because this “forehead of the face” mediates the meeting of believers with Jesus Christ and the saints during the religious services in the church.

By the iconic compositions, specific components, the iconostasis iconography highlights *the aesthetic echo* of the entire painting ensemble. It sums up all the icon’s touches, attributes and traits specific to the icon through the particular and original characteristics belonging to their unique coloration, always aiming to the state of prototype.

The artistic expression⁹ is imposed through colours and lines, i.e. through realizing some artistic images of an aesthetic object to which significant virtues are assigned in the communication between the artist and the viewer. This can be transfigured also in an *iconic creation* made from material elements. By means of a specific language the Christians assign spiritual values to the iconic creations

⁶ In this period the iconographic system was enriched by a series of complementary registers, those of the Patriarchs, the Cherubs, the Passion, the Apostles.

⁷ Vasile Drăguț, *Encyclopaedic Dictionary of Romanian Medieval Art*, (Bucharest, 2000), 250-252.

⁸ Paul Evdochimov, *The Art of the Icon, a Theology of Beauty*, translation by Grigore Moga and Petru Moga, (Bucharest, Meridiane Pub. House, 1993), 146.

⁹ See the definition in *Dictionary of General Aesthetics*, (Bucharest: Political Pub. House, 1972), 120.

which are in fact *object for the subject* carrying “aesthetic values that need to characterize icons... which can contribute to establishing the icon’s morphology.”¹⁰.

In order to understand its full significance, current research in the field of the *byzantine art* of iconostasis imposes “a triple dimension: *scientific knowledge, artistic value and theological vision*. If we neglect *the theological element*, the icon becomes a historical document or monument carrying precious information for history or the folklore, losing its spiritual substance. If we neglect *the scientific element*, we find ourselves mastered by subjectivity, which prevents us from distinguishing the essential from the auxiliary and thus we risk even to alter the transcendent truth the icon meant to express. If we neglect *the aesthetic element*, undoubtedly we will not be able to appreciate *the icon* appropriately”¹¹.

The usage of icons in the cult has determined the church painters to promote the aesthetics of the icon, i.e. the natural and artistic beauties of the face, “beauty which is revealed in the icon through the connection between content and shape”¹², and the aesthetic element is seen especially in the content, not in the form of representation.

The aesthetic expressivity has been and continues to be over the centuries a continuous approach, present in the contemporary iconography, because *aesthetics* deals with beauty as a capital connotation conjugated with the painter’s artistry.

Beauty as aesthetic side in the icon, distinguishes itself through the harmony of all the elements and the proof of the aesthetic presence is the emotion raised at the visual encounter with the icon, namely all those pure shapes and colours that express themselves plastically and tell the human being “that only beauty is indispensable, because without beauty there is nothing”¹³. Through the power of this aesthetic element, *beauty* leads to a transfiguration of the intimate state as a culmination of the inner self.

In theological vision the aesthetic dimensions contribute to the relation between *the icon face* and the viewer’s sensibility so as to elicit in the latter’s conscience the spiritual vision. Iconography, the Church’s language in images, keeps and reveals the beauty for the “spiritual eyes” that are able to see the soul beauty of the character portrayed in the *icon*.

¹⁰ Giorgios Kordis, *Hiperotipos. The Icon’s Theology according to the Holy Fathers*, translation from Greek by Mihai Coman, Cristina Costena Rogobete, edition supervised by Octavian Gordon, (Bucharest: Byzantine Pub. House 2011), 133.

¹¹ Egon Sendler, *The Icon of the unseen face. Elements of theology, aesthetics, technique*, translation from French by Ioana and Florin Caragiu; nun Ilie Doinița Teodosia, (Bucharest: Sophia Pub. House, 2005), 5-6.

¹² Evangelhos D. Theodoru, “The Theological Aesthetics of Icons and their Ecumenical Importance”, in the publication *Theological Studies*, second series, year L, no. 3-4, (1998), 115.

¹³ Paul Evdochimov, *The Art of the Icon, a Theology of Beauty*, 38.

The aesthetics of the icon is theological clarity, it is a necessity of the icon and that is why this goal appears as a permanent concern for the artist who desires to create „perfect beauty, endless beauty”.

The art of the icon emphasizes a *beauty* derived from *rhythm*, *proportion* and *symmetry*. These are considered by iconographers traits of perfection, as perfection epitomizes the expression of divinity that determines a dialogue between *proportion* and *harmony* founded on the symmetry criterion.

That is why we generally state that *the icon* is seen because it *speaks* or because the viewer (the Christian viewer) *hears* what the icon conveys and through its *artistic expression* the icon reflects the essence of a reality that includes its essential qualities such as emotional character, originality and accessibility.

Another aesthetic aspect is represented *chromatics* emphasized through *the drawing* and *the colour*, by using precious materials that lead to the reflection of the divine splendour, the colour perfects and transfigures by means of its symbolic language. In order to understand the icon's beauty, one needs to understand *colours* which reveal symbols. Symbolic thinking determines the icon painter to speak, namely to convey through the icon a symbolic effect, without which the icon's gist cannot be grasped.

In the colour ensemble of the orthodox iconography, nothing is random, every *chromatic shade* sends its own message and it accomplishes its symbolic significance without some aesthetic reasons influencing the choice of colour.

In the first centuries of iconography the colours were predominantly dark, sober and beginning with the XIIIth century they became lighter, brighter and then starting with the XVIth century the chromatics got more and more diverse.

Due to the colours' fundamental contribution to the success of a contemporary and genuine iconostasis, we can say about *colours* that they have expressivity, movement, and their own power to awaken in the viewer emotions and feelings, but they also have *symbolic value*.

The harmony and originality of byzantine colours, as well as “...the colours' cheerfulness, the characters' equilibrium and greatness, all converge to create an atmosphere of unspeakable silence”¹⁴ in the art of iconostasis. Thus, the elegance and abundance of its composing elements can balance chromatics. When the viewer notices the painted surface, his eyes are under the conquering effect of the colour's beauty, clarity and accuracy.

To conclude, *the byzantine aesthetics* is discovered as an ample and coherent system with certain contemporary connotations. The art of the icon is a visual-plastic expression of the sensorial beauty, of the ethical and revealed

¹⁴ Michel Quenot, *The Provocation of the Icon*, (Bucharest: Sophia Pub House, 2004), 129.

beauty. Thus, the principles of the byzantine aesthetics and iconography encompass the realist-naturalist rendering, the ethical-moral rendering and the symbolical dimension of rendering the Archetype-Persona.

The continuity and creative beauty in the art of iconostasis is in direct relation with *Tradition* and the icon's functionality. Canons regulate the essential details but do not submit the painter to static rules, they are not a fixed system of rules, they are not recipes, but they explain what not to do in an icon.

Iconography keeps testimonies and models from icon painters perfected in their art for contemporary painters who develop their style and strive to become eminent in their works through their own techniques and special plastic language.

*Canons*¹⁵ are the guarantee for the religious nature of the icon, without being an obstacle in the artist's individual work. Canons regulate essential details such as the saint's body position, the ratio between its components, the way the hand is positioned for blessing or the saint's movement, which most of the times is reduced to a minimum and appears in a fixed frame.

For the iconographer the rules that need to be followed when painting an icon in the iconostasis (and not only) are the same as those respected by the iconographers during the early stages, when the basic norms for painting icons were established.

In order to grasp the iconographic art, knowing the literary sources is a must, and the same applies for the techniques of the painters, of the habits and mores dominant in the eras when the works serving as model for contemporary artists were created.

This creative process led to the appearance of more hermeneias, iconographic manuals that enter the Church Tradition bearing different values, which offers us the possibility to know the byzantine iconography, to notice that *old icons* are permanent models and the authentic iconographer remains anchored in this tradition.

Along the history the technical norms of iconostasis have undergone great changes that were needed by the society or the painters. Even if the painters obeyed with perseverance the ancestors teaching, they became stronger through practice and through finding other working methods that serve the same purpose – the iconostasis.

¹⁵ During the Quinisext Synod opened on September, 1, 692, the Church formulated for the first time a basic principle regarding the content and character of the sacred art, in response to a practical necessity. Three canons of the Synod refer to the sacred art. Canon 82 showed the content of the sacred image, as understood by the Church. This canon was a response to the situation in those times, namely that in the Church practice they were still using symbols that replaced the human face of God. The significance of canon 82 was that it was based on the connection with the dogma of God's Incarnation truth. The Synod decided to replace the symbols from the Old Testament and from the early Christian centuries with the direct representation of what they were prefiguring.

Iconography is in a permanent progress, being based on the inherited knowledge, those ancient, historical truths respected by the post-byzantine painters.

The artist knows that the icon portrays the exterior, bodily appearance of the prototype but at the same time he needs to capture the pure image of the holy face. The iconic representation conveys a specific message that makes it last throughout the ages as a model, which proves that it is open also to other sources of inspiration for the communion between prototype and painted, source of *the creative freedom*.

The task of the painter is to capture *tradition* and *canons* in the renewal of the iconic faces, in a repetitive scene, through a creative process. The icons in an iconostasis are made according to well known rules that blend canonical rigours with personal mastery and show the painter's *creative freedom* efforts.

The iconographic programme of iconostasis has not been everywhere and every time the same, but has developed gradually and diversely from one age to the other, according to the church architecture evolution. Thus, the icon painter always remains a traditionalist and modern conveyer according to the space and time where he activates.

The freedom of the iconographer is supported by the different appearances of the saints that are a sum of distinct characteristics which highlight the painter's role and contribution. The fact that some descriptions or models are not rendered with all the details related to the scene or to the saint, offers the painter a generous space in the *creative freedom*.

The variety of each painter's picture expressions and interpretation is in relation with the models belonging to the church tradition which promote unity and continuity from a remote past up to a present process of stylistic refinement.

It is a known fact *the icon* cannot undergo arbitrary changes, but is transformed through the artist's style and working manner. *The mastery* of each painter in the area of Christian iconography creates a renewal process without affecting the byzantine iconographic tradition.

The art of the iconographic creation integrates the individual traits in the "painter's signature" and the compulsoriness of knowing the connotations preserved in the iconostasis. Respect for *tradition* is not a retrograde element of iconography, but rather it invites and orients the painters in the dynamics of the varied technotropic creation met in the byzantine logic (pictorial canons and principles).

The art of the icon has been promoted by generations of iconographers that have preserved *conceptual unity* and have promoted the role of the byzantine icon: pedagogic, cultic, vocational and aesthetic in all the historical ages that influenced iconography.

Renewing an iconic model and being creative in the icon does not imply that the iconographer distances himself from the archetype content or that he creates another iconic form carrying other semantic and theological values, *but he refreshes and rejuvenates the painted icon visually*.

The art of the iconostasis is the result of a process of development, undertaking, assimilation, revivals and processing of some old creative principles “originating in the Middle East, combined with Greek-Roman elements plus a strong touch of freshness brought by *National Schools* (...). All the constitutive elements, Greek and Roman, Aramaic and Iranian, mixed in different proportions, form a perfect, unique and original whole, despite all varieties. (...). The byzantine art remained along its history faithful to its own principles, the variety of which was preserved exactly through its differentiated origin that kept the canon’s immobility and authenticity”¹⁶.

The goal of the byzantine painter “is to show that these are not just events that happened in the past, but something that defies time and reaches into the present”¹⁷, and for this artists have put up efforts for their *creative work* along the centuries and have sought for iconographic plastic solutions, thus leaving a rich byzantine heritage.

The unifying element for the byzantine creation from different ages is *the compositional principles*, despite the stylistic differences.

The complete manifestation of the creative freedom is mandatory only in the presence of *conscience* and *sacred art knowledge*. The specific character of the icon is subject to a permanent process of renewal that needs to remain the expression of a unique truth – the archetype¹⁸.

¹⁶ Emanoil Băbuș, “Byzantine Iconography and Islamic Aniconism”, in the vol. *The Honouring of Holy Icons in Orthodoxy. Historical Retrospective, Crucial Moments in Establishing the Icon’s Theology and Major Crisis*, (Iași: Trinitas Publishing House 2008), 113-118.

¹⁷ Giorgios Kordis, *Rhythm in Byzantine Painting*, translation by Mihai Coman, (Bucharest: Byzantine Pub. House, 2008), 76.

¹⁸ *The Archetype* is an ideal model, a supreme type or a prototype. The notion archetype is granted to fundamental symbols that serve as matrix for an entire row of representations. In a broad sense *the archetype* is the primordial image, the mother image that nurtures the personal images in a common archaic fund, including mythology, religion and folklore. Acc. to Luiza Maria Dumitru, *The Monstrous Sacred. Mythology, Mythistory, Romanian Folklore*, (Bucharest: Paideia Pub. House, 2007), 15-16.

TROPARUL ÎMPĂRATE CERESC – ANALIZĂ LITURGICĂ ȘI MUZICALĂ*

DANIEL MOCANU**

REZUMAT. În lucrarea de față ne propunem să analizăm imnul bizantin *Împărate ceresc*. Imnul va fi analizat dintr-o dublă perspectivă: liturgică și muzicală. Din punct de vedere liturgic, vom prezenta locul pe care îl ocupă în cadrul cultului, elementele formei poetice (structură, metrică) și sursele sale biblice și patristice. Perspectiva muzicală focalizează asupra nivelului structurilor metrice și melodice, prezentând formulele melodice și liniile modale configurative, cadențele și ritmica melodică.

Cuvinte cheie: Împărate ceresc, tropar, imn

Într-o carte scrisă sub forma unui îndrumar despre rugăciune, arhimandritul Sofronie Saharov (1896-1993), ucenicul Sfântului Siluan Athonitul (†24 septembrie 1938), numește rugăciunea, inspirat: „experiența Vieții Veșnice”.¹ Un alt mare părinte al Bisericii Ruse, Sfântul Serafim de Sarov (1759 - † 2 ianuarie 1833), afirmă că: „scopul vieții noastre este dobândirea Duhului Sfânt!”². Teologul Evdochimov este de părere că „Cincizecimea apare ca scopul ultim al iconomiei trinitare a mântuirii. Urmând Părinților, se poate spune că Hristos este marele Înaintemergător al Duhului Sfânt”.³ La rândul lui, Sfântul Atanasie cel Mare, referindu-se la Pogorârea Duhului Sfânt, afirmă: „Cuvântul a asumat trupul, pentru ca noi să ne facem purtători de Duh.”⁴ Potrivit Sfântului Simeon Noul

*Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat la specializarea Muzică bisericească și ritual, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, care și-a dat avizul spre publicare.

**Drd., *Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, danmocanu2006@yahoo.com

¹ Arhimandritul SOFRONIE, *Rugăciunea experiența Vieții Veșnice*, ediția a III-a, traducere și prezentare dac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2007, p. 108.

² *Sfântul Serafim de Sarov – o biografie spirituală* – de Lazarus Moore, traducere de prof. Paul Bălan, Editura Agapis, București, 2002, p. 137.

³ P. EVDOKHIMOV, apud Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în revelația și în Biserică”, în: *Ortodoxia*, nr. 2, (1974), p. 220.

⁴ Sfântul Atanasie, apud Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în revelația și în Biserică”, în: *Ortodoxia*, nr. 2, (1974), p. 220.

Teolog: „scopul și destinația întregii opere a mântuirii noastre prin Hristos este ca credincioșii să primească pe Duhul Sfânt”.⁵ Aceste afirmații vin să întărească ceea ce Sfânta Biserică a mărturisit, încă de la începuturile sale, anume că: „De asemenea și Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite.” (Rom 8, 26) Duhul Sfânt nu aduce în noi o lumină teoretică, ci o lumină care ne și încălzește inima, pentru Fiul și pentru Tatăl.⁶

În lucrarea de față ne propunem să analizăm imnul bizantin *Împărate ceresc*, consacrat în Biserica Ortodoxă ca rugăciune prin care ne adresăm celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi, Sfântului Duh. Imnul va fi analizat dintr-o dublă perspectivă: liturgică și muzicală. Din punct de vedere liturgic, vom prezenta locul pe care îl ocupă în cadrul cultului, elementele formei poetice (structură, metrică) și sursele sale biblice și patristice. Perspectiva muzicală focalizează asupra nivelului structurilor metrice și melodice, prezentând formulele melodice și liniile modale configurative, cadențele și ritmica melodică.

Laudele mici și ierurgiile bisericești, din cadrul cultului ortodox, încep cu o binecuvântare mică, urmată de rostirea rugăciunilor începătoare sau introductive.⁷ Prima rugăciune din cadrul acestora, *Împărate ceresc*, este adresată Duhului Sfânt, Cea de-a treia Persoană a Sfintei Treimi, Care, prin lucrarea pe care o are, ne introduce în atmosfera de taină a prezenței lui Dumnezeu.

Despre originea și vechimea acestei rugăciuni nu deținem suficiente date; cert este că ea constituie o capodoperă spirituală⁸ a creștinătății ortodoxe, fiind rezultatul devoțiunii comunității liturgice. În ceea ce privește originea rugăciunilor bisericești, putem spune că ele nu sunt în totalitate opera unei singure persoane, ci, la fel ca în cazul liturghiilor ortodoxe, ele sunt opera unei întregi comunități liturgice. Locul pe care îl ocupă imnele în cult reprezintă rezultatul unor stratificări și suprapuneri, operate în diferite epoci, potrivite cu dezvoltările liturgice. Autoritatea bisericească a avut un rol decisiv în introducerea acestor imne, prin supravegherea canonicității celor care intrau în cult.⁹

⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog, apud Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în revelația și în Biserică”, în: *Ortodoxia*, nr. 2, (1974), p. 220.

⁶ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, „Sfântul Duh în revelația și în Biserică”, în: *Ortodoxia*, nr. 2, (1974), p. 224.

⁷ *Împărate ceresc... Sfinte Dumnezeule... Slavă... Și acum... Preasfântă Treime... Doamne miluiește (de trei ori) Slavă... Și acum... Tatăl nostru...*

⁸ Pr. prof. dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală – cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ediția a IV-a, ediție îngrijită de pr. Eugen Drăgoi, Editura Partener, Galați, 2008, p. 453

⁹ Petre VINTILESCU: *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Editura Partner, Galați, 2006, p. 122. Robert TAFT R., *Ritul Bizantin – scurtă istorie* –, traducere din limba engleză de Dumitru Vanca și Alin Meheș, Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008; Robert F. TAFT: „Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite”, in: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 42 (1988), pp. 179-194. Alexander SCHMEMANN, *Introducere în teologie liturgică*, traducere Vasile Bîrzu, Editura Sophia, București, 2002, pp. 159-314.

Împărate ceresc este mai degrabă un imn liturgic muzical decât o rugăciune. În cadrul rânduiei tipiconale din ziua Praznicului Cincizecimii, imnul *Împărate ceresc* este un tropar, o idiomelă, prezent la stihoavna de la vecernia mare a sărbătorii și la Slava Laudelor de la Utrenie.¹⁰ Cercetătorul rus Mihail Skabalanovici consideră că apariția în cadrul imnografiei a acestui imn liturgic nu s-a produs mai devreme de secolul al VIII-lea și că poate fi atribuit imnografilor de tradiție studită, din secolele VIII-IX.¹¹ Tradiția studită este tradiția care s-a format în mănăstirea Studion, din Constantinopol¹², și care a fost influențată, în mare măsură, de tradiția liturgică a Bisericii celei Mari, Sfânta Sofia. În perioada cea mai însemnată a imnografiei bizantine – de la sinodul din anul 825 până la cucerirea latină a Constantinopolului, în 1204 – reprezentanții acesteia (Teodor Studitul, Iosif Imnograful și monahii studiiți) au influențat rânduiala slujbelor bisericești, au sistematizat și completat cărțile liturgice și imnele cuprinse în ele, formând o tradiție, care va sta la baza tipiconului neo-savait, normativ în Biserica Ortodoxă. Potrivit documentelor liturgice, imnul nu era prezent în rânduielele tipiconale din Constantinopol, în secolul al IX-lea. Un manuscris al Ceaslovului Sinai, Nr. 856, datând din secolul al XII-lea, îl amintește ca tropar, în cuprinsul rânduiei ceasului al III-lea.¹³

În cadrul rânduielelor tipiconale, imnul apare pentru prima dată în *Tipicul lui Timotei pentru Mănăstirea Maicii Domnului Everghetis* (a. 1054-1070, revizuit în 1098-1118). Această rânduială reprezintă o nouă etapă în dezvoltarea normelor tipiconale, făcând trecerea de la rânduiala de tip studit la cea de tip savait. În ceea ce privește slujbele și imnele aferente acestora, ea prezintă foarte multe asemănări cu rânduiala actuală¹⁴, dar și cu *Tipicul lui Luca pentru Mănăstirea „Hristos Mântuitorul” din Messina* (a. 1131-1132), care cuprinde practica studită, îmbinată cu particularități din tradiția athonită, așa cum se săvârșea în mănăstirile din sudul Italiei.¹⁵

¹⁰ PENTICOSTAR, EIBMBOR, București, 1973, p. 344.

¹¹ Mihail SKABALANOVICI, *Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением* (Tipikonul comentat. O prezentare lămuritoare asupra Tipikonului cu introducere istorică), Moscova, 1995. Textul l-am preluat din ediția electronică: http://azbyka.ru/tserkov/bogoslužheniya/liturgika/skaballanovich_tolkovy_tipikon_14-all.shtml#t22

¹² Această mănăstire a fost întemeiată în anul 463, de un demnitar roman, pe nume Studios. Comunitatea monahală a devenit celebră prin regula impusă aici: organizați în patru schimburi, monahii oficiau neîntrerupt slujbe în biserică. De la această rânduială li se trage denumirea de *akoimeto* sau neadormiți. Cf. Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale*, - tratat contra iconomahilor - , studiu introductiv și traducere de diac Ioan I Ică jr. Editura Deisis, Sf Mănăstire Ioan Botezătorul, Alba-Iulia, 1994, p. 14; *Ceaslovul și Viețile sfinților monahi Neadormiți*, traducere și postfață diac. Ioan I Ică jr., Deisis, Sibiu, 2006.

¹³ Mihail SKABALANOVICI, *Толковый Типикон*.

¹⁴ A.,A., DIMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgiceskich rukopisej chraniasckiksa v bibliotekah Pravoslavnogo Vostoka*, vol. 1: *Typica*, Kiev, 1895.

¹⁵ Miguel, ARRANZ, *Le Typicon du Monastere du Saint-Sauveur a Messine, (Codex Messinensis GR 115 A. D. 1131)*, introduction, texte critique et notes, OCA 185, Roma, PIO, 1969.

Locul pe care *Împărate ceresc* îl ocupă între imnele liturgice din cadrul praznicului este diferit de la o tradiție la alta. În tipicul *Everghetis*, se cântă la *Slavă și acum... de la Stihovăna*, iar în cel din *Messina*, la *Slavă și acum... de la Doamne, strigat-am...*

Din punct de vedere imnografic, *Împărate ceresc* este un tropar idiomelă. Termenul *tropar* are o accepțiune mai largă: el desemnează o piesă imnografică unitară, încheiată printr-o aclamație sau invocație.¹⁶ Potrivit bizantinologului Wilhelm Christ, lexemul *tropar* provine de la grecescul *τρόπος* care înseamnă „mod de a fi, întorsătură, mod de cântare sau de exprimare”¹⁷. O altă accepțiune a acestei forme poetice bizantine este cea atribuită de Marcu din Efes (1392-1445) și Zonara, care deduc termenul de tropar de la substantivul *τροπή* (*înțoarcere*) sau de la verbul *τρέπω* (*întorc de undeva*), deoarece, în execuția muzicală, troparele se cântă după anumite forme melodice cunoscute, cântăreții aplicând un nou text liturgic pe o melodie cunoscută.¹⁸ Petre Vintilescu definește troparul ca fiind o strofă imnografică unitară, având melodie proprie, care se termină, în mod obligatoriu, printr-o invocație, ea constituind elementul de originalitate a acestei noi forme.¹⁹

Troparul constituie elementul generator, constitutiv, al întregii imnografii grecești. Din imensa carte numită *Tropologhion*, care conținea aproape toate cântările de acest tip, nu a mai rămas decât un număr relativ mic, din cele folosite în cadrul cultului, restul fiind de găsit numai în manuscrise. Astăzi, denumirea de *tropar* o poartă acele compoziții imnografice izolate, care se cântă la sfârșitul Vecerniei, la începutul și sfârșitul Utreniei, la Sfânta Liturghie, după intrarea mică, și care înfățișează pe scurt viața unui Sfânt sau descriu un eveniment important din istoria mântuirii. Ca origine, sunt socotite tropare și acele compoziții imnografice în formă de versuri sau strofe, grupate în serie, care, în cărțile de ritual, poartă astăzi denumirea de stihiri, cântate la Vecernie, la Stihovăna, la Utrenie (la Toată suflarea și la Stihovăna), la Liturghie (la Fericiri), sau în rânduiala unora dintre Sfintele Taine și ierurgii.²⁰ Datorită numărului mare de tropare compuse în această perioadă, a apărut necesitatea organizării și numărării lor, în funcție de destinația în cadrul slujbelor. Troparele de la începutul imnografiei destinate fiecărei sărbători au rămas izolate, numindu-se tropare ale zilei (*τρόπαριον τῆς ἡμέρας*) (luni, marți...) sau, simplu, tropar (*τρόπαριον*). În ceea ce

¹⁶ Léon CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque*, Paris, 1895, p. 153.

¹⁷ Wilhem, von CHRIST and M. PARANIKAS, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. LXIX.

¹⁸ Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericeii Ortodoxe*, Cernăuți, 1929, pp. 302-303.

¹⁹ Petre VINTILESCU: *Despre poezia imnografică*, p. 48.

²⁰ Pr. Petru PRUTEANU, *Imnografia ortodoxă. Prezentare istorico-liturgică generală*, <http://www.teologie.net/2009/09/17/imnografia-ortodoxa-prezentare-istorico-liturgica-generalala/>.

privește isosilabia și muzica, troparul a servit ca model unui număr mare de forme poetice ulterioare: ἀλφάβητος (litera incipientă a troparului servea pentru a crea un acrostih, ἀναστάσιμον (troparele din Canonul Învierii, ἀνατολικόν (troparele compuse de Anatolie), ἀπολυτίκιον (troparul specific slujbei de seară), ἀπόστιχον (tropar provenit dintr-un verset), ἀποστολικόν (tropar în care sunt invocați apostolii), αὐτόμελον (tropar care se cântă pe o melodie proprie), δεσποτικόν (tropar în care este invocat Domnul Iisus), δογματικόν (tropar în care se cântă dogma bisericii), δοξαστικόν (troparele care se cântă la cuvintele: Slavă..., și acum..., εἰρμός (tropar vechi care a devenit model pentru troparele mai noi), εἰσοδικόν (tropar care se cântă la sfârșitul primei părți a Liturghiei), ἔξαποστειλάριον (tropar care se cântă la utrenie, înainte de Laude), εὐλογητάριον (tropar care este precedat de un verset din Sfânta Scriptură), θεοτόκιον (tropar în care se vorbește despre Maica Domnului), ἰδίόμελον (tropar care se cântă pe melodie proprie), καταβασία (tropar aflat în fruntea unei ode a canonului), κατανυκτικόν (tropar în care se cere iertarea lui Dumnezeu pentru păcatele săvârșite), κοινωνικόν (tropar ce se cântă în cadrul Sfintei Liturghii, la momentul împărțirii clericilor), κοντάκιον (tropar care prezintă pe scurt evenimentele unei sărbători), μαρτυρικόν (tropar de laudă și de invocare a unui martir), μεγαλυνάριον (tropar închinat Maicii Domnului, care se adaugă la cântarea a noua în timpul praznicelor împărătești), νεκρώσιμον (tropar în care cerem mila și iertarea lui Dumnezeu pentru cei adormiți), προεόρτιον (tropare care se cântă timp de cinci zile înaintea unei sărbători împărătești cu dată fixă, anunțând evenimentele care vor urma), προσόμιον (tropar compus pe ritmul și melodia unui tropar mai vechi), σταυροθεοτόκιον (tropar în care este pomenită Maica Domnului, aflată la picioarele Crucii), στιχηρόν (tropar care se cântă după stihul unui psalm; la vecernie - după psalmii 141, 129, 116), τριαδικόν (tropar în care este slăvită Sfânta Treime), ὑπακοή (tropar intercalat în anumite canoane după cântarea a treia; la origine era executat de întreaga comunitate, în timp ce celelalte tropare erau cântate de un singur solist).²¹

Imnul *Împărate ceresc* este prezent în cadrul cultului sub denumirea de idiomelă *τρόπαριον ἰδίόμελον* – cântare cu melodie proprie; slv. *samoglasnic* – însăși glăsuitoare – este o scurtă unitate imnografică, un tropar dintr-o strofă poetică izolată și independentă, cu compoziție și melodie proprie (originală), căreia, odată cu textul, autorul i-a compus și melodia. Idiomela nu servește ca model pentru alte strofe imnografice.²²

²¹ Leon CLUGNET, *Dictionnaire, s.v. τρόπαριον*.

²² Léon CLUGNET, *Dictionnaire*, p. 67; BRANIȘTE, Preot Prof. Dr. Ene; BRANIȘTE, prof. Ecaterina, *Dictionar Enciclopedic de cunoștințe religioase*, Editura Diecezană Caransebeș, 2001, p. 207; Wilhem, von CHRIST and M. PARANIKAS, *Anthologia graeca*, p. LXI.

Printre cei mai cunoscuți și prolifici autori de tropare și idiomele îi amintim pe Anatolie imnograful, din sec. V, Roman Metodul († 1 octombrie, sec VI), Cosma Melodul († 12 octombrie, cca. 787), Andrei Criteanul († 17 octombrie, 766).

Din punct de vedere textual, imnul a fost alcătuit din mai multe sintagme biblice și patristice. Părintele profesor Boris Bobrinskoy a observat că, în strădania noastră de a vorbi despre taina și lucrarea Sfântului Duh, întâmpinăm mereu problema limbajului, a cuvintelor folosite, a tonului just, a corespondenței, mereu insuficiente, dintre imaginile relatate și conținutul abia sesizabil.²³

În deschiderea rugăciunii, Duhul Sfânt este numit *Împărat ceresc*, după cum Tatăl este numit în cartea a III a Macabeilor, în capitolul 2, 2: *Împăratul cerurilor*. Pe temeiul însușirilor comune ale Persoanelor Sfinte Treimi, Duhul este Cel care vine în lume ca Împărat ceresc, pentru a-L mărturisi pe Fiul. În cuvântarea finală, cuprinsă în Evanghelia după Ioan, Duhul Sfânt este prezentat de Fiul ca fiind *παράκλητος*, Paracletul, Mângâietorul/Sprijinitorul²⁴ pe care-L va trimite de la Tatăl (In. 14, 26; 15, 26) și care „Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul; căci nu va vorbi de la Sine, ci toate câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti.” (In. 16, 13). Pogorârea Duhului Sfânt sau Cincizecimea este scopul final al iconomiei (planului dumnezeiesc) dumnezeiești pe pământ.²⁵

Într-una din cuvântările sale teologice, Sfântul Grigorie de Nazianz († 25 ianuarie 389/390) prezintă toate atributele și numirile Sfântului Duh, pe care le găsim în rugăciunea *Împărate ceresc*: „Mă cutremur de spaimă când mă gândesc la bogăția denumirilor [...] El este numit [...] duh al adevărului (In 14, 17; 15, 26; 16, 13), al libertății (II Cor 3, 16) [...], este făcător a toate, umplându-le pe toate cu ființa Lui, pe toate ținându-le [...] bun (Is 11, 2; Gal 5, 22; Ps 142, 10), drept (Ps 50, 11; Rom 14, 17), călăuzitor (Rom 8, 14), [...] luminător, dătător de viață (I Cor 3, 16; 6, 19; 15, 45).”²⁶ De asemenea, opera de sinteză a Sfântului Ioan Damaschin († 4 dec. 749), *Dogmatica*, descrie astfel lucrarea și atributele Duhului Sfânt: „Asemenea, credem și în Unul Duhul Sfânt, Domnul și făcătorul de viață [...] Credem în Duhul cel din Dumnezeu [...] izvorul înțelepciunii, al vieții și al

²³ Pr. prof. Boris BOBRINSKOY, *Împărtășirea Duhului Sfânt*, EIBMBOR, București, 1999, p. 18.

²⁴ Trebuie subliniat că traducerea românească consacrată termenului *Παράκλητος* nu acoperă aria semantică vastă a originalului. *Παράκλητος* (adjectiv verbal de la *παρακλέω* – a chema în ajutor, a ruga, a invita, a consola) era inițial un termen juridic care-l desemna pe cel chemat să-l apere pe acuzat; ulterior dobândește și alte sensuri derivate din cel inițial, precum: mijlocitor, purtător de cuvânt, mângâietor/consolator. Scriitorii patristici, referindu-se strict la Duhul Sfânt, dau acestui termen fie o accepție unilaterală (apărător/sprijinitor ori consolator/mângâietor ori îndemnător), fie combină cele două noțiuni principale de apărător și de mângâietor. Oana COMAN, nota nr. 26, p. 34, în: *Epifanie al Salaminei, Ancoratus*, ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, Polirom, 2007.

²⁵ Vladimir LOSSKY, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere de pr. Vasile Răducă, Editura Bonifaciu, 1998, p. 144.

²⁶ *Sfântul Grigorie de Nazianz „Taina m-a uns” – Cuvântări*, traducere din limba greacă, note introductive și comentarii de pr. dr. Gheorghe TILEA Editura Herald, București, 2004, p. 151.

sfințeniei. El stăpânește toate, dar nu este stăpânit [...] mângâietor, deoarece primește rugăciunile tuturor.”²⁷

Imnul se încheie cu o invocare a Duhului Sfânt – *Vino!* – prin care cerem ca să vină și să se sălășluiască întru noi, cerem să ne facem părtași Împărăției lui Dumnezeu. Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022), într-unul din imnele sale, invocă venirea Duhului: „Vino, Lumina cea adevărată, Vino, Viața cea veșnică, Vino, Taina cea ascunsă, [...] Vino, Cel ce Tu Însuși Te-ai făcut dorință întru mine și m-ai făcut să te doresc pe Tine Cel cu totul neapropiat! Vino, Răsuflarea și Viața mea, Vino, Mângâierea smeritului meu suflet. Vino, Bucuria, Slava și Desfătarea mea neconținută.”²⁸

Datoria noastră de creștini și scopul pe care îl avem în această viață ne îndeamnă să-L chemăm pe Duhul cel Sfânt în rugăciunile noastre permanent, ca El să ni-L facă tot mai prezent, în sufletele noastre, pe Hristos cel înviat. Umplându-ne de energiile Duhului Sfânt, ne unim tot mai deplin cu Hristos. Venirea Duhului în noi înseamnă sălășluirea duhovnicească a lui Hristos cel înviat în noi, hristomorfizarea noastră. Rugăciunile prin care noi ne adresăm lui Dumnezeu sunt opera Duhului Sfânt. Rugăciunea este teologia dusă la capătul ei, căci ea nu exprimă doar ceva teoretic despre Dumnezeu. Prin rugăciune se experiază Dumnezeu în puterea Lui, căci El răspunde rugăciunii, sensibilizează omul pentru rugăciune. Cu alte cuvinte, se trăiește lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu în toată întinderea și complexitatea ei.²⁹

În momentul în care creștinul își începe orice faptă, orice zi, prin invocarea Duhului Sfânt, prin rostirea rugăciunii *Împărate ceresc*, spun teologii că el săvârșește o epicleză, o chemare a Duhului, prin care se cere ajutorul lui Dumnezeu. Duhul Sfânt este cel care se va pogorî în acel moment, pentru a-l umple pe credincios de toate darurile Sale, prin revărsarea energiilor necreate. Accesul nostru înspre comuniunea cu Dumnezeu se face prin mijlocirea și cu ajutorul Duhului Sfânt, iar, prin invocarea Acestuia, ne facem părtași comuniunii cu Sfânta Treime. Prin sălășluirea Duhului în noi, devenim sensibili la harul lui Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Chiril al Ierusalimului afirmă că tot ceea ce Duhul atinge, El schimbă,³⁰ iar cei de care se va atinge Duhul se vor pnevmatiza. (umple de har)

În cea de-a doua parte a studiului, vom proceda la analiza muzicală a acestui tropar, evidențiind structurile interne ale textului muzical. În acest scop, ne vom folosi de o variantă psaltică grecească, din manuscrisul Sinai 1214

²⁷ Sfântul Ioan DAMASCHIN, *Dogmatica*, ediția a III-a, traducere de pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 29.

²⁸ Sfântul SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, epistole și capitole*, scrieri III, introd și trad diac Ioan I. Ică jr, ed Deisis, Sibiu, 2001, p. 49-50.

²⁹ Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfântul Duh*, p. 240.

³⁰ Sfântul CHIRIL al Ierusalimului, apud Pr. prof. Dumitru STĂNILOAE, *Sfântul Duh*, p. 245.

(Coisilin Notation)³¹. În analiza textului din punct de vedere metric și prozodic, vom utiliza variantele textuale prezente în Πεντηκοστάριον Χαρμούσωνον³² și Penticostaru³³, ediția tipărită în anul 2012, la București.

Planșa 1.

13. Mode II Pl., from g, Finalis e. Nf. 95, Df. 274

99. 

(1) Βα-σι-λεῦ οὐ - ρά - νι - ε (2) Πα-ρά-κλη - τε, τὸ Πνεῦ - μα τῆς ἁ - λη - θεΐ-ας (3) ὁ παν-τα-χοῦ παρ - ὄν (4) καὶ τὰ πάν - τα πλη-ρῶν (5) ὁ θη - σου - ρὸς τῶν ἁ - γα-θῶν (6) καὶ ζω - ῆς χο - ρη - γός (7) ἔλ - θε καὶ ἐν - σκή - νω - σον ἐν ἡ - μῖν (8) καὶ κα - θά - ρι - σον ἡ - μᾶς ἁ - πό πά - σης κη - λι - ᾶος (9) καὶ σῶ - σον, ἁ - γα - θεέ, τὰς ψυ - χὰς ἡ - μῶν. (1) - λεῦ (7) ἐν ἡ - μῖν (β' = g) (9) καὶ σῶ -

³¹ Această variantă, transliterată în notație apuseană, am preluat-o din *The Hymns of the Pentecostarium*, transcribed by H.J.W.TILLYARD, Vol. 7, Copenhagen, 1960, p. 133.

³² Πεντηκοστάριον Χαρμούσωνον, τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μεχρι τῆς τῶν Ἁγίων Πάντων κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῶ ἀκολουθίαν περιέχον, ἐπὶ τέλους δὲ καὶ τὰ ἑωθινὰ εὐαγγέλια τὰ ἐν ἡμέρῃ Ὁρθρῶν ἐκάστης τῶν ἐν ἡμέρῃ μεταξύ τούτων ἑορτῶν ἀναγιγνωσκόμενα. Διορθωθὲν καὶ δι' ἐνὸς προλόγου πλουτισθὲν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου. Ἐκδόσις δευτέρα, ἐν ἧ προσηρτήθησαν εἰς τὸν οἰκίον αὐτῶν τόπον αἱ ἐπιδιορθώσεις καὶ προσθήκαι τοῦ αὐτοῦ μετὰ καὶ πόλλων ἄλλων, ἐπιμελεία καὶ τυπογραφικὴ ἐπιστάσις Σπυρίδωνος Ἱερομονάχου Ζερβού, Ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς τυπογραφίας τοῦ Φοίνικος ἐν Βενετία, 1860.

³³ PENTICOSTAR, EIBMBOR, București, 2012.

Elemente ale formei literare. Analiza structurală, metrică, modală și sintactică a imnului Βασιλεῦ οὐράνιε (Tone) glasul II, plagal, Nf. 95, Df. 274.

Sumarul conținutului	Analiza structurală și metrică					Analiza modală și sintactică		
	Perioade	Sihuri	Hemisihuri	Textul imnografic cu semnele de punctuație după ms. Sinai 1214 și traducerea	Nr. de silabe	Glas	Mărturii sau sunet cadențial (denumirea sunetelor și tipologia cadențelor conform noului sistem)	Felul cadenței
Numirile Duhului Sfânt	I	I	1	Βασιλεῦ οὐράνιε Împărate ceresc	7	Glasul II Plagal	Di → Vu	Imperf
		II	2	Παράκλητε, Mângâietorul	4		Di → Zo	Imperf
			3	τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας Duhul Adevărului	8		Di	Imperf
Atributele Duhului Sfânt	II	III	4	ὁ πανταχοῦ παρών, care pretutindena ești	6		Di → Pa	Imperf
		IV	5	καὶ τὰ πάντα πληρών, și toate le implinești,	6		Vu	Imperf
			6	ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν, vistieria bunătăților	8		Vu → Pa	Imperf
		V	7	καὶ ζωῆς χορηγός, și Dătătorule de viață,	6	Di	Imperf	
Invocarea Duhului Sfânt	III	VII	8	ἐλθέ, καὶ ἐνσκήνωσον ἐν ἡμῖν, vino și te salașluiește întru noi,	10	Di	Imperf	
				καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος, și ne curățește de toată spurcăciunea	14	Di → Vu	Imperf	
		VIII	9		11	Vu	Imperf	
		IX	10	καὶ σῶσον ἀγαθὲ τὰς ψυχὰς ἡμῶν. și mântuiește, Bunule, sufletele noastre.			Perf	

Tabloul analitic, prezentat mai sus, expune în prim plan textul imnografic, cu analiza sa structurală și metrică. Elementele de formă poetică prezente în tabelul analitic ce se desprind din textul imnului sunt următoarele³⁴:

Sumarul conținutului – cuprinde ideea centrală din cuprinsul stihurilor;

Perioada - desemnează grupul de două sau mai multe fraze care încheie exprimarea unei idei sau a unui șir de idei, legate prin conținutul ideatic;

Stihurile - reprezintă un stih din psalmi sau un vers dintr-o formă poetică;

Hemistihurile/inciziile – sunt jumătăți de stih/de vers/ de frază melodică.

Prin *Sintactică* desemnăm modul de îmbinare a formulelor și a frazelor muzicale

Troparul *Împărate ceresc* este împărțit după structura ideatică a textului. În analiza modală (prin indicarea glasului și a cadențelor), cadențele sunt redată prin sunetul cadențial. → Săgeata arată că e vorba de o cadență de tip tranzitoriu. Dacă o asemenea cadență se termină pe un alt sunet decât cel pe care a început, ultimul sunet este indicat prin caractere mai mici, de ex. Di → Vu. În paranteză sunt notate acele cadențe care ies mai puțin în evidență.³⁵

Comentariu la transcriere și la tabelul analitic:

Textul imnografic preluat din Πεντηκοστάριον Χαρμοσόυνον³⁶ este următorul:

1. Βασιλεῦ οὐράνιε, 2. Παράκλητε, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, 3. ὁ πανταχοῦ παρών, 4. καὶ τὰ πάντα πληρῶν, 5. ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν, 6. καὶ ζωῆς χορηγός, 7. ἔλθέ, καὶ ἐνσκήνωσον ἐν ἡμῖν, 8. καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος, 9. καὶ σῶσον ἀγαθὲ τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

³⁴ Referințele pentru elementele formei literare și muzicale din discursul imnului au fost preluate după: ALEXANDRU, M. & TSOUGRAS, C. (2008). "On the Methodology of Structural Analysis in Byzantine and Classical Western Music - A Comparison". Proceedings from the 4th Conference on Interdisciplinary Musicology CIM08 (Thessaloniki, 3-6 July 2008) [published on CD-ROM and at the conference's webpage: <http://cim08.web.auth.gr>]. Maria ALEXANDRU: "The palaeography of Byzantine music: A brief introduction with some preliminary remarks on musical palimpsests", *El palimpsesto grecolatino como fenómeno librario y textual*, Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), Excma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, 2006, pp. 113–130. O. STRUNK: "Intonations and Signatures of the Byzantine Modes", *The Musical Quarterly* (1945), pp. 339–355. Georgios N. KONSTANTINOY, *Teoria și practica Muzicii Bisericești*, volulmul I, ediția a II-a revizuită și adăugită, traducere din limba greacă, exemple muzicale, exemplificări audio (melos) și îngrijire ediție de Adrian Sîrbu, îndrumător traducere Prof. univ. dr. Maria Alexandru, Asociația Culturală Byzantion, Iași, 2012. Victor GIULEANU, *Melodica bizantină : studiu teoretic și morfologic al stilului modern neo-bizantin*, Editura Muzicală, București, 1981.

³⁵ Modelul de analiză structurală, metrică, modală și sintactică l-am preluat de la Maria ALEXANDRU, „Muzica în viziunea Sfântului Vasile cel Mare”, în *Sfântul Vasile cel Mare*, închinare la 1630 de ani, Actele Simposionului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică, Bicrești-Cernica, 2-3 octombrie 2008, culese și publicate de Emilian Popescu și Mihai Ovidiu Cățoiou, Studia Basiliana 3, Editura Basilica, București, 2009, pp. 85-132.

³⁶ Πεντηκοστάριον Χαρμοσόυνον.

1 Împărate ceresc, 2 Mângâietorul, Duhul Adevărului, 3 care pretutindenea ești, 4 și toate le împlinești, 5 vistieria bunătaților și 6 Dătătorule de viață, 7 vino și te sălășluiește întru noi, 8 și ne curățește de toată spurcăciunea, 9 și mântuiește, Bunule, sufletele noastre.

Textul urmează împărțirea în stihuri cuprinsă în manuscrisul Sinai 1214 (Coisilin Notation).³⁷ Imnul este axat pe cuvintele care sunt accentuate în desfășurarea melodiei: Παράκλητε, ἐλθέ, και ἐνσκήνωσον.

frazza 1 frazza 2

Βα-σι-λευ ου - ρα - vi ε Πα-ρα - κλη - τε, το Πνευ -

frazza 3

μα της α - λη - θει - ας ο παν-τα-χου παρ - ον και τα παν -

3 incizia 3 incizia 4

τα πλη-ρων ο θη σου - ρος των α - γα - θων και ζω - ης χο -

6

frazza 4

ρη - γος ελ-θε και εν - σκη-νω - σον εν η - μιν και κα-θα -

incizia 3

ρι-σον η - μασ α - πο πα - σης κη-λι - δος και σω-σον α - γα -

θε τας ψυ - χας η - μων.

³⁷ *The Hymns of the Pentecostarium*, transcribed by H.J.W.TILLYARD, Vol. 7, Copenhagen, 1960, p. 133.

Repere modale asupra cântării:

- ambitusul melodic:



- melodia lucrează cu mobilitatea treptei a VI-a:



Comentariu la planșa muzicală:

În ceea ce privește textul muzical, observăm următoarele:

- A fost transcris în notația apuseană la modul schematic de H.J.W. Tillyard, redând numai înălțimile și duratele, fără ornamentele indicate de semnele consonantice.

- Varianta muzicală, prezentată în tabelul de mai sus, preluată din ms. Sinai 1214 Nf. 95, Df. 274, este scrisă în Plagalul glasului al II –lea Tetrafonic Irmologic Cromatic dur de la Di. Acest glas are ca trepte principale Di, Zo superior (mai rar), Vu, Ni, pe care fac cadențe imperfecte pe Di, Vu, Ni, perfecte și finale pe Vu, pe care și cadențează stihul ce precedă o cântare. Atracții melodice se întâlnesc pe Ga spre Di, pe Pa (se alterează sunetul diatonic) spre Vu.³⁸

În ceea ce privește tabelul cu elementele formei literare, am introdus indicații privind structura și metrica imnului: prin împărțirea textului în stihuri, perioade și hemistihuri, ex.: I. Βασιλεῦ οὐράνιε.

Elemente ale formei muzicale:

La nivelul frazelor muzicale, tiparele melodice nu corespund cu cele literare, acest aspect datorându-se faptului că forma lor este determinată de elemente ce țin de natura muzicală. În cântarea irmologică *Împărate ceresc*, atât textul literar cât și cel muzical au la bază forme arhitecturale asimetrice, de altfel predominante în întreaga cultură muzicală bizantină. Prin urmare, în cântarea bizantină prezentată, construcția melodică urmează precepte care decurg din logica discursului muzical.

³⁸ Konstantinou, Georgios N. *Teoria și practica Muzicii Bisericești*, volumul I, ediția a II-a revizuită și adăugită, traducere din limba greacă, exemple muzicale, exemplificări audio (melos) și îngrijire ediție de Adrian Sîrbu, îndrumător traducere Prof. univ. dr. Maria Alexandru, Asociația Culturală Byzantion, Iași, 2012, p. 268.

Aspecte de structură în cântarea stihirică Împărate ceresc:*Formule și linii melodice configurative*

Cântarea irmologică, în ansamblul ei, descrie mișcări care presupun o arcuire ușoară, pe trepte ascendente și descendente, ceea ce-i conferă o expresie vie, alertă, conformă cu ethosul acestui glas. Formulele melodice prezente au o factură simplă, umplând dens spațiul dintre poli modali.

Pentru a pătrunde în detaliile de construcție ale acestei cântări vom urmări liniile melodice configurative ale fiecărei fraze melodice. Prima frază melodică pornește prin a descrie o undă, care pleacă din sunetul Sol, după care face un drum spre subtonul Re și revine pe tonul de bază Mi. Pe această cale, se constituie *frazele initium*, adevărate fraze temă, care fixează clar modul și atmosfera melodică ulterioară. Cea de-a doua frază, pornind de pe sunetul Sol, descrie un arc ascendent mai evazat, atingând sunetul Si. În cadrul acestei fraze melodice, se poate observa jocul melodic care lucrează cu alterarea treptei a VI- a, SI bemol, SI natural. Această mobilitate angajează fraza muzicală într-o formulă gramaticală de mare retorică. Sintagma *Mângâietorule* este denumirea celei de-a treia Persoane a Sfintei Treimi, pe care o dezvăluie Mântuitorul Iisus Hristos. De aceea, jocul melodic dintre SI bemol și SI natural vine să sugereze caracterul tainic al Persoanei Duhului Sfânt.

Punctul culminant al acestei fraze muzicale atinge sunetul vârf al întregii cântări (Re acut – sunetul *emfasis*), realizat printr-o clasică formulă dinamică de tipul *anabasis-katabasis*. Principiul *anabasis-katabasis*, configurat printr-o linie melodică ascendentă și descendentă, permite un *crescendo dinamic*, până în punctul în care atinge culminația frazei – *emfasis* –, realizând o scară progresivă de intensități sonore, în formula numită *anabasis*; linia melodică de sens descendent se configurează printr-un *descrescendo dinamic*, prin care se obține efectul *katabasis*.³⁹ Sintagma *Duhul adevărului* este descrisă printr-un înflăcărat *anabasis*, urmat, într-un mod completiv, de destinderea lină și unduitoare, de melodică unei fraze de tip *katabasis*, care se oprește pe sunetul Sol. Acest principiu configurativ a fost pregătit, printr-o creștere treptată a tensiunii melodice, încă de la începutul piesei, de la fraza *initium*.

³⁹ Victor GIULEANU, *Melodica bizantină*, pp. 180-181.

A treia frază muzicală, cu cele patru incize ale sale, urmează urzeala melodică cuprinsă în scheletul relațiilor modale principale ale întregii cântări. Din înlanțuirea notelor se poate remarca conturul și configurația lor arcuită, care denotă o linie melodică ușor cupolată, fără pasaje unghiulare.



Ultima frază muzicală, care cuprinde trei incize, se prezintă sub forma unui principiu preluat din dialectica vorbirii din arta oratorică. Acest principiu fundamental al dinamicii muzicii bizantine pleacă de la următoarea construcție gramaticală: prima frază a unei expunerii – în cazul cântării noastre este vorba de inciza numărul 1, care prezintă invocarea Duhului Sfânt – se constituie, prin conținutul său, drept premisă sau temă (*protasis*), iar frazele care urmează alcătuiesc răspunsul sau continuarea (*apodosis*) la tema propusă. În cazul cântării noastre, fraza muzicală de tip *protasis* se interpretează printr-un *crescendo*, în scopul afirmării ca frază temă, iar cel de tipul *apodosis*, se interpretează printr-un *descrescendo*, în scopul relaxării tensiunii produsă de fraza *protasis*.⁴⁰ Ultima frază muzicală angajează un joc melodic sub forma unui arc melodic elevat, în care se sesizează mai pregnant prezența sunetului Do acut. Tensiunea invocației inițiale este reluată pe parcursul frazei muzicale de încă două ori, prin formule ascendente care ajung până la Do acut, după care urmează o relaxare a întregii cântări prin arcuiri descendente, până la nota de bază, Mi.

Cadențele:

Studiul cadențelor folosite în cântarea *Împărate ceresc* desăvârșește viziunea despre formulele melodice specifice acestui mod. În Plagalul glasului al

⁴⁰ Victor GIULEANU, *Melodica bizantină*, pp. 179-180.

II-lea Tetrafonic Irmologic Cromatic dur de la Di, avem cadențe melodice imperfecte (suspensive) pe Sol, Mi și cadențe melodice perfecte (conclusive) pe Mi.

Cele mai importante și obișnuite cadențe pentru Plagalul glasului al II –lea Tetrafonic Irmologic Cromatic dur de la Di sunt pe Sol, treapta a III-a a modului.

Formulele de cadență pe treapta Sol utilizează figuri melodice diferite:



Cadențele imperfecte pe treapta Mi, pe sunetul de bază, sunt alcătuite diferit, încât să se deosebească de cadența conclusivă de pe același sunet. De aceea, jocul melodic este scurt și concis, conform cu caracterul lor suspensiv, neconcludent.



Formula cadenței conclusive pe Mi exprimă sentimentul deplinei opriri a frazelor melodice, reprezentând concluzia unei idei complet enunțate.



Din cauza tempoului viu și animat, formulele cadențiale sunt, în genere, scurte, directe, nemelismatice – cu excepția formulei finale – și se termină printr-o durată ritmică mai mare decât cele din contextul melodic.

În ceea ce privește **ritmica** troparului *Împărate ceresc*, putem spune că ea este una simplă, alcătuită, de regulă, din valori egale. Fiind de factură irmologică, imnul are un discurs melodic viu, bine cadențat, fără modificări agogice, acestea din urmă putând fi întâlnite doar la finalul imnului, printr-o rărire ușoară a tempoului.

Formulele ritmice, alcătuite din cele de tip monoritmice, generează un autentic ritm irmologic de tip *giusto-silabic*. Prin tipul *giusto* se are în vedere ritmul mensurabil (*ben misurato*) prin valoare de un tact, notat printr-o optime, iar prin tipul silabic se are în vedere corespondența dintre o silabă și o notă.

Considerații de sinteză

În urma analizei desfășurării melodice de tip irmologic a cântării *Împărate ceresc*, putem enumera următoarele:

1. Din desfășurarea liniei melodice se deduce caracterul pur diatonic al melodiei, predominând succesiunea de trepte conjuncte (apropiate) – prin tonuri și semitonuri. De asemenea, linia melodică are un tempo viu, mișcat, animat,

rămânând simplă, neornată (*cantus simplex*), cu arcuiri frazale simple pe segmente mici, construite în jurul pilonilor modali.

2. În cântare devin active aproape toate sunetele din dispozitivul intervalic al diapasonului modal. Imnul, caracteristic cântării irmologice, folosește cu precădere succesiuni intervalice dintre cele mai uzitate în componistica muzicii bizantine (secunde, terțe, cvarte), pe un ambitus ce nu depășește cadrul diapasonului, al octavei modale.

3. Ornarea sunetului de bază Mi și a dominantei Sol prin trepte vecine devine un principiu important, care decurge din rolul pe care aceste sunete îl au în angrenajul modal.

4. Sensurile ascendente ale liniei melodice conduc spre sunetele dominante, iar cele descendente se îndreaptă către bază.

5. Simplitatea formulilor ritmice în tipul de cântare irmologică este dată de raportul strâns dintre textul literar și cel muzical, după principiul structurii silabice. Stilul irmologic este caracterizat prin corespondența dintre sunet și silabă, de tip *cantus syllabicus*, și numai în cazuri excepționale se utilizează structuri de tip melismatic (o silabă la 2-3 sunete).⁴¹

5. Simplitatea formulilor ritmice, cu întorsături variate, cu intervale de terță și înlănțuiri din treaptă în treaptă, des folosite pe întreg diapasonul modal, corespunde cântării irmologice.

6. Relația dintre textul muzical și cel literar constă din îmbinări multiple de pasaje silabice (o silabă la o notă) și uneori pasaje melismatice (două sau mai multe silabe la o notă). De regulă, structurile melismatice apar pe finalul frazelor muzicale, în jurul cadențelor.

7. La sfârșitul fiecărei fraze muzicale, ritmica se concentrează pe valori mai mari decât celelalte din contextul melodic (pătrime sau pătrime urmată de o optime). Aceste fraze ritmice conferă formulilor melodice cadențiale caracterul de stabilitate relativă, în cazul cadențelor imperfecte, și stabilitate definitivă, în cadrul cadențelor perfecte.

8. În ceea ce privește fraza *initium*, ea începe printr-o cadențare imperfectă pe baza Mi (a se vedea fraza 1), tocmai pentru a crea un cadru modal al cântării. Linia melodică cu care încep aceste fraze muzicale are o deschidere mică, pentru a lăsa pe seama frazelor următoare deschiderea și dezvoltarea în logica discursului muzical. Grupul de note concentrate în incipitul cântării desenează un nucleu melodic, care are ca bază diatonismul, în jurul tonicii Mi.

9. Din structura internă a imnului și din analiza metrică, modală și sintactică se poate deduce caracterul viu, animat, cu structuri melodice simple, se poate stabili mensurabilitatea strictă a valorilor și ritmica silabică neornată. Toate aceste aspecte sintactice creează un tip de cântare propice execuției colective.

⁴¹ Victor GIULEANU, *Melodica bizantină*, p. 113.

HEAVENLY KING TROPARION – LITURGICAL AND MUSICAL ANALYSIS*

DANIEL MOCANU**

ABSTRACT. The present paper intends to analyze the Byzantine hymn entitled *O, Heavenly King*. The hymn will be analyzed from a dual perspective: liturgically and musically. From the liturgical point of view, we present the place it occupies within the cult, the elements of the poetic form (structure, versification) and its Biblical and Patristic sources. The musical outlook focuses on the level of metric and melodic structures, featuring melodic formulas and configurative modal lines, beats and melodic rhythmicity.

Key-words: Heavenly King, Troparion, hymn

Within a book written in the form of a guide about prayer, Archimandrite Sofronie Saharov (1896-1993), a disciple of Saint Silouan the Athonite († September 24, 1938), became inspired when he considered the prayer to be “the experience of Eternal Life”¹. Another great Father of Russian Church, Saint Seraphim of Sarov (1759 - † January 2, 1833), stated that: “the purpose of our life is the attainment of the Holy Spirit!”². Theologian Evdokimov believed that: “the Pentecost emerges as the ultimate goal of the Trinity plan of salvation. According to the Fathers, it can be said that Christ is the Great Forerunner of the Holy

*Lucrare alcătuită în cadrul cursurilor de doctorat la specializarea Muzică bisericească și ritual, sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, care și-a dat avizul spre publicare.

**Drd., Facultatea de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, danmocanu2006@yahoo.com

¹ Archimandrite Sofronie, *Rugăciunea experiența Vieții Veșnice [The Prayer: The Experience of Eternal Life]*, 3rd Edition, translation and display by deacon Ioan I. Jr. Ică, (Deisis, Publishing House, Sibiu, 2007), 108.

² *Sfântul Serafim de Sarov – o biografie spirituală – [Saint Seraphim of Sarov - a spiritual biography -]* by Lazarus Moore, translation by Prof. Paul Bălan, (Agapis, Publishing House, Bucharest, 2002), 137.

Spirit”³. For his part, Saint Athanasius the Great, referring to the Pentecost, says: ”The Word was made flesh, so that we ourselves became spirit-bearers (pneumatophores)”⁴. According to St. Symeon the New Theologian, ”the purpose and destination of all works of our salvation through Christ is for believers to receive the Holy Spirit”⁵. These allegations reinforce what the Holy Church has confessed since its inception, namely that: ”Likewise, the Spirit also helps in our weaknesses. For, we do not know what we should pray for as we ought, but the Spirit Himself makes intercession for us with groanings which cannot be uttered.” (Rom 8: 26) The Holy Spirit does not bring a new light in us, but one that warms the heart, for the Son and for the Father.⁶

The present paper intends to analyze the Byzantine hymn entitled *O, Heavenly King*. The Orthodox Church has brought it forward as a prayer which addresses the third Person of the Trinity: the Holy Spirit. The hymn will be analyzed from a dual perspective: liturgically and musically. From the liturgical point of view, we present the place it occupies within the cult, the elements of the poetic form (structure, versification) and its Biblical and Patristic sources. The musical outlook focuses on the level of metric and melodic structures, featuring melodic formulas and configurative modal lines, beats and melodic rhythmicity.

Within the Orthodox Cult, the *Divine Liturgy* starts with a small blessing, followed by introductory prayers⁷. The first prayer, *O, Heavenly King*, is addressed to the Holy Spirit, the third person of the Trinity, who, through its work, introduces us to the mystic atmosphere of God's presence.

There are not enough data about the origin and the age of this prayer. It is a fact that it is a spiritual masterpiece⁸ of Orthodox Christianity and a result of the community's liturgical devotion. Regarding the origin of religious prayers, we can say that they are not entirely the work of one person, but, as in the case of Orthodox Liturgies, they are the work of an entire liturgical community. The place

³ P. Evdokimov, apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, ”Sfântul Duh în revelația și în Biserică” [Holy Spirit in Revelation and in Church], *Ortodoxia*, 2 (1974), 220.

⁴ Saint Athanasius, apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, ”Sfântul Duh în revelația și în Biserică” [Holy Spirit in Revelation and in Church], *Ortodoxia*, 2 (1974), 220.

⁵ St. Symeon the New Theologian, apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, ”Sfântul Duh în revelația și în Biserică” [Holy Spirit in Revelation and in Church], *Ortodoxia*, 2 (1974), 220.

⁶ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh*, 224.

⁷ O Heavenly King... Holy God... Glory... now and ever... O most Holy Trinity... Lord, have mercy... Glory... now and ever... Our Father.

⁸ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală – cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, [General Liturgies - with Notions of Ecclesiastical Art, Christian Architecture and Painting], 4th Edition, cared for by pr. Eugen Drăgoi, (Partener, Publishing House, Galați, 2008), 453.

that the hymns occupy within the cult represents the result of some stratifications and overlays, operated at different times and adapted to liturgical developments. The ecclesiastical authority had a decisive role concerning the introduction of those hymns, by monitoring the canonicity of those who entered the cult⁹.

O, Heavenly King is a musical liturgical hymn rather than a prayer. Within the ordinary of the Pentecost, the anthem *O, Heavenly King* is a troparion or an idiomelon that is present in the *Aposticha* starting with the *Great Vespers* and in *Glory Ainoi of Orthros*¹⁰. Russian researcher Mihail Skabalanovici believes that the emergence of this liturgical hymn has not been produced earlier than the 8th century and that it could be attributed to the hymnographers of the Studite tradition of the 8th-9th centuries¹¹. The Studite tradition has its origins at “Studion” monastery, in Constantinople¹², and it was widely influenced by the liturgical tradition of “Saint Sophia” Great Church. During the most significant period of the Byzantine hymnography - from the Synod in the year 825 up to the Latin conquest of Constantinople, in 1204 - its representatives (Theodore the Studite, Joseph the Hymnographer and the Studite monks) influenced the order of Church Services, organized and completed the liturgical books and the hymns included in them; thus, they formed a tradition that would become the basis for the neo-monachal Typikon that was normative in the Orthodox Church. According to the liturgical documents, the hymn was not present within typiconal ordinaries from Constantinople in the 9th century. A manuscript of *Sinait Horologion*, no. 856, dating from the 12th century, recalled it as a troparion, within the ordinary of the third hour¹³.

⁹ Petre Vintilescu: *Despre poezia inmografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, [On the Hymnographic Poetry in books of ritual and Ecclesiastical Chant], (Partener, Publishing House, Galați, 2006), 122. Robert Taft (R), *Ritul Bizantin – scurtă istorie - [Byzantine Rite - Brief History -]*, English translation by Dumitru Vanca and Alin Meheș, (Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008); Robert F. Taft: “Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite”, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 42 (1988), 179-194. Alexander Schmemmann, *Introducere în teologie liturgică*, [Introduction to Liturgical Theology], translation by Vasile Bîrzu, (Sophia, Publishing House, Bucharest, 2002), 159-314.

¹⁰ *Penticostar [Pentecostarion]*, (EIBMBOR, Publishing House, Bucharest, 1973), 344.

¹¹ Mihail Skabalanovici, *Толковый Типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением [Tipikon Commented. An In-Depth Presentation of the Tipikon with Historical Introduction]*, Moscow, 1995, online text version: http://azbyka.ru/tserkov/bogosluzheniya/liturgika/skabalanovich_tolkovy_tipikon_14-all.shtml#t22.

¹² The monastery was founded in the year 463, by a Roman dignitary named Studios. The monastic community became famous through the rules required here: it was organised in four shifts, the monks held uninterrupted church services. Thus, they got the name *akoimetoï* or „the watchful”. According to Saint Theodore the Studite, *Iisus Hristos, prototip al icoanei sale [Jesus Christ, the Prototype of its Icon]*, opposing iconomahi Treaty, introductory study and translation by Ioan I Ică jr, (Publishing House Deisis, of St. John, the Baptist Monastery, Alba-Iulia, 1994), 14; *Ceaslovul și Viețile sfinților monahi Neadormiți [The Book of Hours and the Lives of the Saint-Monks of the watchful]*, translation and afterword by Ioan I Ică jr., (Deisis, Sibiu, 2006).

¹³ Mihail Skabalanovici, *Толковый Типикон*.

For the first time within typiconal ordinaries, the hymn appears in *Timothy's Typikon for "Everghetis Virgin Mary" Monastery* (1054-1070, revised in 1098-1118). This ordinary represents a new stage in the development of typiconal canons, by making the transition from the order of the Studite type to the order of the monachal type. In terms of Church Services and associated hymns, it presents many similarities with the contemporary order¹⁴, but also with *Luke's Ordinary for the monastery known as "Christ the Redeemer" of Messina* (1131-1132), which includes the Studite practice, combined with peculiarities of the Athonite tradition, as it was continued in the monasteries of Southern Italy¹⁵. The place that *O, Heavenly King* occupies among the liturgical hymns within the feast, is different from one tradition to another.

In *Everghetis Typikon*, one sings: "*Oh, Glory and now ... from the Aposticha*", and in the one from *Messina*, one sings: "*Oh, Glory and now ... from Lord... I have cried out to you.*"

From the hymnographic point of view, *O, Heavenly King* is a troparion idiomela. The term *troparion* has a wider meaning: it designates a unitary hymnographic unit, which is completed by an acclamation or invocation¹⁶. According to Byzantinologist Wilhelm Christ, the lexeme *troparion* is derived from Greek *τρόπος*, which means "way of being, twist, way of singing or mode of expression."¹⁷ Another meaning of this Byzantine poetic form is assigned to Mark of Ephesus (1392-1445) and Zonara, who derived the term *troparion* from the noun *τροπή* (return) or from the verb *τρέπω* (back from somewhere) because, in the musical acting, troparia are sung according to certain melodic shapes and the singers apply a new liturgical text on a known melody¹⁸. Petre Vintilescu defines *the troparion* as being a unitary hymnographic verse, with its own melody, which necessarily ends in an invocation. This invocation is the element of originality of this new form¹⁹.

The troparion constitutes the integrant element of the entire Greek hymnography. Out of a colossal number of pages from the book entitled

¹⁴ Dimitrievskij, A., *Opisanie liturgiceskich rukopisej chraniasciksia v bibliotekah Pravoslavnogo Vostoka*, vol. 1: *Typica*, (Kiev, 1895).

¹⁵ Arranz, Miguel, *Le Typicon du Monastere du Saint-Sauveur a Messine, (Codex Messinensis GR 115 A. D. 1131)*, introduction, texte critique et notes, OCA 185, (Roma, PIO, 1969).

¹⁶ Léon Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Eglise grecque*, (Paris, 1895), 153.

¹⁷ Wilhlem, von Christ and M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, (Leipzig, 1871), LXIX.

¹⁸ Vasile Mitrofanovici, *Liturgica Bisericei Ortodoxe [Liturgics of the Orthodox Church]*, (Cernăuți, 1929), 302-303.

¹⁹ Petre Vintilescu: *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească, [On the Hymnographic Poetry in books of ritual and Ecclesiastical Chant]*, (Partener, Publishing House, Galați, 2006), 48.

Tropologhion, which contained almost all the hymns, there remained only a relatively small number of praises: those used within the cult, the rest being found only in manuscripts. Nowadays, the name *troparion* is used for those isolated hymnographic compositions that are sung at the end of *Vespers*, at the beginning and at the end of *Orthros*, at the *Divine Liturgy*, after the small entrance, which depicts the life of a Saint or describes a significant event in the history of salvation. As for the origin, troparia also include those hymnographic compositions in the form of verses or stanzas, which are grouped in series and bear the name of *Stichera* in the books of church services; they are sung at *Vespers* (Lord, I have cried out to you), at the *Aposticha*, at *Orthros* (at The Ainoi *Aposticha* and at the *Aposticha*), at the *Liturgy* (at The Third *Antiphon*), or during the ordinary of some of the *Sacraments* and *Prayers* and *Occasional Services*²⁰. Due to the large number of troparia composed during this period, it has become necessary to organise and entitle them, depending on the intended use of the services. Troparia found at the beginning of the hymnography for each feast, have remained isolated and they have been called troparia of the day (τρόπαριον τῆς ἡμέρας) (Monday, Tuesday...) or, simply, troparion (τρόπαριον). From the isosyllabic point of view (the number of syllables) and, also, in terms of music, the troparion has served as a model for a large number of later poetic forms: ἀλφάβητος (the initial letter of the troparion was used to create an acrostic), ἀναστάσιμον (the troparia in the *Kanon* of Resurrection), ἀνατολικόν (the troparia composed by Anatolie), ἀπολυτίκιον (a troparion that is typical to the evening service), ἀπόστιχον (a troparion that originated in a verse), ἀποστολικόν (a troparion that invokes the Apostles), αὐτόμελον (a troparion that is sung on its own melody), δεσποτικόν (a troparion in which Jesus is invoked), δογματικόν (a troparion in which church dogma is sung), δοξαστικόν (the troparia which are sung along with these words: Glory ... and now ..., εἰρμός (an old troparion that became a model for the new troparia), εἰσοδικόν (a troparion that is sung at the end of the first part of the *Liturgy*), ἔξαποστειλάριον (a troparion that is chanted at *Orthros*, before the Ainoi), εὐλογητάριον (a troparion that is preceded by a stich from the Holy Scripture), θεοτόκιον (a troparion that talks about Virgin Mary), ἰδιόμελον (a troparion that is sung on its own melody), καταβασία (a troparion in the forefront of an ode of the *Canon*), κατανυκτικόν (a troparion that is asking God's forgiveness for the committed sins), κοινωνικόν (a troparion that is sung during the *Divine Liturgy*, at the moment of the clergy's Holy Communion), κοντάκιον (a troparion that briefly presents the events of a feast), μαρτυρικόν (a troparion that praises and invokes a martyr), μεγαλυνάριον (a troparion that worships Virgin Mary and is added to the ninth chant during the

²⁰ Rev. Petru Pruteanu, *Imnografia ortodoxă. Prezentare istorico-liturgică generală, [Orthodox Hymnography. General Historical and Liturgical Presentation]*, online version: <http://www.teologie.net/2009/09/17/ihnografia-ortodoxa-prezentare-istorico-liturgica-general/>.

Kingly feast), νεκρώσιμον (a troparion in which we ask God's forgiveness and mercy for the dead), προεόρτιον (the troparia that are sung during the five days before Kingly feasts (The Twelve Great Feasts) with fixed dates, announcing the events that will follow), προσόμιον (a troparion composed on the rhythm and melody of an older troparion), σταυροθεστόκιον (a troparion that mentions Virgin Mary who is located at the foot of the cross), στιχηρόν (a troparion that is sung after the stich of a psalm; at Vespers, after Psalms 141, 129, 116), τριαδικόν (a troparion that praises the Holy Trinity), ύπακοή (a troparion that is interleaved within certain canons after the third song; originally, it was executed by the entire community, while other troparia were sung by a single singer)²¹.

The hymn O, Heavenly King is present within the cult under the name of idiomelon τρόπαριον ίδιόμελον – a song with its own melody; slv. samoglasnic - singing by itself - is a small hymnographic unit, a troparion in an isolated and independent poetic stanza, with its own composition and melody (original), which got its melody from the author, together with the text. Idiomela does not serve as a model for other hymnographic stanzas²².

Among the most prominent and prolific authors of troparia and idiomela, let us bear in mind: Anatolius the Hymnographer, 5th century, Roman the Hymnographer († October 1, 6th century), Cosmas the Hymnographer († October 12, approximately 787), Andrew of Crete († October 17, 766).

From the textual point of view, the hymn was composed of several Biblical and Patristic collocations. Pr. Professor Boris Bobrinskoy has noted that, in our effort to talk about the mystery and the work of the Holy Spirit, we have always had the problem of the language, the words used, the just tone, the always-insufficient correspondence between the narrated images and the barely-distinguishable content²³.

O Heavenly King, the Comforter, the Spirit of Truth, Who art everywhere and fillest all things; Treasury of Blessings, and Giver of Life-come and abide in us, and cleanse us from every impurity, and save our souls, O Good One.

In the opening of the prayer, the Holy Spirit is called *Heavenly King*, same as the Father is called Emperor of Heaven in the Third Book of the *Maccabees*, Chapter 2, 2: *King of Heavens*. On the basis of the common traits specific to the Persons of the Holy Trinity, the Spirit is the one who comes into the world as Heavenly King, in order to confess the Son. Within the final speech that is contained by *John's Gospel*, the Son describes the Holy Spirit as παράκλητος, the

²¹ Leon Clugnet, *Dictionnaire*, 66.

²² Léon Clugnet, *Dictionnaire*, 67, Rev. Prof. PhD Ene Braniște, prof. Ecaterina Braniște, *Encyclopedic Dictionary of religious knowledge*, (Diocesan Publishing House, Caransebeș, 2001), 207; Wilhem, von Christ and M. Paraniakas, *Anthologia*, LXI.

²³ Rev. prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtășirea Duhului Sfânt [The Communion Of The Holy Spirit]*, (EIBMBOR, București, 1999), 18.

Paraclete, the Counselor/the Helper²⁴ that He will send from the Father (In. 14, 26; 15, 26) and "He will guide you into all truth; for He will not speak on His own authority, but whatever He hears He will speak; and He will tell you things to come." (In. 16: 13). The Descending of the Holy Spirit or the Pentecost is the ultimate goal of the dispensation (the Divine Plan) of God on Earth²⁵.

In one of his theological discourses, Saint Gregory of Nazianzus († January 25, 389/390) has presented all the names and the attributes of the Holy Spirit that one could find within the prayer entitled *O, Heavenly King*: "I shudder of dismay when I think of the wealth of names [...] It is called [...] the Spirit of Truth, (In. 14, 17; 15, 26; 16, 13), the Spirit of Freedom (II Cor. 3, 16) [...], it is the all doer, filling them all with His being, taking care of them all [...], good (Is 11, 2; Gal 5, 22; Ps 142, 10), just (Ps 50, 11; Rom 14, 17), guiding (Rom 8, 14), [...], luminary, life-giving (I Cor 3: 16; 6, 19; 15, 45).²⁶" Also, the work of synthesis of St. John Damascene († December 4, 749), *Dogmatics*, describes the attributes and work of the Holy Spirit, like this: "We also believe in One Holy Spirit, the Lord and Doer of life [...] We believe in the Spirit of God [...] the fountain of wisdom, of holiness and of life. It masters all, but It is not mastered [...] comforter, because It receives the prayers of everyone."²⁷

The hymn ends with an invocation of the Holy Spirit - *Come!* - through which we ask that It comes and dwells within us, we ask that It makes us partakers of God's Kingdom. In one of his hymns, St. Symeon the New Theologian (949-1022) has alleged the coming of the Spirit: "Come, Real Light, Come, Eternal Life, Come, Hidden Mystery, [...] Come, that you yourself have become a desire within me and have made me wish you, the completely distant one! Come, my Life and Breath, Come, Comfort of my humble soul. Come, my Joy, Delight and indomitable Glory."²⁸

²⁴ It should be stressed that the Romanian translation of the word Παράκλητος doesn't cover the area dedicated to the original semantics. Παράκλητος (verbal adjective from παρακλέω-to call in aid, to pray, to invite, to console) was originally a legal term and appointed the person required to defend the accused; subsequently acquires other uses derived from the original, such as mediator, spokesperson, counselor/comforting. Patristic Writers, referring strictly to the Holy Spirit, give this term a unilateral meaning (Defender/supporter/comforter), or combine the two notions of Defender and comforter. Oana Coman, note No. 26, in: *Epiphany of the Calamine, Ancoratus* 480–479 B.c., bilingual edition, translation and notes by Oana Coman, (Polirom, 2007), 34.

²⁵ Vladimir, Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit [The Mystical Theology of the Eastern Church]*, translated by Rev. Vasile Răducă, (Bonifaciu, Publishing House, 1998), 144.

²⁶ Translation: *Sfântul Grigorie de Nazianz „Taina m-a uns” – Cuvântări [Gregory of Nazianzus "the mystery he hath anointed"-Speeches]*, translated from Greek, introductory notes and comments by the Rev. Dr. George Tabler, (Herald, Publishing House, Bucharest, 2004), 151.

²⁷ St. John of Damascus, *Dogmatics*, 3rd Edition, translation by Rev. D. Fecioru, (Publisher, Scripta Publishing House, Bucharest, 1993), 29.

²⁸ Saint Symeon the new theologian, *Imne, epistole și capitole [Hymns, Letters and Writings]*, III, introduction and translation by Ioan I Ică jr, (Deisis, Publishing House, Sibiu, 2001), 49-50.

Our Christian duty and the purpose that we have in this life urge us to call the Holy Spirit constantly in our prayers, so that It might bring Christ, the Risen One, in our souls. If we fill ourselves with the Holy Spirit's energies, we unite with Christ more fully. The arrival of the Spirit within us means the indwelling of Christ, the Risen One, in us... so, us being blessed with Christ. The prayers by which we address to God, are the work of the Holy Spirit. The prayer means theology carried out at its end, for it does not only express something theoretically about God. One becomes aware of God when praying, as He gives answers to all prayers. He urges man to pray. In other words, one lives God's salvation work in all its complexity and scope²⁹.

When the Christian starts a deed, or a day, by invoking the Holy Spirit by way of reciting the prayer *O, Heavenly King*, one commits an epiclesis, a call to the spirit, to ask for God's help, theologians say. The Holy Spirit is the one who comes down at that moment, in order to fill the believer with all Its gifts, through the outpouring of uncreated energies. Our access to communion with God is done through the intercession of the Holy Spirit, and, again, by invoking It, we become partakers of communion with the Trinity. If the Holy Spirit dwells within us, we become sensitive to God's grace. In this regard, Saint Cyril of Jerusalem says that the Spirit changes³⁰ everything that It touches and those who are touched by the Spirit will be full of grace.

In the second part of the study, we will proceed to analyze the music of this troparion, highlighting the internal structures of the musical text. For this purpose, we are going to use a Greek variant of the Psalter, taken from manuscript Sinai 1214 (Coisilin Notation)³¹. In analyzing the text metrically and prosodically we will use textual variants present in Πεντηχοστάριον Χαρμόσυνον³² and *Pentecostarion*³³, printed at Bucharest in the year 20.

²⁹ Rev. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh*, 240.

³⁰ St. Cyril of Jerusalem, apud Rev. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în revelația și în Biserică [Holy Spirit in the Revelation and the Church]*, *Orthodoxia*, 2 (1974), 220.

³¹ This version, originally in Western style, is according to *The Hymns of the Pentecostarion*, transcribed by H.J.W.Tillyard, Vol. 7, (Copenhagen, 1960), 133.

³² Πεντηχοστάριον Χαρμόσυνον, τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μεχρι τῆς τῶν Ἁγίων Πάντων κυριακῆς ἀνήκουσαν αὐτῶ ἀκολουθίαν περιέχον, ἐπὶ τέλους δὲ καὶ τὰ ἑωθινὰ εὐαγγέλια τὰ ἐν ἤθῃ Ὁρθρῶ ἐκάστης τῶν ἐν ἡμέρῃ μεταξὺ τοῦτῳ ἑορτῶν ἀναγιγνωσκόμενα. Διορθωθὲν καὶ δι' ἐνὸς προλόγου πλουτισθὲν ὑπὸ Βαρθολομαίου Κουτλουμουσιανοῦ τοῦ Ἰμβρίου. Ἐκδοσις δευτέρα, ἐν ἧ ἡ προσετέθησαν εἰς τὸν οἰκείον αὐτῶν τόπον αἱ ἐπιδιορθώσεις καὶ προσθήκαι τοῦ αὐτοῦ μετὰ καὶ πόλλων ἄλλων, ἐπιμελεία καὶ τυπογραφικὴ ἐπιστάσια Σπυρίδωνος Ἱερομονάχου Ζερβού, Ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς τυπογραφίας τοῦ Φοίνικος ἐν Βενετία, 1860.

³³ *Pentecostar [Pentecostarion]*, EIBMBOR, București, 2012.

Table 1.

13. Mode II Pl., from g, Finalis e. Nf. 95, Df. 274

99. 

(1) Βα-σι-λεῦ σὺ - ρά - νι - ε (2) Πα-ρά-κλη - τε, τὸ Πνεῦ -



μα τῆς ἁ - λη - θεΐ-ας (3) ὁ παν-τα-χοῦ παρ - ὄν (4) καὶ τὰ πάν -



τα πλη-ρῶν (5) ὁ θη - σου - ρὸς τῶν ἁ - γα-θῶν (6) καὶ ζω - ῆς χο -



ρη-γός (7) ἔλ - θε καὶ ἐν - σκή - νω - σον ἐν ἡ - μῖν (8) καὶ κα - θά -



ρι-σον ἡ - μᾶς ἀ - πό πά - σης κη-λί-δος (9) καὶ σῶ - σον, ἁ - γα -



Var. D:

θε, τὰς ψυ - χὰς ἡ - μῶν. (1) - λεῦ (7) ἐν ἡ - μῖν (β=g) (9) καὶ σῶ -

Elements of the literary form. Structural, metric, modal and syntactic analysis of the hymn entitled Βασιλεῦ οὐράνιε, Tone II, Mode, Nf 95, Df. 274.

Leading idea of the text (for each pous)		Structural and metrical analysis			Modal and syntactic analysis		
Podes	Verses	Hemistichs	The innographic text with punctuation marks after Ms. Sinai 1214 and translation	Number of syllables	Tone Mode	Typical theses or musical phrases (name according to new Byzantine notation)	Cadences
The Names for The Holy Spirit	I	1	Βασιλεῦ οὐράνιε Heavenly King	7	Tone II, Mode	Di → Vu	Imperf
	II	2	Παρακλητε, Comforter	4		Di → Zo	Imperf
	III	3	τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας The Spirit Of Truth	8		Di	Imperf
	IV	4	ὁ πανταχοῦ παρών, who art everywhere	6		Di → Pa	Imperf
	V	5	present are	6		Vu	Imperf
	VI	6	καὶ τὰ πάντα ποιῶν, and all of them do,	8		Vu → Pa	Imperf
The Attributes Of The Holy Spirit	III	7	ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν, the Treasury of good things	6	Di	Di	Imperf
	IV	8	καὶ ζωῆς χορηγός, and Lifegiver	10	Di	Di	Imperf
	V	9	ἔλθέ, καὶ ἐνοσφρίωσον ἐν ἡμῖν, come and dwell into us	14	Di → Vu	Di → Vu	Imperf
	VI	10	καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κολῶδος, and cleanse us from all impurity	11	Vu	Vu	Imperf
	VII	11	καὶ σῶσον ἀγαθὲ τὰς ψυχὰς ἡμῶν. and save our souls, O, Good one.				Perf
	VIII	12					

The analytical table, shown above, displays the hymnographic text to the fore, with its structural and metrical analysis. The elements of poetic form are as follows³⁴:

Summary of content - including the central idea of the verses;

Period - designating the group of two or more phrases that wrap the expression of an idea or set of ideas, linked through the content of thought;

Verses - represent a verse from the Psalms or a verse from a poetic form;

Hemi-verses/incisions - are half-verses of a melodic phrase;

Syntactics - a combination of musical phrases and formulas;

The troparion entitled *O, Heavenly King* is divided according to the insight of the text. The modal analysis (by indicating the tone and the rhythm) reveals that rhythm is played by a rhythmic sound → The arrow shows that it is a transitional-style rhythm. If such a rhythm ends on a different sound than the one on which it started, the last sound is indicated by small letters, for example: Di → Vu. Those rhythms that come out less are noted in parenthesis³⁵.

A comment upon the transcript and the analytical table:

The hymnographic text taken from Πεντηκοστάριον Χαρμόσουνον³⁶ is as follows:

1. Βασιλεῦ οὐράνιε, 2. Παράκλητε, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, 3. ὁ πανταχοῦ παρών, 4. καὶ τὰ πάντα πληρῶν, 5. ὁ θησαυρὸς τῶν ἀγαθῶν, 6. καὶ ζωῆς χορηγός, 7. ἔλθέ, καὶ ἐνσκήνωσον ἐν ἡμῖν, 8. καὶ καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ πάσης κηλίδος, 9. καὶ σῶσον ἀγαθὲ τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

The text is divided into verses and these verses are embodied by manuscript Sinai 1214 (Coisilin Notation)³⁷. The hymn is focused on words that are emphasized in the course of the song: Παράκλητε, ἔλθέ, καὶ ἐνσκήνωσον.

³⁴ References for literate and musical format of hymns are derived from: Alexandru, M. & Tsougras, C. (2008). "On the Methodology of Structural Analysis in Byzantine and Classical Western Music - A Comparison". Proceedings from the 4th Conference on Interdisciplinary Musicology CIM08 (Thessaloniki, 3-6 July 2008) [published on CD-ROM and at the conference's webpage: <http://cim08.web.auth.gr>]. Alexandru, Maria: "The palaeography of Byzantine music: A brief introduction with some preliminary remarks on musical palimpsests", *El palimpsesto grecolatino como fenómeno librario y textual*, Institución «Fernando el Católico» (C.S.I.C.), Excma. Diputación de Zaragoza, Zaragoza, (2006), 113–130. Strunk, O., "Intonations and Signatures of the Byzantine Modes", *The Musical Quarterly* (1945), 339–355. Konstantinou, Georgios N. *Teoria si practica Muzicii*, volume I, Second Edition revised and completed, translated from Greek, musical examples, audio examples (melos) and editing by Adrian Sîrbu, supervised by Prof. PhD M. Alexander, (Byzantium Cultural Association, Iasi 2012), 268. Victor Giuleanu, *Melodica bizantină : studiu teoretic și morfologic al stilului modern neo-bizantin*, (Musical Publishing House, Bucharest, 1981).

³⁵ The model of the structural, metrical, modal and syntactical analysis is derived from Maria Alexandru, "Music in the vision of St. Basil the great", *Saint Basil the Great, worship at 1630, Symposium Acts of the Romanian Commission for Ecclesiastical History*, (București-Cernica, 2-3 October 2008), collected and published by Emilian Popescu and Mihai Ovidiu Cățoiu, (Studia Basiliana 3, Basilica Publishing House, Bucharest, 2009), 85-132.

³⁶ Πεντηκοστάριον Χαρμόσουνον.

DANIEL MOCANU

fraza 1 fraza 2

Βα - σι - λευ ου - ρα - νι ε Πα - ρα - κλη - τε, το Πνευ -

fraza 3

μα της α - λη - θει - ασ ο παν - τα - χου παρ - ων και τα παν -

3 incizia 3 incizia 4

τα πλη - ρων ο θη σαυ - ρος των α - γα - θων και ζω - ης χο -

6

fraza 4

incizia 1 incizia 2

ρη - γος ελ - θε και εν - σκη - νω - σον εν η - μην και κα - θα -

incizia 3

ρι - σον η - μας α - πο πα - σης κη - λι - δος και σω - σον α - γα -

θε τας ψυ - χας η - μων.

³⁷ *The Hymns of the Pentecostarium*, transcribed by H.J.W.Tillyard, Vol. 7, Copenhagen, 1960, p. 133.

Modal highlights of the song:

- the melodic ambitus:



- the melody works with the mobility of the 6th level:

**A comment upon the musical table:****In terms of the musical text, we note the following:**

- H.J.W. Tillyard has transcribed it into the Western notation, schematically. He played only the heights and the lengths, without the ornaments indicated by consonantal signs.

- The musical version, shown in the table above and taken from manuscript Sinai 1214 Nf. 95, Df. 274, is written in the rhythm of the second tone, Tetrachordic irmologic chromatic rough from DI. This tone has, as main levels, Di, Zo superior (rarer), Vu, Ni, which make imperfect rhythms on DI, Vu, Ni, perfect and final on Vu, on which the verse, which precedes a song, makes a rhythm. Melodic attractions may be found on Ga to Di, on Pa (the diatonic sound is altered) to Vu³⁸.

As regarding the table with elements of literary form, we have introduced guidelines on the structure and metrics of the hymn: by dividing the text into verses, periods and hemi-verses, e.g.: Βασιλεῦ οὐράνιε.

Elements of musical form:

At the level of musical phrases, the melodic patterns do not correspond to the literary aspect. This is due to the fact that their shape is determined by elements of a musical nature. In the irmologic song *O, Heavenly King*, both the literary text and the musical one are based on asymmetric architectural forms; as a matter of fact, they prevail throughout the entire Byzantine musical culture. Therefore, the above-mentioned Byzantine song has a melodic construction that follows precepts deriving from the logic of musical discourse.

³⁸ *Theory and Practice of Church Music*, volume I, Second Edition revised and completed, translated from Greek, musical examples, audio examples (melos) and editing by Adrian Sîrbu, supervised by Prof. PhD M. Alexander, Byzantion Cultural Association, Iasi 2012, p. 268.

Structural aspects of *O, Heavenly King*, a hymn based on verses: Formulas and configurative melodic lines

The irmologic hymn, as a whole, describes movements that involve a slight arching on upward and downward levels, which gives a vivid and alert expression, in accordance with the ethos of this tone. The existing melodic formulas are simple and they densely fill the void between the modal poles.

In order to render details concerning the construction of this hymn, we will take into account the configurative melodic lines of each melodic phrase. The first melodic phrase starts with a trace that is based on sound Sol, after which it goes to subtone Re and returns to basic Mi. Thus, initium phrases are created, true theme phrases that clearly state the posterior melodic atmosphere. The second phrase, beginning with Sol, describes a broader upward curve, reaching sound Si. Within this melodic phrase, one may notice the melodic acting that uses the alteration of the 6th level, Si flat and Si natural. This mobility engages the musical phrase into a grammatical formula of a great eloquence. The phrase "Comforter" is the name of the third Person of the Trinity, which Jesus Christ, the Savior, reveals. Therefore, the melodic acting between Si flat and Si natural suggests the mysterious character - the Holy Spirit.

The climax of these musical phrases reaches the top sound of the entire hymn (Re acute - emphasis sound), achieved by a dynamic classical formula of the anabasis-katabasis type. The anabasis-katabasis principle is set up by an ascending and descending melodic line. This principle allows a dynamic crescendo, up to the point that touches the climax of the phrase - emfasis-, thus, achieving a progressive scale of loud intensities, in the formula named *anabasis*; the descending melodic line is set up through a dynamic descrescendo, which leads to the effect called *katabasis*³⁹. The phrase *Spirit of truth* is described by an ardent anabasis, followed, in a completing manner, by the smooth and wavy relaxation, by the melodic phrases of a katabasis type, which rests on sound Sol. This configurational principle has been prepared through a gradual escalation of the melodic tension, even since the beginning of the hymn (since the initium phrase).

The image contains two musical staves. The top staff shows a melodic line with an ascending section labeled 'anabasis' and a descending section labeled 'katabasis'. A peak in the descending section is marked 'emfasis'. The bottom staff is labeled 'Linie modală configurativă' and shows a similar melodic contour with a wavy, descending line.

³⁹ Victor Giuleanu, *Melodica bizantină : studiu teoretic și morfologic al stilului modern neo-bizantin* [Byzantine Melodies: Theoretical Study on Melodic and Morphological Modern Neo-Byzantine Style], Musical Publishing House, Bucharest, 1981, pp. 180-181.

The third musical phrase, with its four incisions, has a melodic curve within the main modal relations of the entire hymn. The melody suggests the form of the notes and their curved configuration, which indicates a slightly curved melodic line, without any angular passages.



The last melodious phrase, including three incisions, takes the form of a principle borrowed from the dialectical speech of oratorical art.

This fundamental principle regarding the Byzantine dynamics of music is based on the following grammatical construction: the first phrase of a recital - in our case, it is about incision number 1, which presents the invocation of the Holy Spirit - by its content, it becomes a premise or a theme (protasis) and the following phrases form the response or the follow-up (apodosis) to the subject. In the case of our hymn, the musical phrase of a protasis type is sung in a crescendo, in order to present the theme as a phrase, and that of an apodosis type is sung in a decrescendo, for the purpose of relaxation of the tension produced by the protasis phrase⁴⁰. The last musical phrase has a melodic acting as a lofty musical curve, which detects the presence of a stronger Do acute sound. The tension of the initial invocation is resumed for two more times during the musical phrase, by ascending formulas that reach upward to Do acute, followed by a relaxation of the entire hymn by descending curves, downward to the base note, Mi.

⁴⁰ Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, 179-180.

Rhythms:

If one studies the rhythms applied within troparion *O, Heavenly King*, one will gain a complete image about melodic formulas specific to this style. The rhythm of the second tone, Tetraphonic irmologic chromatic rough from DI, is defined by imperfect melodic beats (suspensive) on Sol, Mi and perfect melodic beats (conclusive) on Mi.

The most important and common beats for the rhythm of the second tone, Tetraphonic irmologic chromatic rough from DI, are on Sol, the third level of the module.

Rhythm formulas on level Sol uses different melodic figures.



Imperfect rhythms on level Mi, on basic sound, are made up differently, so as to differentiate from the conclusive rhythm on the same sound. That's why the melodic acting is short and close, consistent with their suspensive and inconclusive status.



The formula of a conclusive rhythm on Mi implies the feeling of a definite ending of the melodic phrases, representing the conclusion of an idea that has been completely uttered.



Due to a vivid and animated tempo, rhythmic formulas are, in general, short, direct and non-melismatic - except for the final formula - and end with a rhythmic time that is longer than those in the melodic context.

Regarding rhythmicity in troparion *O, Heavenly King*, one could say that it is simple and it usually consists of equal values. The hymn is irmologic, thus, its melodic discourse is vivid, with a good rhythmicity, without any agogic alterations; the latter may be found only at the end of the hymn, with a slight thinning of the tempo.

Rhythmic formulas, consisting of monorhythmic ones, generate a genuine irmologic rhythm of a giusto - syllabic type. The giusto type hints at a mensural rhythm (ben misurato) by the value of one time and denoted by a quaver. The syllabic type determines the correspondence between a syllable and a note.

Summary of the analysis

The analysis of the irmologic melodic line within troparion *O, Heavenly King*, leads to the following conclusions:

1. The melodic line explains the true diatonic nature of the hymn. The sequence of conjunctive (close) levels predominates - through tones and semitones. The melodic line also has a vivid and animated tempo, thus, it remains simple and unadorned (**cantus simplex**), with simple phrasal curves on small segments, built around modal pillars.

2. Almost all the sounds in the intervallic instrument of the modal diapason become active. The irmologic hymn usually makes use of intervallic sequences that are most frequently employed in Byzantine music (second, third, fourth), with an ambitus that does not exceed the frame of the diapason, of the modal octave.

3. Adorning Mi, the base sound and Sol, the dominant sound, by neighboring levels, becomes an important principle, which stems from the role that these sounds held.

4. The upward direction of the melodic line leads to dominant tones, while the downward direction leads towards the base.

5. The simplicity of rhythmic formulas in irmologic acting, is given by the close connection between the literary text and the musical one, according to the principle of syllabic structure. The irmologic style is characterized by the correspondence between sound and syllable, of a cantus syllabicus type. Only in exceptional cases melismatic structures are used (a syllable for 2-3 sounds)⁴¹.

6. The simplicity of rhythmic formulas, with various twists, with third intervals and chaining levels, often used throughout the modal diapason, corresponds to the irmologic melody.

7. The relation between the musical text and the literary one consists of multiple joints of syllabic passages (a syllable to a note) and, sometimes, melismatic passages (two or more syllables to a note). As a rule, melismatic structures appear on the end of musical phrases, around the beats.

8. At the end of each musical phrases, rhythmicity focuses on values that are higher than those in the melodic context (fourth or fourth followed by one-eighth). These rhythmic phrases determine the quality of a relative stability to rhythmic melodic formulas (in case of imperfect rhythms) and permanent stability (within perfect rhythms).

⁴¹ Victor Giuleanu, *Melodica bizantină*, 113.

9. As regards the phrase *initium*, it begins with an imperfect rhythm based on Mi (see statement 1), so that it would create a modal setting for the hymn. The melodic line that opens these musical phrases has a short opening, in order to leave it on account of the following phrases, together with the logical development of the musical discourse. The group of notes at the beginning of the hymn forms a melodic centre, which has diatonism as a basis, around keynote Mi.

10. The internal structure of the hymn and its metrical, modal and syntactical analysis, demonstrate its vivid and animated nature. Moreover, it is endowed with simple melodic structures. One may set strict mensurability of values and the unadorned syllabic rhythmicity. All these syntactical aspects create a kind of hymn that is suitable for collective acting.

RECENZIE

JEAN-CLAUDE LARCHET – *Biserica trupul lui Hristos I. Natura și structura bisericii*, trad. de Marinela Bojin, Ed. Sophia, București, 2013, 294 p.

Profesorul francez Jean-Claude Larchet, convertit la Ortodoxie, doctor în Filosofie și Teologie, cunoscut prin lucrările sale traduse în românește: *Teologia bolii, Terapeutică bolilor spirituale, Creștinul în fața bolii, suferinței și morții, Semnificația trupului în Ortodoxie*, care tratează problema bolii în tradiția patristică, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit și Apus, Persoană și natură: Sfânta Treime - Hristos - omul*, ce expun probleme de patristică și ecumenism etc. intenționează publicarea unei trilogii cu titlul: *Biserica Trupul lui Hristos*, consacrată eclesiologiei. Un prim volum, de înaltă valoare: *Natura și structura Bisericii*, tradus în limba română apare sub egida prestigioasei edituri bucureștene Sophia.

Lucrarea cu un conținut foarte bogat este structurată în patru capitole: *Originea, fundamentele și natura Bisericii, Însușirile Bisericii, Tradiția bisericească, Organizarea Bisericii primare, evoluțiile istorice ale organizării Bisericii, Ierarhia bisericească și Locul laicilor în Biserică*.

În încercarea de a defini Biserica, autorul afirmă, subliniind importanța apartenenței eclesiale: Biserica este mediul vital al traiului creștin, de care nu se poate nicidecum lipsi... creștinul nu poate viețui fără Biserică... trăire vie, experiență ființială. Din afară nu poate fi înfățișată așa cum este cu adevărat (p. 5). Astfel, Hristos nu ne

mântuiește din afară, ci din lăuntru, ca pe niște mădulare ale trupului Său, pentru că suntem ai Bisericii și în ea este viața noastră (p. 23). Sintagma paulină *Biserica este plinirea lui Hristos* „nu înseamnă că lui Hristos Însuși I-ar lipsi ceva, ci că El voind să mântuiască întreg neamul omenesc și să-i facă parte de darurile sale dumnezeiești, simte nevoia de a-i uni cu sine pe toți oamenii, ca mădulare ale sale” (p. 23).

Dimensiunea comunitară este inerentă Bisericii care nu poate fi constituită printr-o simplă sumă de individualități. Creștinii nu sunt frați cumva alături de Hristos, ci prin Hristos și datorită Lui. În vreme ce Hristos este Fiul lui Dumnezeu prin fire, oamenii sunt fii lui Dumnezeu prin înfiere (p. 17). Solidaritatea mădularelor nu se întemeiază numai pe necesitate sau utilitate, ci pe iubire, prin care fiecare simte și se face cu toată inima părtaș la necazurile și bucuriile celorlalți ca și cum ar fi ale sale (p. 20).

Nu putem avea Biserici pe categorii de persoane (p. 124). Nu putem reduce însă Biserica la o adunare sau sinaxă, nici această adunare la sinaxa euharistică, este o replică a teologului francez la așa numita eclesiologie euharistică (p. 15).

Principiile unității Bisericii sunt: unitatea de credință, de iubire, a modului de viețuire, căci credința trebuie să se întruchipeze într-un mod de viață

corespunzător (p. 33) și unitatea Tainelor sau sacramentală. Unitatea credinței presupune o unitate de iubire, dar nu în sensul că iubirea ar avea înțâietate și ar putea autoriza relativizarea dogmei, care rezumă și exprimă credința (p. 31). Unitatea Bisericii trebuie înțeleasă ca o unitate interioară dată de identitatea de credință, comunitatea de viață și comuniunea credincioșilor și a ierarhilor cu Trupul cel unul al lui Hristos și între ei, iar nu ca o unitate exterioară de organizare și administrare, creată din afară, de o autoritate (mundană) la care trebuie să se raporteze sau de o putere centralizatoare având în subordinea ei o ierarhie executivă. Acestea sunt rațiunile pentru care Biserica nu are nevoie de un centru de unitate vizibil, nici de un conducător, unicul ei principiu de unitate și unicul Cap este Hristos (p. 37).

Biserica este loc de sfințire și condiția de a sfinți, sfințenia Bisericii este reală și efectivă, cea a membrilor potențială sau parțială, și deplină eshatologic (p. 40-41).

Extensia geografică e manifestare sau efect al catolicității (p. 45) integritate, plenitudine, contrar separatismului, dezbinării, izolării, mărturisirea credinței în integritatea și integralitatea ei figurează printre primele trăsături ale catolicității (p. 54). În privința sobornicității, nu este vorba despre o federație de Biserici diferite, ci de una și aceeași Biserică a cărei universalitate nu este constituită prin însumarea și totalizarea lor, ci prin ceea ce se află în toate și prin ceea ce sunt toate: Trupul cel unul al lui Hristos, însuflețit de Duhul cel unul (p. 38).

Sinoadele nu constituie structuri superioare Bisericilor locale și nu corespund unei concepții piramidale despre Biserică (p. 139). Nu e vorba aici de un mecanism democratic. Sinoadele ecumenice sunt organe prin care Biserica

se exprimă în mod infailibil, nu sunt infailibile prin ele însele, ci prin receptarea hotărârilor lor. Receptarea „nu e rezultatul unui plebiscit, nu capătă o formă instituțională, ci e mai curând intuitivă și organică, în sensul că ceea ce a hotărât sinodul este recunoscut și însutit sau dimpotrivă respins de organismul eclesial și aprobat de conștiința eclesială” (p. 88). Infailibilitatea reprezintă capacitatea Bisericii, călăuzită, insuflată, luminată de Duhul Sfânt de a rămâne credincioasă adevărului în multele exprimări și definiții pe care le dă (p. 93).

Biserica este organul de păstrare, transmitere, interpretare și fructificare a Revelației, ale cărei tezaure sunt Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Adevărul nu este pur și simplu păstrat în Biserică, el este în mod constant reformulat, explicitat, precizat pentru a răspunde ereziilor, dar și pentru a ține seama de culturi, de mentalități variații ale contextului istoric și pentru a fi sau a rămâne accesibil unui cât mai mare număr de oameni. Important este să nu se supună la ceea ce e străin de creștinism în diferite culturi și să nu depindă de duhul timpului și de nestatornicia lui (p. 93). Scriptura trebuie să fie corect interpretată, adică conform credinței Bisericii de la Apostoli... Sf. Părinți care au primit luminare prin predania aceluia, dar și de sus de la duhul în Biserică ca să priceapă întru adevăr înțeleșurile tainice ale Sf. Scripturi (p. 106), aici J. C. Larchet atrage atenția că: La Sf. Părinți noțiunea de inovație este mai întptdeauna asociată cu cea de eterodoxie (altfel spus de erezei) sau de eteropraxie (p. 109). Tradiția nu este o strânsură de scrieri, rândurile și perceptive ajunse literă moartă (p. 115), nu este lăcătuire în vremurile trecute, e deschisă vremii, și celei de odinioară și celei de acum și celei ce va să fie (p. 120).

Sacerdoții nu lucrează *in persona Christi*, Hristos nu are nevoie de locțiitori văzuți, pe pământ, se pronunță autorul încă odată împotriva primatului papal, episcopul este cu adevărat căpetenie și are cu adevărat în Biserică puterea de a conduce, dar puterea lui nu este după chipul stăpânirii lumești. Ea trebuie să se împlinească în duhul celor grăite de Hristos către Apostoli Mt 20,25-26. Episcopul este factor de unitate în sânul turmei sale, este chip al lui Hristos, nu locum tenens sau vicar (p. 204). Slujirea esențială a episcopului și preotului este aceea de săvârșire a Liturghiei și a Tainelor (p. 208). Deși participarea activă a credincioșilor la actele de cult este accentuată în Ortodoxie, nu este îndreptățită afirmația lui Schmemmann că mirenii ar fi împreună-slujitori sau co-prezbiteri.

Volumul, foarte succint, cuprinzând afirmații teologice de mare importanță, este destinat nu numai celor angrenați în învățământul teologic, preoților, profesorilor de religie, ci și studenților din diferite domenii, intelectualilor, care lecturându-l au posibilitatea înțelegerii marilor probleme ale eclesiologiei ortodoxe.

DACIAN BUT-CĂPUȘAN