

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XV, NR. 2, APRILIE-IUNIE 2019, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către
Prof. dr. Teodor M. Popescu

SERIA A III-A, ANUL XV, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2019
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri de onoare: Acad. Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (BUCUREȘTI); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

Membri: Pr. prof. dr. Vasile RĂDUCĂ, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Nicolae CHIFĂR, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Cristinel IOJA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Iarion Felea” din Arad.

Redactori corespondenți: Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. lect. dr. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Nicușor BELDIMAN

Redactori: Pr. conf. dr. Marian VILD (coordonator), Pr. lect. dr. Cătălin VATAMANU, Pr. conf. dr. Caius CUȚARU, Pr. lect. dr. Liviu VIDICAN-MANCI, Lect. dr. Ștefan IONESCU-BERECHET, Pr. asist. dr. Valentin ILIE (secretar de redacție), Diac. conf. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactor)

Corectură: Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog), Pr. asist. dr. Cosmin PRICOP

Traducere în lb. engleză: Asist. dr. Maria BĂNCILĂ (filolog)

Traducere în lb. franceză: Asist. Măriuca ALEXANDRESCU (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

Director: Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal coordonator

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

Adresă poștală: Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str.

Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162

e-mail: studiiteologice@yahoo.com; web: www.studiiteologice.ro

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: www.studiiteologice.ro – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.

CUPRINS

Prolog	5
Studii	
Pr. Prof. Dr. Ioan CHIRILĂ, Lect. Dr. Stelian PAȘCA-TUȘA, Dr. Ioan POPA-BOTA, Lect. Dr. Claudia-Cosmina TRIF <i>Teologia luminii primordiale și relevanța ei pentru iconografie</i>	9
Pr. Conf. Dr. Vasile CREȚU <i>Catehisme ortodoxe și romano-catolice în România. O scurtă prezentare, selectivă și cronologică</i>	29
Pr. Lect. Dr. Zaharia MATEI <i>Ethosul muzical în cântarea liturgică bizantină</i>	59
Diac. Lect. Dr. Florin Toader TOMOIOAGĂ <i>Despre iraționalitatea credinței la Gabriel Liiceanu: reeditarea polemicii dintre părintele Dumitru Stăniloae și filosoful Lucian Blaga</i>	95
Pr. Dr. Mihai IORDACHE <i>Familia creștină în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur</i>	113
Din Sfinții Părinți	
SF. AMBROZIE DE MEDIOLANUM <i>Despre îndatoririle slujitorilor (I, I-X) (trad., introd. și note de Lect. Dr. Iuliana BUGHIRICĂ)</i>	131
Recenzii	
Sorin ȘELARU, <i>Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină</i> , Ed. Universității din București, 2015, 260 pp. (Pr. Lect. Dr. Mihai BURLACU)	149

Mihai IORDACHE, *Etica protestantă. Scurtă istorie. Secolele XVI-XIX*, Ed. Institutul European, Iași, 2019, 337 pp. (Pr. Asist. Dr. Cosmin PRICOP) 157

Januarius M. IZZO, *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches* (Antimisul în tradiția liturgică și canonică a Bisericilor Bizantină și Latină), Ed. Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1975, 358 pp. (Arhid. Drd. Vlăduț-Julian ROȘU) 160

P ROLOG

Acest fascicol al revistei Studii Teologice, al doilea din anul mântuirii 2019, continuă, în bună măsură, tematica Anului omagial declarat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române „Anul satului românesc și Anul comemorativ al patriarhilor Nicodim Munteanu și Iustin Moisescu, precum și al traducătorilor de cărți bisericești”. În Biserică, ne folosim de aceste contexte evocatoare și omagiale ale istoriei noastre pentru a înțelege astăzi, peste decenii și secole, că timpul care erodează și degradează omul nu trebuie să se transforme în unul al obscurității culturale și spirituale, ci să devină cadru al manifestării demnității speciale a omului, în lumina credinței. Înțelegând responsabilitatea sfântă a trăirii adevărului și punând în suflet cuvintele de mare preț ale Sf. Evanghelist Ioan, „Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o” (*In* 1, 5), clerul și poporul român au înțeles în vreme de restriște, de război, în momente de grea încercare, că singurul ajutor îi este credința în Dumnezeu, exprimată prin cuvintele Sfintei Scripturi propovăduite în Biserică.

Primul studiu oferit cititorilor acestui fascicol al revistei noastre este *Teologia luminii primordiale și relevanța ei pentru iconografie*, semnat de Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă, Lect. Dr. Stelian Pașca-Tușa, Ioan Popa-Bota și Claudia-Cosmina Triff. În cuprinsul acestuia, autorii pleacă de la delimitările terminologice și semantice ale ebraicului *or* („lumină”), pentru a face diferența dintre Lumina primordială și lumina astrală, dar și pentru a scoate în evidență relația tainică dintre lumină și întuneric. Prezența lui Dumnezeu în actul creației este o prezență de lumină, pentru că lumina este semn al existenței. În consecință, icoana este o sursă inepuizabilă de lumină, datorată Chipului devenit lucrător în chipul omului. Autorii concluzionează că doar sfinții, ale căror fapte sunt săvârșite în lumină, pot fi reprezentați în icoane, în felul acesta ei fiind pentru cei care le contemplează exemple vii și modele.

Între numeroasele *Catehisme ortodoxe și romano-catolice în România*, cărora Pr. Conf. Dr. Vasile Crețu le face *O scurtă prezentare selectivă și cronologică*, este și *Catehismul creștinului dreptcredincios* (București, 2019), o reeditare a celui alcătuit în 1957, de pr. Dumitru Belu, pr. Isidor Todoran și Iorgu Ivan, profesori, pe atunci, ai Institutului Teologic din Sibiu.

Am putea considera că acesta este reprezentativ pentru întregul efort de cunoaștere, mărturisire și apărare argumentată a credinței, dar și pentru faptul că reeditarea lui reprezintă un omagiu adus Patriarhului Iustin Moisescu, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei, sub a cărui atență îndrumare a fost acesta publicat în prima sa ediție.

Prin cele opt modalități de cântare bisericească – afirmă, într-o exprimare sintetică, plină de profunzime teologică Pr. Lect. Dr. Zaharia Matei, în studiul *Aspecte ale ethosului muzical în cântarea liturgică bizantină* –, omul „simte căința și primește forța spirituală de a rămâne statornic și neclintit în credința ortodoxă, asemenea sfinților, experiază măreția și adâncul de nepătruns al tainelor lui Dumnezeu și dorul după viețuirea cerească cu Dumnezeu, cu Maica Domnului și cu sfinții”. Reliefând valoarea estetică și ethosul glasurilor Octoihului, autorul arată că fiecare transmite sufletului o stare de bucurie și de lumină.

Recontextualizând polemica dintre părintele Dumitru Stăniloae și filosoful Lucian Blaga în cadrul polemicii lui Gabriel Liiceanu cu teologia creștină, în general, și cu cea ortodoxă, în special, Diac. Lect. Dr. Florin Tomoioagă reliefează *Iraționalitatea credinței la Gabriel Liiceanu*. Concluzia autorului este aceea că dialogul dintre domenii nu este posibil fără o chenoză epistemologică. De aceea, în cercetările din afara propriilor zone de cercetare, interlocutorilor li se cere disponibilitate de a-și depăși propriile cadre de gândire și de a accepta riscul, „aventura intelectuală” care poate facilita înțînirea noetică.

Ultimul studiu din acest fascicol, semnat de Pr. Dr. Mihai Iordache, este o sinteză a tematicii *Familia în gândirea Sf. Ioan Gură de Aur*. Într-un veritabil dialog al culturilor, autorul îl citează pe filosoful danez Søren Kierkegaard, care arată că buna înțelegere în familie, condiție fundamentală a căsniciei durabile și fericite, poate răspândi lumină și bucurie în jur. În viața de familie, spune marele Părinte al Bisericii, Sf. Ioan Hrisostom, legătura dintre soț, soție și copii trebuie să fie aceea a dragostei (ἀγάπη), în dispoziția iubitoare a sufletului (δι'ἀφους), iar nu a fricii impusă ca abuz de autoritate, în negura necredinței.

Rămânem în aceeași cheie de înțelegere patristică a realităților vieții creștinului prin intermediul traducerii din latină a textului Sf. Ambrozie de Mediolanum, *Despre îndatoririle slujitorilor* (I, I-X). Realizată de Lect. Dr. Elena-Iuliana Bughircă, traducerea însoțită de introducere și note este publicată în secțiunea ***Din Sfinții Părinți ai Bisericii***, reliefând valoarea teologică a scrierii Sfântului Ambrozie. Conform traducătoarei, textul patristic constituie „prima sinteză de morală creștină din spațiul occidental” fundamentat eminent pe modele biblice, în care „sensul adevăratei înțelepciuni este pătruns numai cu iluminarea Sfântului Duh”.

Prima dintre **Recenzii** prezintă lucrarea Pr. Conf. Dr. Sorin Șelaru, *Biserica și Bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, semnată Pr. Lect. Dr. Mihai Burlacu. Autorul cărții aduce în discuție problematica ecleziologiei în cadrul definit tradițional al teologiei, adică decuplat conceptual de terminologia sociologiei seculare, analizând raportul dintre universal și particular în Biserică, evidențiind care este sensul Bisericii și al unității sale naturale, în calitatea intrinsecă a sa, pe fondul manifestării sale autonom-administrative și locale, cu toate variațiile ei, începând de la variațiile de ritual și estetice, până la cele morale și de doctrină.

Pr. Asist. Dr. Cosmin Pricop recenzează, cu un evident spirit critic obiectiv, lucrarea Pr. Mihai Iordache, *Etica protestantă. Scurtă istorie sec. XVI-XIX*, pe care o consideră o primă sinteză în această tematică. Obiectivul academic al autorului este de a oferi o istorie succintă a principalelor curente și a celor mai de seamă reprezentanți ai eticii protestante, care au marcat în profunzime viața Bisericilor apusene și evoluția societăților europene și americane, până astăzi.

Ultima recenzie invită cititorul la lectura cărții lui Januarius M. Izzo, *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*. Făcând referire la numeroasele lucrări de specialitate publicate în spațiul ortodox, și nu numai, Diac. Drd. Vlăduț-Iulian Roșu consideră lucrarea lui Januarius M. Izzo cea mai valoroasă dintre toate, cu toate că este publicată în urmă cu peste 45 de ani. Autorul nu a avut intenția unei prezentări exhaustive, ci, mai cu seamă, dorește să traseze ipoteze de lucru care să servească drept punct de pornire pentru viitori cercetători interesați de istoria și semnificațiile antimisului în tradiția Bisericii noastre.

Cu speranța că întregul fascicol al revistei a provocat noi idei de cercetare sau a reaprins flacăra pasiunii pentru vechi tematici teologice de maxim interes sau cel puțin conexe preocupărilor de studiu ale sfinților și domniilor voastre, cu recunoștință, vă adresăm invitația de a le concretiza și trimite redacției noastre, pentru a le așeza sub lumina tiparului, dar și în lumina Cuvântului-Hristos lucrător în Biserică, întrucât „nimeni, aprinzând făclie, nu o pune în loc ascuns, nici sub obroc, ci în sfeșnic, ca aceia care intră să vadă lumina” (Lc 11, 33).

REDACTIA

S TUDII

**Pr. Prof. Dr. Ioan CHIRILĂ, Lect. Dr. Stelian PAȘCA-TUȘA,
Dr. Ioan POPA-BOTA, Lect. Dr. Claudia-Cosmina TRIF**

Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

TEOLOGIA LUMINII PRIMORDIALE ȘI RELEVANȚA EI PENTRU ICONOGRAFIE*

Keywords: *uncreated light, glory of God,
theophany, sight, iconography.*

Abstract

As the text in Gen 1 indicates, in the Old Testament writings, the concept of light is related to the concept of creation: light is not only an element of the physical world, but, first of all, a symbol of the cosmic order, of life made possible through God's work. Light appears as the first creation of God; by bringing light into being, God introduces order into the world. Without it existence would be uncertain, threatened by the chaos symbolized by darkness. The relation between light-darkness (apparently two antonyms) is not opposition but complementarity. If darkness has an intrinsic negative connotation in general, when it comes to Orthodox iconography, this connotation is redirected in order to emphasize light. The icon aims to render the eternal light through the pellucid portraits, transformed and transfigured of saints. As work method we choose to use the rules of the historical-critical interpretative tradition, focusing on the Holy Fathers' exegeses (Saint Basil the Great, Saint Dionysius the Areopagite, Saint Maximus the Confessor, Saint Cyril of Alexandria, Saint John Chrysostom, Saint Gregory Palamas), that provide the possibility of a more evident correlation with iconographical elements.

* **Acknowledgments:** This work was supported by TeMATIC-Art, Project co-financed by FEDR through Competitiveness Operational Programme 2014–2020, Funding contract: 14/01.09.2016.

Introducere

Icoana este un mijloc prin care omul poate experia realitățile cerești. Prin intermediul acesteia, cel care o contemplă poate fi părtaș luminii izvorâte din Ființa Sfintei Treimi. Dacă Dumnezeu îi oferă omului posibilitatea de a vedea prin intermediul icoanei realității din Împărăția Cerească, este de la sine înțeles că strălucirea slavei dumnezeiești îl învăluie pe acesta în lumină și că ceea ce vede este numai lumină. În ceruri totul este lumină și ființează în lumina lui Dumnezeu. Energiile necreate, care își au obârșia în Cel Care este Lumină (*In* 8, 12) sau Părintele luminilor (*Iac* 1, 17), se revarsă pretutindeni, răspândind lumină atât în cer, cât și pe pământ. În ceruri, cetele îngerești primesc lumina de la Însuși Dumnezeu și o transmit mai departe pe linie ierarhică de la triada situată în proximitatea dumnezeirii până la cea din urmă ceată care asumă misiunea de mediere a celor cerești cu cele pământești¹. Pe pământ, reflexul acestor energii necreate² a fost văzut mai întâi în strălucirea luminii primordiale pe care Dumnezeu a chemat-o să fie și pe pământ, așa cum este în ceruri. Chiar dacă, în cea de-a patra zi a creației, Domnul a pus luminători pe firmament, această lumină a continuat să fie vizibilă pe pământ. Chiar și în zilele noastre, această lumină dumnezeiască poate să fie văzută, dar nu cu ochii materiali, ci doar cu cei duhovnicești.

Prin intermediul icoanei, omul poate vedea acea lumina dumnezeiască ce s-a arătat pe pământ încă din prima zi a creației. Această lumină era semnul vizibil al prezenței lui Dumnezeu și al manifestării slavei Sale. În acea lumină, totul era așezat în cadrele rațiunilor stabilite de Creator și implicit orientat spre Cel Care este sfârșitul sau *telos*-ul a toate. Din aceste considerente, caracterul prefigurativ al acelei „zi una” (cum o numește Sf. Vasile cel Mare³), care vestește veacul, viitor nu este întâmplător. Și în acea zi, și în veșnicie, totul era și este pătruns de lumină. Ca atare, orice reprezentare artistică a realităților înveșnicitoare și veșnice implică o experiență a acestei lumini. Însă, pentru a înțelege mai bine cele încă neînvederate pe deplin, pe care totuși pictorul le arată în creația

¹ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 24.

² Pr. Ioan CHIRILĂ, „Teologia luminii în Vechiul Testament”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul 2 (1992-1994), Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1994, p. 48.

³ Această mișcare în cerc a zilelor prevestește veacul viitor, care „se întoarce spre el însuși și niciodată nu se sfârșește. Aceasta este pricina că începutul timpului n-a fost numit de Scriptură ziua întâia, ci zi una, ca și din numirea ei să i se vadă înrudirea cu veacul. În chip propriu și natural, ziua întâia a fost numită una pentru a arăta unicitatea veacului, că veacul nu are părtașie cu altceva”. SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 95-96.

sa, se cuvine ca mai întâi să privim în ghicitură, așa cum se exprima și Sfântul Pavel (*I Co* 13, 12). Cu alte cuvinte, pentru a pătrunde în taina icoanei și a luminii dumnezeiești pe care aceasta o transmite, este necesar să ne concentrăm mai întâi atenția spre lumina primordială.

Erminile/ ghidurile iconografice bizantine⁴, volumele de specialitate internaționale⁵ și studiile de iconologie din spațiul românesc⁶ care tratează sau trimit la tematica iconizării luminii cerești nu fac referiri directe la lumina primordială. Într-adevăr, tema luminii este amplu dezvoltată dintr-o perspectivă generală și chiar particulară (prin analiza minuțioasă a unor icoane în care lumina dumnezeiască reprezintă obiectul principal⁷), dar asocierea dintre lumina icoanei și lumina primordială nu este realizată decât într-o cercetare de teologie biblică realizată de părintele Ioan Chirilă⁸. Din aceste motive, considerăm că precizarea teologiei luminii primordiale și valorificarea ei în iconografie pot aduce un plus de înțelegere a întregului demers de reprezentare artistică a realităților cerești. Altfel spus, tema luminii dumnezeiești și relevanța ei pentru icoană trebuie să se fundamenteze mai întâi pe deslușirea tainei care vizează lumina primordială.

⁴ Oferim câteva exemple: DIONISIE DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, trad. de Macarie de la Căldărușani, Sofia, București, 2000, pp. 81, 101, 109, 214-215. Ierom. Elie Miron CRISTEA, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene*, Ed. Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1905, pp. 270-274. Constantine CAVARNOS, *Ghid de iconografie bizantină*, trad. de Anca Popescu, Sofia, București, 2005, pp. 19-20, 22, 90; Nikolai GUSEV, Mihail DUNAEV, Rafail KARELIN, *Îndrumar iconografic*, trad. de Evdochia Șavga, Sofia/Carte Ortodoxă, București, 2007, pp. 59, 64, 76, 136, 150, 297, 311-313, 334, 339.

⁵ Oferim câteva exemple: Michel QUENOT, *Icoana, fereastră spre Absolut – Frumusețea vieții*, trad. de Pr. Vasile Răducă, Ed. Enciclopedică, București, 1993, pp. 96-99, 104-108. Leonid USPENSKY, Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. de Anca Popescu, Sofia, București, 2003, pp. 226-230. Daniel ROUSSEAU, *Icoana – lumina feței Tale*, trad. de Măriuca Alexandrescu, Sofia, București, 2004, pp. 91-93, 181-183. Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei*, trad. de Ciprian Vidican și Elena Derevici, Renașterea/Patmos, Cluj-Napoca, 2012, pp. 149-150, 161-166.

⁶ Oferim câteva exemple: Pr. Ioan BIZĂU, „Incursiuni în teologia și arta icoanei”, în *Ce este icoana?*, Vasile Manea (ed.), Reîntregirea, Alba-Iulia, 2005, pp. 83-194; Claudia-Cosmina TRIF, „Cum se pictează o icoană? Icoana – tehnică străveche, artă actuală”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, tomul 11 (2007-2008), Ioan Chirilă (ed.), Renașterea, Cluj-Napoca, 2009, pp. 399-406; Marius Dan GHENESCU, „Arta sacră – oglinda cuvântului”, în: Ioan CHIRILĂ (ed.), *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, tomul 12 (2008-2009), Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, pp. 467-487; Stelian PAȘCA-TUȘA, „Implicațiile teologice ale reprezentării heruvimilor în sanctuarul biblic”, în: Vasile STANCIU și Cristian SONEA (eds.), *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2017, pp. 57-72.

⁷ Avem în vedere aici îndeosebi icoana Schimbării la Față a Domnului. Vezi în lucrarea lui D. Rousseau o perspectivă detaliată (biblic și teologic) asupra evenimentului și icoanei transfigurării de pe Tabor. D. ROUSSEAU, *Icoana – lumina feței Tale*, pp. 179-185.

⁸ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii în Vechiul Testament”, pp. 47-57.

Demersul nostru îmbină analiza specifică studiilor scripturistice cu un procedeu iconologic de teoretizare. Vom prezenta mai întâi sensurile pe care termenul ebraic *or* („lumină”) îl are în principalele ocurențe scripturistice. Apoi vom menționa care este natura acestei lumini primordiale și vom preciza diferențele care există între lumina primei zile și cea oferită de luminătorii creați de Dumnezeu în ziua a patra. Vom pune accent și pe relația care există între lumina dumnezeiască și întunericul primordial, pentru a demonstra că aceste realități nu sunt antagonice, iar la finalul incursiunii noastre exegetice vom arăta cum este văzut Dumnezeu și lumina Sa în exprimările metaforice. În secțiunea de iconografie vom evidenția modul în care rezultatele actului exegetic pot să fie valorificate în înțelegerea tainei luminii dumnezeiești prezente în icoane.

Lumina (אֹרֶךְ - *or*) - delimitări terminologice și semantice

Precizările terminologice sunt esențiale, atât pentru descoperirea sensurilor pe care le au cuvintele, cât și pentru înțelegerea evoluției pe care acestea le-au avut de-a lungul timpului în limbile și în culturile care le-au generat. Totodată, este necesar să cunoaștem aceste amănunte de natură lingvistică pentru a surprinde mesajul pe care fiecare cuvânt inspirat de Dumnezeu îl are în structurile sale constitutive. Din aceste considerente, credem că discursul teologic despre semnificațiile luminii în Vechiul Testament trebuie precedat de un demers în care se delimitează sensurile și se precizează ocurențele acestui termen care este esențial pentru teologia icoanei și a vitraliului. Fără această etapă ne-ar fi mult mai dificil să surprindem nuanțele pe care textul sfânt le oferă cititorului, să înțelegem lumina, să pătrundem în ea și să ne unim cu Cel care este Lumină și învăluie totul în lumină.

Termenul ebraic אֹרֶךְ (*or*), care poate fi și substantiv și verb, provine din rădăcina verbală *'ur* și înseamnă *a fi luminos* (forma *qal*), *a transmite lumină*, *a ilumina* (forma *hifil*) sau *strălucire*, *sclipire*, *splendoare*, *lumina zilei*, *zori* (uneori poate însemna și *lampă*, din forma derivată *ma'or*, sau *purtător de lumină*, din *me'orot*)⁹. Termenul apare în textul scripturistic mult mai frecvent în forma substantivală (de cca 150 de ori) decât în cea verbală (de cca 45 de ori). Acest cuvânt are corespondenți în arealul semitic: în ugaritică *'r* (*a fi strălucitor*, *a lumina*), iar în akadiană *urru* (*zi*). Asocierea terminologică ne permite să realizăm o nuanțare a acestui cuvânt, care, dacă

⁹ James SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Logos Research Systems, Inc., Oak Harbor, 1997, pp. 239-240; James STRONG, *The New Strong's Dictionary of Hebrew and Greek Words*, Thomas Nelson, Nashville, 1997, H215; R.L. HARRIS, G.L. ARCHER, Jr., B.K. WALTKE (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1980, pp. 25-27.

este pronunțat 'ur, în uzanța vechi-testamentară, înseamnă *foc, flacără*¹⁰. Precizăm că în alfabetul ebraic, atât pentru pronunția *or*, cât și pentru cea *ur*, scrierea consonantică este identică. Diferența este făcută doar de semnele vocalice care au fost introduse ulterior de masoreți (sec. al IX-lea d.Hr.). Semnul vocalic (י) – *cholem vav* se pronunță *o*, iar (ו) – *sureq* se pronunță *u*. Această precizare de natură lingvistică va fi utilă pentru explicarea teofaniilor din perioada exodului, în care Dumnezeu Se descoperea poporului prin stâlpul de foc, element revelator care înlătură misterul primelor trei zile ale creației. Cu alte cuvinte, focul și lumina sunt elemente de revelare a misterului energiilor necreate care s-au revărsat asupra lumii, încă din prima zi a facerii lumii¹¹.

Pentru a oferi o perspectivă de ansamblu asupra modului în care conceptul *or* este utilizat în scrierile vechitestate, am considerat că este necesar să expunem detaliat modul în care această unitate lingvistică este prezentă în textul sfânt. Întâi de toate vom expune formele verbale, apoi pe cele substantivale și implicit pe cele adjectivale și adverbiale pe care le are termenul *or*: *a lumina* (de 9 ori) – *Fc* 1, 15; 1, 17; *Iș* 13, 21; *Ezr* 9, 8; *Ne* 9, 12; *Ps* 12, 3; 104, 39; 118, 130; *Iz* 32, 7; *a se ivi zorile* – *Fc* 44, 3; *a face să strălucească* (de 6 ori) – *Nm* 6, 25; *Ps* 66, 1; *Ps* 79, 3, 7, 19; *Ps* 118, 135; *a lăsa dără luminoasă* – *Iov* 41, 32; *a fi arzător* – *Ps* 17, 28; *a da lumină* – *Ps* 18, 8; *a face lumină strălucitoare* – *Ps* 117, 27; *a străluci și mai puternic* – *Pr* 4, 18; *a da vedere* – *Pr* 29, 13; *a se lumina* – *Ecc* 8, 1; *Pr* 16, 15; *a face foc* – *Is* 27, 11; *a privi* – *Dn* 9, 17; *lumină* (de 84 de ori) – *Fc* 1, 3, 4, 5, 18; *Iș* 10, 23; 14, 20; 25, 37; *Nm* 8, 2; *1 Rg* 29, 10; *2 Rg* 24, 4; *Iov* 3, 20; 12, 22, 25; 17, 12; 18, 6, 18; 22, 28; 24, 13; 24, 16; 25, 3; 26, 10; 28, 11; 29, 3; 29, 24; 30, 26; 33, 28, 30; 38, 15, 19; 41, 18; *Ps* 4, 6; 26, 1; 35, 9; 37, 10; 42, 3; 43, 3; 48, 3, 19; 55, 13; 77, 14; 88, 15; 96, 11; 103, 2; 111, 4; 118, 105; 135, 7; 138, 11; *Pr* 6, 23; 13, 9; *Ecc* 2, 13; 11, 7; 12, 2; *Is* 2, 5; 5, 20, 30; *Is* 9, 2; 10, 17; 13, 10; 30, 26; 42, 6, 16; 45, 7; 49, 6; 50, 11; 51, 4; 53, 11; 58, 8, 10; 59, 9; 60, 1, 3, 19; 60, 20; *Ir* 4, 23; 13, 16; 25, 10; *Plg* 3, 2; *Am* 5, 18, 20; *Mi* 2, 1; 7, 8, 9; *Zh* 14, 6, 7; *strălucire* (de 8 ori) – *Ne* 9, 19; *Iov* 33, 30; *Ps* 30, 16; 138, 12; *Is* 30, 26; 60, 1, 19; *Ir* 31, 35; *zori de zi* (de 5 ori) – *1 Rg* 25, 34, 36; *2 Rg* 2, 32; 17, 22; *Ne* 8, 3; *flăcări luminânde* – *Mal* 1, 10; *lumina zilei* (de 5 ori) – *Jd* 19, 26; *2 Rg* 7, 9; *Iov* 3, 9, 16; *Iov* 24, 4; *lampă* – *Iov* 18, 5; *soare* – *Iov* 31, 26; 37, 21; *fulger* (de 7 ori) – *Iov* 36, 30, 32; 37, 3, 11, 15; 38, 24; *Os* 6, 5; *rază de soare* – *Is* 18, 4; *lumină solară* – *Is* 30, 26; *largul luminii zilei* – *Am* 8, 9; *răsărit* – *Avc* 3, 4; *licărire* – *Avc* 3, 11; *zi nouă* – *Zh* 3, 5; *est* – *Is* 24, 15; *foc* – *Is* 31, 9; *Is* 44, 16; *Is* 47, 14; *Iz* 5, 2; *strălucitor*

¹⁰ Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 3, trad. John Willis, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1977, p. 148.

¹¹ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii în Vechiul Testament”, p. 52.

– *1 Rg 14, 27, 29; plin de lumină – Ps 75, 4; luminat – Ps 76, 18; aprins – Ps 96, 4; radiant – Iz 43, 2; zori – Jd 16, 2; 1 Rg 14, 36; Ps 36, 6; strălucitor – Ps 148, 3; Iz 32, 8; sclipire – Pr 4, 18*¹².

Chiar dacă formele substantivale predomină în cadrul acestor ocurențe, atenția noastră va fi îndreptată spre verbe, fiindcă în limba ebraică aceasta este structura de bază a propoziției care îi relevă specificitatea și dinamismul¹³. Ca atare, *a lumina, a se ivi zorile, a face să strălucească, a lăsa dără luminoasă, a fi arzător, a da lumină, a face lumină strălucitoare, a străluci și mai puternic, a da vedere, a se lumina, a face foc, a privi* sunt nuanțările care ne permit să înțelegem mult mai bine arealul semantic al verbului *or*. Accentele oferite de aceste verbe ne oferă posibilitatea de a realiza conexiuni în vederea elucidării modului în care Dumnezeu Se descoperă omului în cadrul teofaniilor. Specific pentru aceste evenimente este arătarea slavei dumnezeiești, care este marcată de lumină și foc (avem în vedere teofaniile din pustiul Sinai sau vedeniile din discursul inaugural al lui Iezechiel). Formele verbale precum *a face să strălucească, a fi arzător, a face foc* sau *a face lumină strălucitoare* ne înlesnesc pătrunderea în misterul teofanic, dar ne și ajută să corelăm concepte precum *lumină, slavă, foc și strălucire*.

Lumina primordială și lumina astrală

Spre deosebire de religiile din arealul geografic al Țării Sfinte, în Vechiul Testament lumina naturală este distinctă de Dumnezeu (fapt de neconceput în religiile care preamăreau natura) sau, mai bine zis, lumina fizică se deosebește de lumina care izvorăște din Ființa Sa¹⁴. Acest fapt poate fi observat cu ușurință încă din referatul creației. Lumina astrală apare abia în ziua a patra, pe când o lumină cu totul specială avea rolul de a ordona creația încă din prima zi¹⁵. Pentru a înțelege specificul luminii în Vechiul Testament este necesar să facem o distincție fermă între lumină și soare. Acesta din urmă, potrivit referatului Genezei, este unul dintre luminătorii pe care Dumnezeu i-a rânduit pe cer¹⁶. Atât luminătorii nopții (luna și stelele), cât și soarele poar-

¹² John KOHLENBERGER, James SWANSON, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version*, Zondervan, Grand Rapids, 1998, pp. 239-240.

¹³ Stelian PAȘCA-TUȘA, *Doamne miluiește – premisa rugăciunii inimii în psalmi*, Limes, Cluj-Napoca, 2015, p. 88.

¹⁴ J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 151.

¹⁵ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii în Vechiul Testament”, pp. 48-49.

¹⁶ „Cuvintele acestea nu sunt contrare celor ce s-au spus despre lumină. Atunci, la început, s-a adus la existență natura luminii acum, corpul acesta ceresc a fost făcut ca să fie vehiculul acelei lumini prim-născute. După cum altceva este focul și altceva lampa – focul are puterea să lumineze, iar lampa este făcută să lumineze pe cei care au nevoie de lumină – tot așa și acum au fost creați luminătorii, ca să fie vehicule ale acelei lumini prea curate, adevărate și nema-

tă aceeași denumire מְאֹרֹת (*me-oroht*) – *Fc* 1, 14-16 sau אֹרִים (*orim*) – „luminători” (*Ps* 135, 7). Când se face referire la strălucirea luminătorilor, soarele nu are un statut special (*cf. Is* 13, 10). Dimpotrivă, luna este evidențiată pentru strălucirea sa (*Is* 60, 19), chiar dacă aceasta este considerată a fi luminătorul cel mic. Se pare că nu lumina este cea care evidențiază soarele între ceilalți luminători, ci căldura pe care acesta o revarsă asupra pământului (*Iș* 16, 21; *I Rg* 11, 9; *Ps* 120, 6). Ca atare, se poate sublinia faptul că lumina zilei pe care o vede omul nu este condiționată de soare, fiindcă până și fulgerele sunt purtătoare de lumină proprie (*Iov* 37, 22). Chiar dacă cerul este acoperit de nori denși, care nu permit razelor soarelui să treacă, pe pământ tot este lumină suficientă. Suplimentar, lumina zilei apare cu mult înainte ca soarele să răsară pe cer¹⁷.

Aceste observații ne determină să corelăm lumina zilei cu lumina primordială, cu cea care a fost la începutul creației, pe care Însuși Dumnezeu a numit-o zi (*Fc* 1, 5). Însuși numele acestei lumini ne lasă oarecum să înțelegem că ea continuă să existe în lume, chiar dacă rolul principal de *luminare* a fost asumat de luminătorii pe care Dumnezeu i-a așezat în a patra zi a creației pe firmamentul cerului. În acest sens, Sf. Vasile cel Mare ne atrage atenția că:

„După cum apostolul spune că unii sunt luminători în lume, dar alta este Lumina cea adevărată a lumii, la care participând sfinții au ajuns luminători ai sufletelor, pe care le-au instruit, izbăvindu-le de întunericul neștiinței, tot așa și acum, Creatorul universului, încărcând soarele acesta cu lumina cea tare strălucitoare, l-a aprins în jurul lumii. Nimănu-i să nu i se pară de necrezut spusele acestea. Altceva este strălucirea luminii și altceva corpul încărcat de lumină”¹⁸.

Cu toate că sunt puși spre cârmuirea zilei și a nopții, luminătorilor nu le sunt atribuite caracteristicile zilei sau nopții, așa cum este în cazul luminii primordiale și întunericului¹⁹. Independența luminii din timpul zilei față de soare poate fi observată și din utilizarea termenului *or* în contexte care fac referire la dimineață, la zorii de ziuă și la ziua propriu-zisă, fără să fie mențio-

teriale”. Sf. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, p. 133.

¹⁷ J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 152.

¹⁸ Sf. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, p. 134.

¹⁹ „Dumnezeu a creat soarele în ziua a patra, ca să nu socotești că datorită lui aveam ziua... că fuseseră trei zile înainte de crearea soarelui. Dar a voit Stăpânul să facă cu ajutorul acestei stihii și mai strălucitoare lumina zilei. Același lucru putem să-l spunem și de luminătorul cel mai mic, de lună; fuseseră trei nopți înainte de facerea ei. Dar și luna, adusă la ființă, ne dă folosul ei, că împrăștie întunericul nopții...” (Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 82).

nat sub nicio formă soarele. Este suficient să amintim o secțiune din cuvântarea lui Iov, în care acesta își blestemă ziua în care a fost născut de mama sa:

„Piară ziua în care m-am născut și noaptea care a zis: un prunc de parte bărbătească s-a zămislit! Ziua aceea să se facă întuneric și Domnului din cer să nu-I pese de ea și lumina să n-o mai lumineze. Bezna și umbra morții s-o cotopească, norii s-o învăluiască și toate negurile s-o înspăimânte!... Blestemată să fie de către cei ce blestemă zilele, de către cei ce știu să descânte Leviatanul. Să se întunece stelele revărsatului zorilor ei; să aștepte lumina și nimic să nu vină și să nu mai vadă genele aurorei...” (*Iov* 3, 3-5, 8-9)²⁰.

Chiar dacă avem de-a face cu o lamentație lirică, faptul că soarele nu este menționat în această cuvântare ne sugerează că acest text scripturistic face referire la reminiscențele ideii de lumină primordială, așa cum era această păstrată în mentalul colectiv. Suplimentar, observăm că în același registru de scrieri vechitestate (didactico-poetice) lumina zilei este pusă alături de cele trei categorii de luminători: de soare, de lună și de stele (*Ecc* 12, 1-2). Mai mult, profetul Isaia compară lumina zilei cu lumina ce vine de la soare (*Is* 30, 26), după ce lumina soarelui și lumina dimineții sunt puse alături ca două lumini distincte: „Cel ce stăpânește cu temere de Dumnezeu e ca lumina dimineții când răsare soarele, e ca dimineața fără nori, ca razele după ploaie ce fac să răsară iarba din pământ” (*2 Rg* 23, 3-4; *cf. Am* 8, 9)²¹.

Aceste precizări ne ajută să înțelegem că pe lângă lumina pe care ne-o oferă luminătorii cerești există o lumină pe care textul scripturistic o evidențiază în mod deosebit. Lumina pe care Dumnezeu a făcut-o în prima zi a creației, care izvorăște din Ființa Sa, nu și-a diminuat menirea după ce au fost creați luminătorii cei mari. Aceasta a continuat să-și împlinească misiunea. Lumina primei zile și lumina astrelor cerești coexistă, fără a se confunda una cu cealaltă, ordonând în continuare creația și, respectiv, evidențiindu-i frumusețea.

În discursul său despre ierarhia cerească, Sf. Dionisie Areopagitul subliniază faptul că lumina necreată se răsfrânge asupra creaturilor pe linie ierarhică. Heruvimii și celelalte două cete din prima triadă de îngeri sunt primii care se împărtășesc de această lumină, pe care, oglindind-o, o oferă celorlalte cete din ierarhia inferioară lor²². Apoi ceilalți fac la fel, până ce această lumină ajunge la om. Intensitatea luminii scade pe măsură ce se depărtează de Dumnezeu²³. Acesta este motivul pentru care lumina necreată nu poate fi

²⁰ *Cf. Fc* 44, 3; *Jd* 16, 2; *1 Rg* 14, 36; *Is* 58, 8; *Sof* 3, 5; *Ps* 138, 11.

²¹ J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 153.

²² SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, p. 24.

²³ Această concepție poate fi regăsită în icoana Schimbării la Față (Școala din Novgorod, sec.

sesizată cu ochii materiali aici pe pământ. Ea este deschisă unei alte priviri, care, odată dobândită, poate vedea până și lipsirile de lumină (umbrele de lumină) pe care le are lumina astrală²⁴.

Relația tainică dintre lumină și întuneric

Odată cu apariția luminii, întunericului care domnea peste adânc (*Fc* 1, 2)²⁵ i-a fost pusă o stavilă, o limită, peste care acesta nu va mai putea trece decât cu îngăduința Creatorului. El a fost introdus în ordinea creației ca o putere de organizare a ceea ce era netocmit și gol, fără a i se oferi o conotație negativă. Termenul חֹשֶׁק (*hošekh*) „întuneric” nu este perceput în Scriptura Veche ca o putere potrivnică lui Dumnezeu. Între întuneric și lumină nu este o luptă și nici nu poate fi identificată vreo urmă de dualism. Chiar dacă lumina pe care Dumnezeu a laudat-o ca fiind bună (*Fc* 1, 5) are întâietate, nu înseamnă că întunericul este neapărat rău. Psalmistul ne lămurește faptul că la Dumnezeu întunericul și lumina sunt totuna (*Ps* 138, 11-12). În acest sens, putem afirma că întunericul, în cadrul teofaniei de pe Sinai, era un mediu revelaționar. Muntele ardea cu foc până la cer, iar vârful acestuia era acoperit cu nor, negură și întuneric (*Dt* 4, 11). Aici avea să intre profetul Moise (*Iș* 20, 21) pentru a primi de la Dumnezeu tablele Legământului și pentru a experia prezența nemijlocită a Celui pe care Îl văzuse în rugul aprins care nu se mistuia (*Iș* 3), a Celui pe care atunci Îl percepușe drept Lumină²⁶.

Această imagine este asumată de psalmist, care spune că Dumnezeu, atunci când S-a pogorât, plecând cerurile, avea negură sub picioarele Lui și întunericul Îi era acoperământ, iar împrejurul Lui era apă întunecoasă în norii văzduhului (*Ps* 17, 10-14). Aceste afirmații pun în dificultate pe cel care percepe întunericul ca pe un element negativ. Sfânta Scriptură abundă de texte în care întunericul este asociat cu depărtarea de Dumnezeu (*Ps* 54, 5; *2 Rg* 22, 29; cf. *Is* 9, 1), dar raportarea negativă la întuneric apare după căderea în păcat, când omul își pierde veșmântul luminos și se ascunde de Lumină, pentru că fapta lui era învederată. Astfel, lumina devine un mediu în care sunt cernute faptele, un spațiu în care omul se înfățișează înaintea

al XV-lea) sau în icoanele care reprezintă întunericul luminos al dumnezeirii. Lumina își pierde opacitatea pe măsură ce se depărtează de centru. Acolo lumina nu mai are strălucire, își pierde calitățile luminii naturale, pentru a se spiritualiza, pentru a intra în misterul treimic. Egon SENDLER, *Icoana, imaginea nevăzutului. Elemente de teologie, estetică și tehnică*, trad. de Ioana Caragiu, Florin Caragiu, Ilie Domnița Teodosia, Sofia, București, 2005, pp. 181-182.

²⁴ Sf. GRIGORIE PALAMA, *Despre lumină*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Filocalia 7, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 264.

²⁵ Pr. Ioan CHIRILĂ, „Philological reflections – The first day (Genesis 1:2-5)”, în: *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 1 (2009), 2, p. 96.

²⁶ Pr. I. CHIRILĂ, „Teologia luminii în Vechiul Testament”, p. 52

Domnului, fără a avea ceva de ascuns. Însă, din perspectiva lui Dumnezeu lucrurile rămân neschimbate. Întunericul și lumina nu se află în conflict, fiindcă El le-a creat pe amândouă (*Is* 45, 7). Și unul și altul primesc calificativul de „bune foarte” (*Fc* 1, 31), chiar dacă lumina are întâietate (*cf Fc* 1, 5). Altfel spus, perfecțiunea Creatorului transcende antiteza dintre lumină și întuneric²⁷.

Descriind în epistola adresată unui anume Dorotei liturgul (diaconul) modul în care se realizează cunoașterea în acest întuneric luminos, Sf. Dionisie Areopagitul subliniază că:

„Întunericul dumnezeiesc este lumină neapropiată, în care se spune că locuiește Dumnezeu (*cf. I Tim* 6, 16). Și fiindcă este nevăzută, ca una ce întrece putința vederii, și tot ea e neapropiată pentru revărsarea de lumină covârșitoare mai presus de ființă, în el ajunge tot cel ce e învrednicit să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, prin însuși faptul că nu-L vede, nici nu-L cunoaște. Căci ajungând²⁸ cu adevărat în Cel mai presus de vedere și de cunoaștere, cunoaște chiar prin aceasta că este dincolo de toate cele sensibile și inteligibile”²⁹.

Din aceste cuvinte reiese că cel care intră în acest întuneric se ridică la un nivel mai presus de orice formă inteligibilă și sensibilă de cunoaștere. Fiind dincolo de ceea ce este mai presus de vedere, omul se lasă purtat de Duhul care pe toate le cercetează și le cunoaște, chiar și adâncurile de nepătruns ale lui Dumnezeu (*I Co* 2, 10), pentru a-i oferi omului cunoașterea celor dăruite nouă de Dumnezeu (*I Co* 2, 12)³⁰.

Superioritatea luminii față de întuneric este relevantă și de faptul că aceasta este asociată cu viața, iar întunericul cu moartea. Vederea luminii este asociată cu ideea viețuirii³¹. Cel care vede lumina trăiește, iar cel care nu se împărtășește de aceasta este privat de darul vieții (această perspectivă nu

²⁷ J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 157.

²⁸ Sf. Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă să înțelegem această ajungere la care face referire Sfântul Dionisie, folosindu-ne de o asociere specifică ochiului trupesc: „Căci ceea ce face absența luminii, producând nelucrarea puterilor văzătoare, aceasta o face și privirea directă la soare în amiaza zilei”, „Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul la Epistole”, în: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, p. 273.

²⁹ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, p. 258.

³⁰ Acesta ar fi sensul pozitiv al cunoașterii realizate de om în acest întuneric luminos. „Cu cât trăiești cu mai mare intensitate – subliniază părintele Stăniloae –, cu atât îl înțelegi mai puțin și îți este mai greu să-l exprimi. Acesta e întunericul supraluminos. Când unirea cu altul e foarte mare, nu-ți mai dai seama de ceea ce este el în mod distinct. Dar fericirea ce o trăiești nu aduce o pierdere a conștiinței de tine și de el” (Pr. Dumitru STĂNILOAE, „Note la Epistole”, în: SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, p. 284).

³¹ Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 1-150: A Commentary*, vol. 1, Hilton C. Oswald (ed.), Augsburg, Minneapolis, 1988, p. 215.

implică persoanele care datorită unor neputințe trupești sunt lipsite de vedere). Izbăvit de primejdia morții, Iov mărturisește că Domnul i-a oferit posibilitatea de a vedea în continuare lumina: „El a izbăvit sufletul meu ca să nu treacă prin strămtorile morții și ochii mei văd încă lumina” (*Iov* 33, 18). Tot el întărește această idee și afirmă că pruncii care se nasc morți nu au văzut lumina (*Iov* 3, 16), fapt care confirmă asocierea luminii cu viața. Această idee se regăsește și în Psalmi (57, 8) și în Ecclesiast: „[Omul, *subl. ns.*] a venit în zadar și se duce în întuneric și în întuneric numele lui va fi învăluit; nici n-a văzut, nici n-a cunoscut soarele, și fătul lepădat a avut mai multă odihnă decât omul acesta” (6, 4-5). Expresiile בְּאוֹר הַחַיִּים (*be-or hahaim*) „în lumina vieții” sau ἐν φωτὶ ζώντων „în lumina celor vii” din Psalmul 55 confirmă și mai mult ideea că lumina este într-o legătură strânsă cu viața³². Această perspectivă a fost probabil influențată și de faptul că Dumnezeu, Care este Viață și izvor al vieții, este receptat ca Lumină și, implicit, dătător de lumină. Cuvintele psalmistului sunt iarăși edificatoare: „Că la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumină” (*Pis* 35, 9).

Trecerea de la întuneric la lumină este receptată în Sfânta Scriptură ca o revenire din moarte la viață. Această realitate este surprinsă cel mai bine de ivirea zorilor zilei. Apariția luminii dis-de-dimineață oferă o imagine similară celei pe care Domnul a văzut-o când a poruncit să fie lumină (*Fc* 1, 3). Pământul cufundat în întuneric devine din nou vizibil datorită luminii. Rememorarea etapelor zidirii lumii, care este descrisă în dialogul pe care îl are Dumnezeu cu Iov, lasă să se întrevadă ideea că nu doar în *dimineața* primordială, ci în fiecare dimineață, creația se recapitulează, se reînnoiește (*Iov* 38, 4-15). Transpusă într-o perspectivă spirituală, apariția luminii în zori coincide cu intervenția salvatoare a lui Dumnezeu care izbăvește pe omul înspăimântat de frica nopții (*Pis* 5, 4; 45, 4; 118, 147; 129, 6; 142, 8; *Is* 8, 20; *Os* 6, 3), în fiecare dimineață: „Milele Domnului nu s-au sfârșit, milostivirile Lui nu încetează. În fiecare dimineață sunt altele, credincioșia Ta este mare!” (*Plg* 3, 22-23).

În discursul profeților se afirmă că la sfârșitul veacurilor, în timpurile eshatologice, va exista un moment în care întunericul va cuprinde lumea. Luminătorii cerului își vor ascunde lumina în *ziua cea înfricoșătoare a Domnului*, provocând multă tulburare și frică în sufletele oamenilor. Însă tot ei prevestesc că lumina va triumfa, iar întunericul se va retrage, lăsând locul său luminii lui Dumnezeu. Astfel, lumina va străluci fără a apune vreodată. În acest sens, profeții vestesc că soarele, luna și stelele se vor întuneca și nu vor mai lumina (*Ir* 4, 24; *Is* 5, 30; 13, 10; *Iz* 32, 7; *Ioil* 2, 10,

³² Mitchell DAHOOD, *Psalms*, coll. *Anchor Bible* 19B, Doubleday & Company Inc., New York, 1966, p. 302.

3, 4), iar pământul cufundat într-o noapte deplină se va cutremura, provocând un haos asemănător cu cel primordial, care va fi receptat doar de cei fărădelege (*Is* 13, 9; *Sof* 1, 15-16; *Am* 5, 18, 20). Cei drepecți vor fi protejați de spaimele care vor fi răspândite în întuneric, asemenea israeliților care nu au fost afectați de plaga întunericului, care, în timpul lui Moise, se abătuse asupra Egiptului (*Is* 10, 22-23)³³.

Un fapt cu totul special este acela că lumina luminătorilor cerești va fi copleșită de lumina necreată a lui Dumnezeu. Lumina acestora nu va mai fi necesară atunci când omul va contempla pe Cel Care este Lumină. Isaia profetul surprinde această realitate când descrie slava pe care poporul lui Dumnezeu o va avea în vremurile de pe urmă, când mărirea celor aleși va fi restaurată: „Nu vei mai avea soarele ca lumină în timpul zilei și strălucirea lunii nu te va mai lumina; ci Domnul va fi pentru tine o lumină veșnică și Dumnezeu-tău va fi slava ta. Soarele tău nu va mai asfinți și luna nu va mai crește; că Domnul va fi pentru tine lumină veșnică și zilele întristării tale se vor sfârși” (*Is* 60, 19-20)³⁴. Aceste afirmații sunt introduse la debutul capitolului de o invitație spre lumină: „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că vine lumina ta, și slava Domnului peste tine a răsărit!” (*Is* 60, 1). Lumina la care face referire profetul nu aparține luminătorilor de pe bolta cerească. Aceasta e lumina izvorâtă din Ființa lui Dumnezeu care se manifestă prin slava Domnului încă din perioada exodului din Egipt, când poporul era călăuzit prin norul și stâlpul de foc³⁵. Chiar dacă pământul este acoperit de bezna întunericului, Domnul luminează prin intermediul acestei lumini pe ierusalimiteni. Însă această strălucire se revarsă și asupra celorlalte popoare, încât regi străini (împreună cu toți supușii lor) se vor apropia și vor umbla în lumina Domnului (*Is* 60, 3)³⁶.

³³ J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 159. Vezi o perspectivă detaliată asupra acestei teme în Pr. Ioan CHIRILĂ, „Întru lumina Ta vom vedea lumină” (*Ps* 35,9) – despre lumină și taina întunericului în care se află Dumnezeu (*Ieș* 20,21)”, în: Pr. Aurel PAVEL și Pr. Nicolae CHIFĂR (eds.), *«Voi pune înaintea Ierusalimului, ca început al bucuriei mele»*. In Honorem Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Abrudan la împlinirea vârstei de 80 ani, Astra Museum, Sibiu, 2018, pp. 214-237.

³⁴ Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66: A new translation with introduction and commentary*, New Haven/London, Yale University Press, 2008, p. 217.

³⁵ Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire la Ieșire*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 39, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 321.

³⁶ Vezi detalii despre lumina din timpurile eshatologice în Pr. Ioan CHIRILĂ, „*Luminează-te, luminează-te, Ierusalime!*” (*Is* 60,1) – revărsarea luminii dumezeiești și devenirea întru lumină”, în: Pr. Alexandru INONIȚĂ și Daniel MIHOC (eds.), *Sfânta Scriptură în Biserică și Istorie. Studii Teologice în onoarea pr. prof. dr. Vasile Mihoc*, Ed. Andreiană / Astra Museum, Sibiu, 2018, pp. 166-185. Pr. Ioan CHIRILĂ, „*Veniți să umblăm în lumina Domnului*” (*Is* 2,5) – discursul isaian despre lumina dumnezeiască”, în: Arhid. Daniel MOCANU (ed.), *In*

Acest text isaian ne permite să conștientizăm mult mai pregnant faptul că în veșnicie omul se împărtășește nemijlocit de lumina ce izvorăște din Dumnezeu, care luminează veșnic, care nu apune și care-l învâluie pe om în slavă dumnezeiască (*Is* 60, 19)³⁷. Conceptul ebraic כָּבוֹד (*kavod*) „slavă” este asociat frecvent cu lumina și cu focul pentru a contura ideea de strălucire³⁸. În condițiile în care Isaia ne spune că slava omului va fi Însuși Dumnezeu, nu avem cum să pierdem din vedere faptul că profetul îl vede aici pe Dumnezeu ca Lumină. Această lumină, care îi caracterizează pe cei care sunt în veșnicie, trebuie să fie transpusă în icoană. Dacă un iconar nu surprinde și nu transmite lumina dumnezeiască care învâluie chipul omului desăvârșit prin har, nu și-a atins scopul, iar creația sa nu poate oglindi realitățile veșnice. Chipul reprezentat în icoană trebuie să transmită această lumină, fiindcă el a ajuns să fie prin darul lui Dumnezeu o lumină din Lumină, o lumină care trebuie să cheme la rândul-i spre Lumină, spre iluminare³⁹.

Dumnezeu și lumina Sa, în exprimarea figurativă / alegorică

Chiar dacă în discursul vechitestamentar Dumnezeu nu este numit în mod direct Lumină, așa cum o fac aghiografii noutestamentari (*In* 1, 9; 8, 12), putem identifica mai multe sintagme în care Dumnezeu este asociat fie cu lumina, fie cu acțiunea de luminare. Astfel că El este numit „lumină a omului” (*Ps* 26, 1), „lumina lui Israel” (*Is* 10, 17), și adeseori se face referire la „lumina Sa” (*Is* 60, 1) și la faptul că Dumnezeu este lumină pentru om (*Mi* 7, 8). Această lumină nu este percepută ca un simbol al persoanei lui Dumnezeu, ci mai degrabă ca un mijloc revelațional prin care Dumnezeu se descoperă oamenilor și își face simțită prezența. Având în vedere dimensiunea pozitivă a luminii, această asociere a ei cu Dumnezeu are întotdeauna valențe mântuitoare⁴⁰. A vedea lumină înseamnă a avea parte de mântuire, a beneficia de izbăvire într-o situație în care sufletul este copleșit de necazuri, suferință și durere: „Poporul care locuia întru întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiați în latura umbrei morții lumină va străluci peste voi” (*Is* 9, 1).

honorem pr. prof. univ. dr. Vasile Stanciu, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2018, pp. 91-107.

³⁷ Gary SMITH, *Isaiah 40-66*, coll. New American Commentary 15B, B&H Academic, Nashville, 2009, p. 626.

³⁸ Pr. Ioan CHIRILĂ, „Kavod și Şekina – Slava lui Dumnezeu spre luminarea creaturii”, în: Pr. Vasile STANCIU (ed.), *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, tomul 17 (2013-2014), Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, p. 20.

³⁹ Michel QUENOT, *De la icoană la ospățul nupțial. Chipul, Cuvântul și Trupul lui Dumnezeu*, trad. de Lucian Dragoș, Sofia, București, 2006, p. 177.

⁴⁰ Pr. I. CHIRILĂ, „Kavod și Şekina”, p. 24.

Conștientizând că Dumnezeu este lumină, poporul ales a raportat toate lucrurile care aveau legătură directă cu Dumnezeu la lumină. În acest sens, când se vorbește de o mergere în lumina Domnului (*Is* 2, 5), profetul Isaia are în vedere umblarea pe căile poruncilor lui (*Is* 2, 3)⁴¹. Cu alte cuvinte, toate lucrurile ce țin de Domnul sunt învăluite în lumină și, îndrăznim să spunem, că ele însele sunt lumină. Din acest motiv, a trăi în conformitate cu poruncile lui Dumnezeu este similar cu a trăi în lumină, în strălucirea slavei Sale care se revarsă asupra celor care fac faptele la lumină, fiindcă faptele lor nu sunt ascunse, nu sunt întuneric (*In* 3, 19-21). Cei păcătoși sunt într-un conflict vădit cu lumina. Ei nu o înțeleg, nu îi văd necesitatea, ci îi incomodează și de aceea o evită și i se împotrivesc (*Iov* 24, 13, 15). Această categorie de oameni iubește noaptea și întunericul ei. Sub acoperământul ei, aceștia urzesc planuri împotriva celor dreți (*Ps* 10, 2; *Mi* 2, 1) și săvârșesc fapte care-i cufundă și mai mult în adâncul inimii lor întunecate de răutate (*Iov* 24, 16-17). Pentru a nu-și vedea fărâdelegile (pe care ei înșiși și le-ar urî cu desăvârșire), aceștia cred că nimeni nu-i vede, nici măcar Dumnezeu... (*Iov* 22, 13-14; *Ps* 9, 8)⁴².

Din aceste motive, Iisus Hristos avertizează că oamenii care nu merg pe calea poruncilor dumnezeiești urăsc lumina și aleg întunericul. Alegerea lor este justificată, fiindcă lumina este un mediu în care Dumnezeu vădește adevărul sau, mai bine zis, starea reală a lucrurilor; în lumină, Dumnezeu face judecată. Datorită acestui fapt, cei păcătoși fug de lumină și nu doresc să primească strălucirea ei. În schimb, cei care viețuiesc virtuos aleg lumina, fiindcă scânteia dumnezeiască sădită de Creator în ființa lor îi îndeamnă să caute Lumina care le oferă strălucire. Altfel spus, prin împărtășirea lor statornică din strălucirea luminii dumnezeiești, sfinții deja devin ei înșiși lumină și nu pot viețui departe de izvorul/sursa luminii lor.

Receptarea luminii primordiale/dumnezeiești în iconografie

În iconografia bizantină, lumina are o semnificație mistică, deoarece este legată în mod indisolubil de înălțarea sufletului în lumina lui Dumnezeu. Eliberată de încorsetările impuse de formă și materie, lumina dobândește în icoană o valoare proprie, care țâșnește din fond și pune în evidență ceea ce nu este perceptibil de ochii trupești. Astfel, lumina devine în icoană simbol al nevăzutului care se lasă contemplat de ochii minții⁴³. În acest sens, albul și auriul icoanei sunt elementele care sugerează prezența luminii dumneze-

⁴¹ H. WILDBERGER, *A Continental Commentary. Isaiah 1-12*, Fortress Press, Minneapolis, 1991, p. 94.

⁴² J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, p. 161.

⁴³ E. SENDLER, *Icoana, imaginea nevăzutului*, p. 176.

iești⁴⁴. Chiar dacă avem nevoie de lumină solară sau artificială pentru a vedea acestea, accentul în icoană nu cade pe acest tip de lumină. Oferind icoanei minimul necesar de lumină pentru a fi vizualizată, aceasta revelează lumina cerească⁴⁵. De altfel, tot ce este esențial în icoană provine dintr-o lume în care totul este învăluit de lumină⁴⁶, o lume care cheamă la lumină și transfigurează totul în lumină⁴⁷. Cu alte cuvinte, în icoană sunt reprezentați oameni care trăiesc în lumina cea neapropiată⁴⁸, care ne îndeamnă să mergem, să umblăm și să trăim în lumina Domnului. Icoana ne îmbie spre Lumină, spre Hristos, „Care luminează pe tot omul care vine în lume” (*In* 1, 9), iar prin lucrarea harică a Duhului Sfânt aceasta ne luminează, ne învăluie viața în lumină, ca faptele noastre să fie făcute în Lumină, ca viața noastră să se transforme în lumină⁴⁹.

Exceptând reprezentările locului de chin și ale personajelor negative, în iconografie întunericul nu are o conotație negativă. Dimpotrivă, el este reprezentat în unele icoane pentru a potența taina dumnezeirii. Atunci când este reprezentat cerul, acesta este reprezentat (fie central, fie lateral) în partea de sus a icoanei sub forma unor cercuri concentrice. Intensitatea culorilor folosite crește în opacitate, pe măsură ce aceste cercuri se apropie de punctul central. Ultimul cerc este opac, blocând astfel pătrunderea în misterul treimic. Această manieră de reprezentare artistică are un corespondent scripturistic în teofania de pe Sinai, unde Moise pătrunde în întuneric pentru a fi în comuniune cu Domnul.

Deși este un spațiu împodobit cu icoane, un mediu destinat vederii, locașul de cult de tradiție răsăriteană se ascunde de lumină. Ferestrele bisericii sunt mici și înguste, lăsând lumina să pătrundă cu sfială și cu o anumită evlavie. În edificiul liturgic clasic predomină clar-obscurul, în care doar fâșii

⁴⁴ Aurul și auriul din icoane sunt simboluri ale luminii dumnezeiești. Spre deosebire de celelalte culori care trăiesc în lumină, auriul este în sine izvor de lumină. Acest fapt este surprins în erminiile slave, care denumesc fondul auriu al icoanelor *svet (lumină)* (E. SENDLER, *Icoana, imaginea nevăzutului*, p. 183; C.-C. TRIF, „Cum se pictează o icoană?”, p. 401; N. GUSEV, M. DUNAEV, R. KARELIN, *Îndrumar iconografic*, p. 313).

⁴⁵ Lumina este subiectul icoanei, ea este cea care luminează icoana în chip tainic și, de aceea, nu este nevoie de o altă sursă de lumină în icoană (Paul EVDOCHIMOV, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, trad. de Grigore Moga, Petru Moga, Meridiane, București, 1993, p. 164).

⁴⁶ „Sfinții sunt înveșmântați în lumina și-n slava de dinainte de cădere”. EVDOCHIMOV, *Arta icoanei*, p. 194.

⁴⁷ „Cel ce vede... devine și el întreg lumină și se face și el asemenea cu ceea ce vede; mai bine zis se și unește în chip neamestecat, lumină fiind și lumină văzând prin lumină. De se privește pe sine, vede lumină; de privește spre cea ce vede, și aceea este lumină; de privește spre aceea prin care vede, și aceea este lumină...” (SF. GRIGORIE PALAMA, „Despre lumină”, p. 311).

⁴⁸ Pr. I. BIZĂU, „Incursiuni în teologia și arta icoanei”, p. 86.

⁴⁹ Teodor DAMIAN, *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei*, Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 184.

oblice și diafane de lumină străbat ferestrele. Deducem de aici că arhitectura bisericii a fost gândită în așa fel încât lumina fizică nu luminează icoanele zugrăvite pe pereți, ci se asociază luminii acestora pentru a participa la actul liturgic. Este de la sine înțeles că, într-un spațiu de acest fel, icoanele nu sunt zugrăvite pentru a fi expuse, ci, dimpotrivă, pentru a lumina sau mai bine zis pentru a oferi credinciosului calea spre o altă lumină care izvorăște din veșnicie⁵⁰. Această situație cu totul aparte, în care spațiul destinat cu precădere vederii este ascuns de lumină, este primul semn că în edificiul liturgic trebuie să ne deschidem ochii minții, ochii inimii, ochii spirituali cu care Dumnezeu prin creație ne-a înzestrat pentru a vedea realitățile care nu se văd cu ochii fizici. La acest cadru tainic participă și alte lumini, nu numai cele care au fost amintite. Ne referim aici la lumina izvorâtă din candelă sau din sfeșnicele cu lumânări. Lumina lor caldă, pâlăitoare, este asemenea adierii pline de mângâiere a Luminii care Se pogora odinioară în boarea amurgului printre pomii raiului ca să picure lumina Sa veșnică, necreată, în sfeșnicul purtător de scânteie (lumină) dumnezeiască⁵¹.

Suplimentar, nuanțele închise sunt folosite în cadrul umbrelor feței în-deosebi, dar și a veșmintelor, pentru a pune în valoare trăsăturile ascetice, sau mai bine-zis străveziul trupurilor. Altfel spus, întunericul și nuanțele închise își au rolul lor în sublinierea specificității pe care trupurile sfinților le au în veșnicie. Ca atare, deși întunericul are o conotație negativă evidentă, în icoane, această perspectivă este neutralizată și folosită în vederea sublinierii luminii. Acest fapt poate fi sesizat mult mai pregnant în tehnicile de realizare a vitraliilor, unde culorile închise sunt utilizate pentru a pune mai mult în valoare lumina care izvorăște din trupul reprezentat. Având în vedere posibilitățile de care dispunem astăzi în tehnica vitraliului, aceste elemente de artă eclesială pot contribui într-o manieră cu totul aparte la umplerea de lumină cerească a bisericilor. Utilizarea unei game de culori adecvate la cromatica picturii murale, care de obicei este mai închisă, poate să compenseze și să aducă un plus semnificativ în gestionarea luminii din spațiul eclesial. Mai mult, tehnica actuală permite ca fețele sfinților să fie în așa fel realizate, încât să nu fie utilizate camele de plumb care marchează liniile chipului. Culorile mai închise, folosite în anumite părți ale feței pot să scoată în evidență cu mai multă claritate străveziul trupurilor sfinților. Acest amănunt poate consolida perspectiva potrivit căreia prin străveziul trupurilor se poate transmite

⁵⁰ Arhim. Valeriu ANANIA, *Cerurile Oltului. Scolile arhimandritului Bartolomeu la imaginile fotografice ale lui Dumitru F. Dumitru*, Ed. Episcopia Râmnicului și Argeșului, Râmnicu-Vâlcea, 1990, p. 156.

⁵¹ Pr. Ioan BIZĂU, *Liturgie și teologie*, Patmos, Cluj-Napoca, 2009, p. 249.

mult mai bine lumina veșniciei care străbate cu multă forță din aceste chipuri pnevmatizate.

Așadar, sfinții reprezentați în icoane izvorăsc lumină, transmit această strălucire, pentru că ei înșiși au devenit lumină prin părtașia lor la Cel ce este Lumină⁵². Continuând această raportare la icoană, putem spune că aceasta este un mijloc de evidențiere a judecării lui Dumnezeu. Cei ale căror fapte sunt întuneric, nefiind izvoare de lumină, nu au cum să fie reprezentați iconografic, fiindcă icoana este o sursă inepuizabilă de lumină, nu prin sine însăși, ci prin Chipul care a devenit lucrător în chipul omului. În acest mod, putem înțelege mai bine faptul că doar sfinții, ale căror fapte sunt săvârșite în lumină, pot fi reprezentați în icoane, pentru a oferi celor care le contemplă exemple vii și modele⁵³ pentru cei care doresc să asume îndemnul isaian: „Veniți să umblăm în lumina Domnului!” (*Is* 2, 5). Acesta este îndemnul pe care îl face celui care contemplă oricare sfânt aflat în icoană.

Concluzii

Înțelegerea deplină a icoanei poate fi realizată de abia după ce iconarul sau cel care contemplă icoana pătrunde în taina luminii dumnezeiești. Dacă nu este învăluit de lumina cerească ce izvorăște din icoană, nici unul, nici celălalt nu pot fi părtași harului mijlocit de această *fereastră spre cer*.

Pentru a înțelege taina luminii dumnezeiești reprezentate în icoană, se impune o raportare directă la evenimentul în care lumina cerească devine vizibilă pe pământ întâia oară. Analiza exegetico-teologică a primei zile din referatul creației, îndeosebi a specificității luminii primordiale, trebuie să fie punctul de plecare pentru orice demers iconologic de teoretizare a luminii cerești care este prezentă în icoane.

Valorificarea conținuturilor rezultate în urma actului exegetic ne oferă posibilitatea de a înțelege anumite detalii pe care iconarii le pictează voit în reprezentările lor. Concret, între lumină și întuneric este o relație tainică, lipsită de antagonism. Dumnezeu se poate descoperi și în lumină și în întuneric, acesta din urmă neavând o conotație negativă într-un act revelaționar.

Ar fi de dorit ca astfel de cercetări în care sunt valorificate detalii de exegeză biblică în vederea elucidării tainei luminii dumnezeiești să fie concentrate și spre alte evenimente scripturistice care au ca obiect revelarea luminii cerești. Episodul Schimbării la Față de pe Muntele Tabor ar putea fi unul dintre acestea. Ar fi interesant de realizat o comparație între modul în

⁵² Stelian PAȘCA-TUȘA, „Psalm 4 – Isagoge, Exegetical and Theological Interpretation (Part II)”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 61 (2016), 2, pp. 12-13.

⁵³ P. EVDOCHIMOV, *Arta icoanei*, p. 166; T. DAMIAN, *Implicațiile spirituale*, p. 184.

care se realizează părtășia la lumină a ucenicilor Domnului și a celui care se lasă învăluit de lumina dumnezeiască în timpul contemplării unei icoane.

Summary: Theology of the primordial light and its relevance for iconography

The present research paper commences with a few terminological parentheses that are important for both discovering the meaning of the biblical words and understanding their historical evolution in the languages and cultures that generated them. The theological discourse concerning divine light and grace in the Holy Scriptures is preceded by this endeavor that aims to define and circumscribe these meanings and determine the occurrence of these terms that are essential for both the theology of icon and stained glass. This endeavor gives scholars the opportunity to discover the nuances and depths that the sacred text provides the contemporary reader for understanding and entering the divine light and, moreover, for uniting with He Who is the Light and Who envelops everything in light. This linguistic assertion about the Hebrew word אֹר (or) „light”, that is both used as noun and verb, is going to be useful in the present study in the attempt to explain the theophanies from the exilic period when God revealed Himself to His people by the pillar of fire, a theophanic element that clarifies the mystery of the first three days of creation. Fire and light are presented as elements of the uncreated energies' mystery that has pervaded the entire creation since the very first day of this world. The thorough observations of this study's authors prompt us to corroborate the daily light with the Primordial light, with the light that existed at the very beginning of the creation which God Himself called day. The name of this light itself makes us understand that it continues to exist in the created world, even though the main purpose it had - to enlighten and shine, was assumed by the celestial bodies that God created on the fourth day. Even though these celestial bodies are meant to govern day and night, they are not given diurnal or nocturnal characteristics as in the case of the Primordial light and darkness. The independence of the daily light from sun is to be seen in the occurrence of the term „or” in contexts that refer to daybreak, dawn and the daytime itself, without any mention of the sun. These terminological parentheses of the authors help us understand that, besides the light that we receive from the celestial bodies, there is a light that the biblical text highlights in a special way. It is the light that God created on the first day of creation, the light that emerges from His Being, and that did not lose its purpose even after the creation of the celestial bodies on the fourth day of creation. Continuing to fulfill their purpose, the uncreated light and the light of the celestial bodies coexist, without merging, but establishing order and harmony in creation. In other words, as the authors point out, this light is still present today in the created world even if it is not accessible to everyone. But, the icon can guide us towards it. In this respect, according to the present paper, we acknowledge the fact that in the Byzantine iconography light has a mystical significance for it is organically linked with the elevation of the soul in the light of God. Freed from the limitations of form and material, light in the Orthodox icon gains an

intrinsic value that emerges from its core and emphasizes what is inaccessible and imperceptible for the eyes of man. Therefore, light in the Orthodox icon becomes a symbol of the unseen realm that can be contemplated by our intelligible vision. Providing the reader with a general perspective on the way in which „or” occurs in the Old Testament writings, the authors considered that it is necessary to offer a more detailed and thorough exposition to show how this linguistic entity is present in the Holy Scriptures. First of all, they presented the verbal structure, the noun structure and implicitly the adjectival and adverbial instances of the term „or”. Even though the noun instances are more predominant in these occurrences, the authors focus more on the verbal structure because in Hebrew the verbal structure is the core of the sentence, and it offers specificity and dynamism. According to them, these nuances allow us to better understand the semantic field of the verb „or”. The accents offered by these verbs allow us to create connections in the attempt to elucidate the way in which God reveals Himself through theophany. At the same time, through the introductory part of this study, that was designed to offer terminological data, the connection between light and darkness is made. Together with the appearance of light, the darkness that reigned over the abyss was limited by God, in such a way that it could never trespass its limitations without the approval of the Creator. However, darkness was embedded in the creation as a structuring power of the chaos and uncompleted creation, without having a negative connotation. Darkness and light are not at war, because they were both created by God. Both darkness and light are described as very good, perfect, even though light has primacy over darkness. At the same time, the prevalence of light over darkness can be seen in the association with life, while darkness is likened to death and decay. The vision of light is associated with the idea of living. Passing from darkness to light is compared by the Holy Scriptures with passing from death to life. This truth is best seen at sunrise. The burst of light in the early hours of morning is an image similar to that God created when He ordered light to come to existence. The clouded earth becomes perceptible and visible due to the appearance of light. The recalling of the days of creation described in the dialogue between God and Job suggests the idea that not only the primordial sunrise (morning on the first day of creation), but every sunrise is a recreation of the world, a renewing of the creation. In a spiritual perspective the apparition of light at dawn coincides with the delivering intervention of God Who saved the frightened man from the peril of darkness. Excepting the depiction of the place of punishment for the wicked, iconography also has a positive approach regarding darkness. On the contrary, in some Orthodox icons, darkness is depicted as the transcendent and inaccessible dimension of the divine mystery. Even though darkness has an obvious negative connotation, when it comes to iconography, this perspective is almost abolished and redirected to highlight the divine light. Also, the authors of this study refer to the eschatological light and darkness as it is depicted in the prophetic books, according to whom at the end of time, in the eschatological times, there will be a moment when darkness will embrace all creation and the celestial bodies will hide their light on the frightening day of Lord, causing great turbulence and chaos. However, all the prophets foretell that light will eventually triumph and darkness will regress, being replaced by the light of God. An outstanding aspect

these authors address is the fact that the light of the celestial bodies will be overwhelmed and embraced by the uncreated light of God. Their light will no longer be necessary for man to contemplate He Who is Light. In this respect, the authors offer substantial evidence from the prophetic books of the Old Testament. However, the connection between light and darkness can fully be understood only if the whole context of the divine revelations is taken into consideration.

E
C
L
C
G
I
C
E

Pr. Conf. Dr. Vasile CREȚU

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București

CATEHISME ORTODOXE ȘI ROMANO-CATOLICE ÎN ROMÂNIA. O SCURTĂ PREZENTARE, SELECTIVĂ ȘI CRONOLOGICĂ¹

Keywords: *catechism, Christianity, Catholic, Orthodox, teachings, theology.*

Abstract

The purpose of this study is to present the different catechisms which have been published in Romania over the last 100 years. This study will present some less known catechisms, and will emphasise the historical circumstances in which they appeared, the purpose of the publishing, and the distinctive elements of those beautiful pieces of Christian catechisms. By analyzing these catechisms, it highlights the efforts of the theologians, which were able to publish such books in difficult historical circumstances. They managed to expose the Christian teachings in an accessible way for any person, and helped them to understand their religion and the purpose of their lives. These books are of crucial importance to the history of the Orthodox and Catholic churches, and deserve to be analyzed more thoroughly by studies or books, in order to acknowledge the content of those beautiful pieces of Christian writings. Undoubtedly, the catechisms that appeared in Romania are of immense value and highlight the way in which the teachings of the faith were taught in different areas of the country and in different historical contexts.

Introducere

Prin acest studiu ne propunem să prezentăm diferitele catehisme sau cărți cu profil catehetic, unele inedite sau prea puțin cunoscute, tipărite în spațiul ortodox și romano-catolic românesc, care s-au bucurat de un impact considerabil în peisajul religios din ultima sută de ani (1925-2019). În context, sunt evidențiate împrejurările istorice și scopul pentru care s-au tipărit, precum și elementele distinctive ale acestor catehisme, lucrări de referință pentru istoria și prezentul celor două mari Biserici creștine.

¹ Această contribuție la cunoașterea celor mai valoroase catehisme românești este o continuare a studiului „Catehisme ortodoxe românești din secolele XX și XXI. O perspectivă analitică și comparativă”, în: Pr. Ștefan BUCHIU (ed.), *Lumini de centenar*, Editura Universității din București, 2018, pp. 277-296.

Fără pretenția de a fi exhaustiv, acest demers este un act de grațitudine și de cinstire față de înaintașii noștri (ierarhi, profesori de teologie, preoți, teologi, laici cu o solidă educație religioasă) care, în vremuri de cenzură a libertăților religioase elementare sau de vitalitate religioasă, în vremuri de precaritate economică sau de prosperitate, în vremuri de prigoană a Bisericii sau de explozie informațională, au expus învățătura de credință pe înțelesul oamenilor obișnuiți, într-o manieră clară și convingătoare, ajutându-i pe aceștia să-și înțeleagă propria identitate religioasă și națională și, nu în ultimul rând, să-și cunoască sensul propriei vieți.

Această lucrare se dorește a fi un punct important de plecare în analiza mai amănunțită a acestor opere de seamă ale cateheticii, care merită fără nicio îndoială o atenție mai sporită, prin publicarea mai multor studii sau articole dedicate lor. Fără niciun echivoc, catehismele apărute în spațiul românesc sunt de o valoare deosebită și scot la lumină modalitățile în care învățăturile de credință erau transmise în România, în diferite zone ale țării și în diferite contexte istorice.

***Norme nouă de catehizare*², Craiova, s.a. (1925?)**

Lucrarea se dorește a fi o broșură care, după cum este descris și în subtitlul de prezentare, prezintă, într-o manieră concisă, idei cu privire la educația religioasă a credincioșilor de toate vârstele, insistând pe importanța unei educații moral religioase de la vârstă fragedă.

Încă din primele paragrafe putem remarca cum Diac. C.V. Dănău, autorul acestei lucrări de dimensiuni reduse, expune succint îndrumări pentru cei ce doresc să devină îndrumători ai omului sau, mai bine spus, cateheți. Acesta oferă celor interesați trei direcții prin care catehetul poate forma „creștini cu adevărat”: evoluția ființei omenești privind latura spirituală, idealul pe care trebuie să îl urmeze această parte sufletească în aflarea și folosirea mijloacelor puse la dispoziție de știință care pot îndruma sufletul spre un ideal³.

Conținutul lucrării este împărțit în patru capitole în care sunt expuse, pe rând, evoluția sufletească a omului, context în care sunt dezvoltate idei cu privire la etapele sufletești ale persoanei, identificate prin „starea naturală, starea socială și cea morală”, cărora le corespunde „copilăria, adolescența și maturitatea”⁴, încheind prin întrebarea: „când să se înceapă educația religioasă”

² Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare. Idei dintr-o conferință susținută la congresul Societății „Renașterea” din iulie 1925*, Institutul de Arte Grafice, Craiova, s.a., 16 p.

³ Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare...*, p. 1.

⁴ Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare...*, p. 2.

să morală, pentru că e vorba de catehizare – în ce fel și după ce norme?”⁵; date dintr-un scurt studiu statistic având ca scop determinarea influenței religioase insuflăte copiilor în mediul familial sau în mediul școlar sau rezumarea la întrebările: fără educație se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu? Or, prin ce formă se poate materializa sentimentul religios în funcție de o anumită etapă a vieții?⁶

Așadar, „frământătorii de suflete”⁷, cum îi numește autorul pe cateheți, trebuie să țină seama de cele trei funcții sufletești: a cunoașterii, a simțirii și a acțiunii sau a voinței, care diferă în funcție de vârsta persoanei, dar și de o seamă de reguli pentru o viață religioasă care se rezumă la „exemplul și graiul părinților și educatorilor”⁸. Sunt formulate, de asemenea, îndemnuri folositoare cu privire la intensificarea vieții religioase-morale, în special a copiilor, respectiv: înlăturarea formelor și reprezentărilor greu de înțeles, oferirea unui caracter omenesc ființelor supranaturale, pentru ca raportarea la acestea să se facă într-o manieră mai facilă, viața catehetului să fie modelată spre moralitate, informațiile să fie prezentate intuitiv și afectiv, iar cultivarea credinței religioase să se facă într-un mod treptat⁹.

În linii mari, putem concluziona că această lucrare oferea, la momentul apariției ei, strategii utile pentru cei ce doreau să lucreze, în general, cu oamenii, dar în mod special să lucreze cu iscusință la partea sufletească a copiilor. La prima vedere, aceasta pare o lucrare neînsemnată, însă profunzimea ideilor cuprinse în conținutul ei întrece toate așteptările, iar utilitatea ei poate fi mereu actuală.

Leccióni de catehizare normative asupra istoriei Vechiului Testament¹⁰, București, 1925

Lucrarea alcătuită de Părintele Ion Tomescu, profesor al seminarului din Râmnicu-Vâlcea, însumează o serie de modele de cateheze ce își propun să fie folosite în instruirea religioasă a adulților. În referatul întocmit de autor, adresat Preasfințitului Vartolomei, datat 9 noiembrie 1925, putem remarca faptul că autorul propune o serie de cincisprezece cateheze-model, prezentând evenimente din istoria Vechiului Testament

⁵ Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare...*, p. 6.

⁶ Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare...*, pp. 6-9.

⁷ Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare...*, p. 10.

⁸ Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare...*, p. 13.

⁹ Diac. C.V. DĂNĂU, *Norme nouă de catehizare...*, pp. 13-16.

¹⁰ Pr. Ion TOMESCU, *Leccióni de catehizare normative asupra istoriei Vechiului Testament*, nr. 3, Tipografiile Române Unite, București, 1925, 38 p.

care marchează planul lui Dumnezeu pentru mântuirea omenirii. Autorul explică, pe bună dreptate, că aceste cateheze sunt destinate adulților, argumentând că „zadarnică va fi truda catehizării copiilor, dacă acești copii în viața de toate zilele vor avea pururi înaintea lor pildele de ireligiozitate ale adulților de acum”¹¹.

Sunt prevăzute normele după care trebuie să se ghideze preotul-catehet în prezentarea catehezelor, cum ar fi: pregătirea temeinică cu câteva zile înainte de expunerea ideilor în cadrul catehezelor, rostirea rugăciunii „Împărate ceresc” la început și „Tatăl nostru” la final, atenția acordată lecturilor biblice prezentate și folosirea unui limbaj accesibil, iar pentru o mai bună înțelegere a celor expuse, folosirea de comparații, pilde și întâmplări din viața de zi cu zi¹².

În realitate, la o scurtă verificare a conținutului lucrării, se poate observa că există un plan model al unei cateheze privind Facerea lumii, iar mai apoi sunt oferite alte 16 planuri cu referire la anumite relatări din Vechiul Testament, lucrarea finalizându-se cu cateheza dezvoltată pe larg despre Facerea lumii. Deci, lucrarea conține în total 17 modele de planuri catehetice, dintre care unul este dezvoltat și pe larg.

În rezoluția semnată de Preasfințitul Vartolomeiu se punctează faptul că această lucrare este binevenită și apreciată pentru conținutul ei și folositoare atât pentru preoți, cât și pentru credincioși, fiind, totodată, recomandat ca, înainte de susținerea catehezei propriu-zise, să se pună un accent deosebit pe rostirea de rugăciuni și pe intonarea de cântări religioase de către cei prezenți¹³.

Planul tuturor catehezelor propuse este împărțit în trei părți: introducere, tratare și aplicare, ori în unele cazuri, anumite învățături extrase. Unele planuri se concentrează mai mult pe tratarea subiectelor, omițându-se în final aplicarea lor în practică. Se remarcă modelul extins de cateheză pentru tema „Facerii lumii și a celor dintâi oameni” de la finalul lucrării. Metoda folosită în prezentarea informațiilor pornește de la realități pe care omul le întâlnește în viața de zi cu zi, pentru a ajunge la realități mai greu de explicat și de înțeles. Se propune chiar citirea capitolelor din Vechiul Testament pentru tema propusă, punându-se accent pe explicarea anumitor pasaje, iar încheierea catehezei-model se face prin adresarea unor întrebări retorice.

¹¹ Pr. I. TOMESCU, *Lecțiuni de catehizare...*, p. 4.

¹² Pr. I. TOMESCU, *Lecțiuni de catehizare...*, pp. 3-5.

¹³ Pr. I. TOMESCU, *Lecțiuni de catehizare...*, pp. 6-9.

***Leccióni de catehizare normative asupra istoriei Vechiului Testament*¹⁴, București, 1926**

Cel mai probabil, lucrarea este o reeditare a lucrării prezentate anterior. Remarcăm că aceasta cuprinde același conținut ca cea editată în 1925, cu deosebirea că plasarea catehezei-model, propusă în ediția anterioară, se află acum chiar după referat și rezoluție, care apar și aici, cu conținut identic și doar cu corectarea anumitor greșeli de tipar.

Atât cateheza-model, cât și planurile propuse în ediția anterioară se găsesc nemodificate în actuala ediție. Putem presupune că lucrarea Părintelui Ion Tomescu s-a bucurat de un real succes în rândul preoților, fapt care a condus la decizia reeditării acesteia, implicând în același timp și îmbunătățiri de ordin tehnic.

***Manual de catehizație*¹⁵, Arad, 1930**

În prefața acestui volum, Preasfințitul Episcop Grigorie apreciază lucrarea preotului misionar Oreste Tarangul, necesară pentru a face mai accesibilă cunoașterea Sfintei Scripturi în rândul tinerilor, accentuând că, pe lângă predicile ținute în biserici, preoții se vor îndeletnici și cu ținerea catehezelor sistematice pentru edificarea credinței¹⁶.

Contextul apariției acestui mic volum se datorează propunerii făcute de autor în *Congresul General al Misionarilor Ortodocși*, desfășurat la Chișinău, în care prezenta necesitatea unui astfel de catehism, spunând că: „Pentru uzul școalelor de Duminică să se pregătească un manual care să cuprindă, în mod sistematic, lecțiuni biblice, instrucțiuni misionare, elemente pentru combaterea sectelor, instrucțiuni pentru colportaj etc.” precum și: „o broșură care să arate metodele cum mireanul trebuie să citească Biblia”¹⁷.

Lucrarea are ca model pentru citirea Bibliei scrierea „Das heilige Buch” de T. Soiron, după cum mărturisește chiar autorul¹⁸. Volumul, compus din 25 de lecții, este împărțit pe baza articolelor ce alcătuiesc simbolul de credință, iar metoda folosită diferă între acestea. Astfel, primele patru lecții, care fac referire la maniera de citire a Bibliei și cuprind referiri la Sfânta Tradiție, sunt tratate pe larg, iar metoda folosită este explicarea învățaturii de

¹⁴ Pr. I. TOMESCU, *Leccióni de catehizare normative asupra istoriei Vechiului Testament*, nr. 4, Tipografiile Române Unite, București, 1926, 39 p.

¹⁵ Arhiepiscop. Stavrofor Oreste TARANGUL, *Manual de catehizație, pentru instrucția religioasă a adulților: în duminici și sărbători*, coll. Biblioteca Preotului Ortodox, nr. 4, Tiparul Tipografiei Diecezane, Arad, 1930, 59 p.

¹⁶ Arhiepiscop. Stavrofor Oreste TARANGUL, *Manual de catehizație...*, pp. 3-4.

¹⁷ Arhiepiscop. Stavrofor Oreste TARANGUL, *Manual de catehizație...*, p. 5.

¹⁸ Arhiepiscop. Stavrofor Oreste TARANGUL, *Manual de catehizație...*, p. 6.

la simplu la complex, fără a se marca în vreun fel etapele catehezei. De la lecția cinci până la ultima lecție, temele tratate sunt împărțite în așa fel încât să explice articolele Crezului, dezvoltând, totodată, teme despre Sfânta Treime, despre Întruparea Fiului lui Dumnezeu și celelalte evenimente de răscumpărare a neamului omenesc. Spre final se insistă pe explicarea Tainelor Bisericii și a eshatologiei, punându-se accent exclusiv pe trimiteri spre texte biblice, care fac referire la subiectele tratate și mai puțin pe explicații teologice amănunțite.

***Evanghelia în școală*¹⁹, Sibiu, 1935**

Încă din prefața lucrării, Preotul Dr. Nicolae Terchilă ne face cunoscut faptul că studierea învățământului religios de către generațiile tinere se poate realiza doar urmând modelul lui Hristos, Marele Catehet, înțelegând deplin ceea ce a vrut să transmită prin Pilda Semănătorului. Autorul ne asigură că, în elaborarea lucrării, a ținut cont și de studiile recente de psihologie și pedagogie modernă pentru catehetul care va dori să cunoască „ogorul tainic al sufletului”²⁰.

În introducerea lucrării se subliniază importanța cunoașterii psihologiei, care oferă mijloacele și informațiile pentru cunoașterea profundă a sufletului omenesc, necesare predării cateheticii²¹. Pentru ca munca cateheticii să nu fie făcută în zadar, catehetul „va trebui să țină seamă de rezultatele științei despre suflet, care azi lucrează mai mult ca oricând în ogorul catehetic, adică în ogorul sufletesc. De aceea, catehetica de azi va fi nevoită să-și creeze o temelie științifică”²², ne avertizează părintele Nicolae Terchilă.

Lucrarea este împărțită în cinci capitole. Primul capitol face referire la sufletul copilului, fiind tratate următoarele aspecte: noțiunea, scopul, metodele de cercetare ale psihologiei copiilor, însușirile intelectuale, voința, sentimentul și religiozitatea copiilor.

În capitolele al doilea și al treilea ne sunt prezentate planul și didactica învățământului religios.

În capitolul al patrulea, autorul ne indică importanța materialului didactic și modalitățile de predare a lui. Astfel, capitolul este împărțit în trei subpuncte, în care se vorbește despre conținutul și specificul materialului – istoric, liturgic și dogmatic – și, ulterior, despre predarea lui.

¹⁹ Pr. Nicolae TERCHILĂ, *Evanghelia în școală. Psihologia contemporană și învățământul religios (Teză de doctorat la Facultatea de Teologie din București)*, Seria Didactică, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1935, 179 p.

²⁰ Pr. N. TERCHILĂ, *Evanghelia în școală...*, p. 3.

²¹ Pr. N. TERCHILĂ, *Evanghelia în școală...*, pp. 5-7.

²² Pr. N. TERCHILĂ, *Evanghelia în școală...*, p. 7.

În capitolul al cincilea, autorul prezintă considerații generale asupra catehizării în școala secundară, punând accent pe problemele sufletești ale adolescenților și încheind cu o serie de concluzii pedagogice.

Putem concluziona că această teză de doctorat este una cuprinzătoare și inedită pentru acea epocă, prin noutatea informațiilor, precum și prin faptul că este bazată pe studii de psihologie și pedagogie modernă, ceea ce o încadrează cu ușurință în categoria lucrărilor științifice. Noutatea acestei lucrări este tocmai faptul că autorul dorește ca studiile de pedagogie modernă să conducă la o bună catehizare a tinerilor, iar anumite descoperiri făcute în domeniul psihologiei să conducă la înțelegerea celor pe care cateheții îi vor modela sufletește.

„Duh și Vieță”²³, București, 1940

Părintele Marin C. Ionescu, fost profesor la Liceul Gheorghe Lazăr din București, dar și paroh al Bisericii Sfântul Ștefan „Cuibul-cu-Barză”, se înscrie în rândul preoților care au fost adevărați păstori, remarcându-se atât prin cuvântul scris și rostit, cât și prin faptele sale. În acest sens, colectivul care s-a îngrijit de apariția acestui volum a inserat la sfârșitul lucrării un extras prin care evocă personalitatea părintelui, spunând despre acesta că era un „propagandist neîntrecut și neînfricat, el a luat și pana și a fulgerat cu pana lui de scris [...]; este un harnic scriitor bisericesc. Cuvântul lui este, mai întotdeauna, plin de îndrăzneală – nu laș, așa cum este la mulți, dintre cei cari au ajuns să fie slujitorii lingușitori ai pontifilor noștri [...]. Cult, doctor în teologie, preotul Marin Ionescu a făcut dintr-o parohie haotică și eretică – un cuib curat plin de mireasmă plăcut mirositoare, în care să-și găsească adăpost sufletească ori și cine”²⁴.

În cuvântul adresat către cititori, autorul apreciază că pentru o educație religioasă solidă trebuie folosită mai mult Sfânta Scriptură și supune atenției o seamă de texte biblice prin care să ofere preoților posibilitatea folosirii mai atente a acestora pentru nevoile adolescenților, însă recomandă ca fiecare să aducă completări sau să își sistematizeze informațiile în funcție de împrejurările date²⁵.

După o primă răsfoire a cărții, se poate constata că lucrarea este împărțită în două mari părți, și anume: în texte care se adresează deopotrivă băieților și fetelor, însă acestea sunt precedate de o seamă de eseuri prin care se eviden-

²³ Pr. Marin C. IONESCU, „Duh și Vieță”. *Studii modeste de psihologie și de educație religioasă a tineretului. Texte biblice explicate potrivit cu vârsta și stadiile psihologice ale elevilor de curs primar și liceal (fete și băieți)*, Tipografia „Carpați”, București, 1940, 468 p.

²⁴ Pr. M.C. IONESCU, „Duh și Vieță”..., pp. 454-455.

²⁵ Pr. M.C. IONESCU, „Duh și Vieță”..., pp. 5-9.

țiază pulsul educației religioase a timpului. Se face cunoscută situația învățământului public în sânul căruia se realizează educația religioasă. Se fac referiri la metodele, mijloacele, scopul, obiectul și roadele educației creștine, implicând, totodată, mântuirea atât a sufletului, cât și a trupului, cu consecințe asupra întregii colectivități a neamului, dar și formarea omului pentru a face față provocărilor vieții, într-un mod pe cât se poate de creștinesc.

Din primele câteva pagini, se poate observa cum autorul, prin condei, își expune anumite cugetări profunde asupra rolului educației religioase oferite de învățători tinerilor.

În prima parte, temele atent selectate, în număr de 75, se adresează băieților, bazându-se în special pe comentarea și interpretarea unuia sau a mai multor versete care sunt extrase ori din Vechiul Testament, ori din Noul Testament și care inspiră edificarea părții sufletești și trupești, ori prin exemplificarea vieților bărbaților care au devenit sfinți.

În cea de-a doua parte, temele propuse, în număr de 43, oferă comentarea versetelor biblice, potrivite pentru fete, dar și exemple de vieți de femei sfinte care pot fi urmate ca model de tinerele adolescente.

Volumul părintelui Marin C. Ionescu poate fi apreciat pentru acuratețe, pentru stilul concentrat de expunere al ideilor, în paragrafe și fraze destul de scurte, cu puternic impact, unele chiar sub formă de îndemnuri. Desigur, nu trebuie omis faptul că acestea sunt de un rafinament informațional rar întâlnit.

Metoda de lucru gravitează în jurul explicării anumitor versete, prin oferirea unor răspunsuri care se regăsesc în Sfânta Scriptură sau, în unele situații, în scrierile Sfinților Părinți sau ale scriitorilor bisericești. Astfel, autorul explică în amănunt sensul anumitor versete sau probleme des întâlnite la adolescenți. Adesea, pentru a-și susține ideile, autorul recurge și la citarea anumitor pasaje din studiile vremii, îndeosebi din autori străini.

***Noțiuni de Istorie Sfântă a Vechiului și Noului Testament*²⁶, București, 1991**

Volumul a apărut la inițiativa părintelui Profesor Ene Braniște, cunoscut teolog român și valoros liturgist contemporan, în colaborare cu distinsa sa soție, profesoara Ecaterina Braniște, cu scopul catehizării copiilor, după cum aflăm chiar din subtitlul lucrării.

Se remarcă lipsa unei prefețe lămuritoare cu privire la apariția acestui volum, ceea ce nu face însă lucrarea mai puțin valoroasă, mai ales prin raportare la literatura de acest tip a vremii.

²⁶ Pr. Ene BRANIȘTE, Ecaterina BRANIȘTE, *Noțiuni de istorie sfântă a Vechiului și Noului Testament. Pentru uzul orelor de catehizare a copiilor, Credința Noastră*, București, 1991, 108 p.

Lucrarea se împarte în 21 de lecții, structurate pe diferite tipuri de subiecte. Astfel, primele două lecții explică rugăciunile începătoare și importanța Sfintei Scripturi în viața creștinului, iar lecțiile de la 3 la 5 fac referire la evenimente sau persoane importante pentru istoria mântuirii din Vechiul Testament, în timp ce de la lecția a 6-a până la lecția a 21-a se prezintă evenimente cuprinse în Noul Testament.

Conținutul lucrării variază în funcție de tipul și subiectul lecției, însă modul de structurare a informației este unul unitar. Se poate sesiza cu ușurință stilul foarte clar de expunere a informațiilor cu explicațiile de rigoare, iar metoda de lucru se pliază pe conținutul prezentării, fiind diferită în funcție de conținutul lecției. De pildă, se poate constata că s-a optat ca metoda de lucru să fie sub formă de prezentare a unui titlu general și a unui subtitlu explicit, cu o idee centrală și explicarea ei într-un mod sistematizat. La sfârșitul lecției este inserat un text (uneori chiar două texte), indicând și sursa din care a fost extras, ori chiar relatarea evenimentului, iar spre final se procedează la explicarea învățaturii care se desprinde din cele expuse.

***Învățătura de Credință Creștină Ortodoxă*²⁷, Cluj, 1993**

Volumul este un catehism reeditat și îmbunătățit, ediție a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului, apărut cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Arhiepiscop Bartolomeu Valeriu Anania, după *Învățătura de Credință Creștină Ortodoxă*, primul catehism oficial al Bisericii Ortodoxe Române, tipărit la București, în 1952, la inițiativa și sub atenta grijă a Patriarhului Bisericii Ortodoxe Române, Justinian Marina, catehism care, la rândul lui, a fost elaborat după Mărturisirea Ortodoxă, confirmată și îmbunătățită în 1643 de Sinodul local de la Iași, lucrare alcătuită de Mitropolitul Petru Movilă al Kievului. Conținutul volumului nu diferă de lucrarea originală, reeditarea având drept scop asigurarea accesului la acest tip de informație a oricărei persoane interesate de credința ortodoxă, după cum aflăm în prefața acestei ediții²⁸.

Scopul acestui catehism a fost acela de a oferi tuturor creștinilor ortodocși o clarificare asupra credinței, într-un mod cu totul sistematic, eliminându-se astfel orice urmă de confuzie, devenind astfel cartea de căpătâi a orică-

²⁷ *Învățătură de credință creștină ortodoxă. Catehism*, ediție a Arhiepiscopiei Vadului, Feleacului și Clujului apărută cu binecuvântarea Înalt Preasfințitului Arhiepiscop Bartolomeu Valeriu ANANIA, Cluj, 1993, 447 p.

²⁸ *Învățătură de credință creștină ortodoxă...*, p. 6; Pentru mai multe detalii privind contextul în care necesitatea vremurilor impunea o astfel de lucrare de mare anvergură, se poate consulta studiul realizat de Pr. Vasile CREȚU, *Catehisme ortodoxe românești din secolele XX și XXI. O perspectivă analitică și comparativă*, publicat în: Pr. Șt. BUCHIU (ed.), *Lumini de centenar*, Editura Universității din București, 2018, pp. 227-296.

rui creștin, pentru a nu cădea pradă ideilor imprecise și neortodoxe răspândite de diferite confesiuni²⁹.

Acest catehism respectă întru totul conținutul catehismului din 1952, iar metoda de elaborare folosită este sub forma întrebărilor și a răspunsurilor. Catehismul are o introducere cu patru titluri, care fac referire la: datorita credinciosului și lămurirea descoperirii dumnezeiești în general, dar și în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, însumând astfel 74 de întrebări, cu răspunsuri atent argumentate. La o primă analiză, putem observa că acest catehism este structurat pe baza celor trei virtuți teologice: a credinței, a nădejzii și a dragostei.

Astfel, prima parte se intitulează „Despre credință”, însumând 9 subcapitole formate din 374 de întrebări și răspunsuri, insistându-se pe explicarea Simbolului de Credință. A doua parte se intitulează „Despre nădejde”, însumând 17 subcapitole alcătuite din 304 întrebări și răspunsuri, în care sunt explicate, pe rând, următoarele: despre nădejde, importanța rugăciunii particulare și publice, lămuriri cu privire la cele șapte Sfinte Taine și la ierurgii, cu împărțirea și explicarea lor. Ultima parte se intitulează „Despre dragoste” și este împărțită în 16 subcapitole, însumând 254 de întrebări și răspunsuri, în care sunt explicate: dragostea, legea morală, respectarea poruncilor, virtuțile și păcatele, poruncile și datoriile creștinului față de sine însuși, de aproapele, de familie, stat, biserică și lume, anumite sfaturi evanghelice și încheindu-se cu explicarea Fericirilor.

Conchidem că apariția acestui volum se datorează necesității credincioșilor de a-și cunoaște bine și clar învățătura de credință. Sub aceeași formă, reeditarea catehismului din 1952 s-a realizat și în 1996, la Iași, și în 2003, la Editura Renașterea, în Cluj-Napoca.

Între aceste ediții, cea publicată în 2010 de Editura „Credința strămoșească” este fidelă conținutului din 1952, însă are două capitole intitulate *Adăugirile editorului*, în care se formulează scurte răspunsuri ortodoxe asupra unor probleme și diferențe de dogmă catolice, dar și *Alte inovații*, în care se oferă răspunsuri simple asupra greșelilor privind problema statuilor, a celibatului obligatoriu al preoților, dar și cu privire la administrarea Tainei Sfântului Maslu la catolici³⁰.

De asemenea, o altă ediție a *Catehismului* Patriarhului Justinian a apărut în 2015, fiind reeditat cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române și cu binecuvântarea și grija Preafericitului Părinte Daniel,

²⁹ *Învățătura de credință creștină ortodoxă...*, p. 6.

³⁰ *Învățătura de credință ortodoxă*, Ed. Credința strămoșească, s.l., 2010, pp. 545-572.

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă³¹.

Noul catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți³², Sibiu, 1994

Despre autorii acestui catehism aflăm din cuvântul de prezentare că Preasfințitul Photios (Terestchenko), dimpreună cu Arhimandritul Philarete (Motte) sunt membri ai Frăției Ortodoxe „Sfântul Grigorie Palama” din Paris, aparținând *Exarhatului Occidental al Bisericii Adevăraților Creștini Ortodocși din Grecia*, aripa tradiționalistă sau „stilistă” a Ortodoxiei. Prin aceasta se explică atitudinea expusă în scris, fără a recurge la compromisuri, privind dreapta învățătură, lăsată moștenire numeroaselor generații și constituită în ceea ce cunoaștem astăzi când ne raportăm la Sfânta Tradiție. Prin conținutul prezentat se poate constata cum răspunsul acestor autori denotă cunoașterea în profunzime a scrierilor Sfinților Părinți, dar și a teologiei dezvoltate de-a lungul timpului, cu precădere a teologiei creștine contemporane³³.

Despre Părintele Patric Ranson, al treilea autor, aflăm că acesta a cedat în urma unui tragic accident de mașină și că a fost cea mai remarcabilă figură teologică a Frăției, remarcându-se prin faptul că a întemeiat parohiile ce alcătuiesc *Exarhatul ortodox tradiționalist*, dar și revista *La Lumière du Thabor* („Lumina Taborului”), care a făcut posibilă traducerea în limba franceză a unor texte necunoscute sau uitate ale unor mari Sfinți Părinți și punerea la dispoziție a unor informații diverse, pe teme religioase, trecute prin filtrul caracteristic tradiționalist³⁴.

Biserica Catolică a promulgat oficial *Noul Catehism al Bisericii Catolice* pe data de 11 oct. 1992, cu acordul Papei Ioan Paul al II-lea, conferind textului un caracter oficial prin faptul că acesta se pretindea a fi bazat pe învățătura Sfintei Scripturi, a Sfintei Tradiții, dar și a hotărârilor Sfințelor Sinoade, rămânând fidel dreptei credințe. Constatăm că *Noul Catehism* are în cuprinsul lui învățături care au fost ulterior introduse de Biserica din Apus. Cu toate acestea, ideile prezentate în catehism se contrazic cu învățăturile din interiorul catolicismului sau mai bine zis cu învățăturile de credință

³¹ *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015, 520 p.

³² Preasf. PHOTIOS, Arhim. PHILARETE, Pr. PATRIC, *Noul catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți: un răspuns ortodox*, coll. Dogmatică, seria Apologetică, Deisis, Sibiu, 1994, 163 p.

³³ Preasf. PHOTIOS et. al., *Noul catehism catolic...*, pp. 6-7.

³⁴ Preasf. PHOTIOS et. al., *Noul catehism catolic...*, pp. 7-8.

păstrate și transmise în primul mileniu creștin de Sfinții Părinți care au trăit în Apus și care sunt recunoscuți de Biserica Catolică³⁵.

Conținutul volumului este împărțit în cinci capitole, cu o introducere în care sunt tratate diferențele dintre Răsărit și Apus, dar și inovațiile apuse-ne privitoare la: dogma Sfintei Treimi și reafirmarea ereziei „Filioque”, primatul papal, tainele Bisericii, greșeli privind învățătura de credință despre păcatul strămoșesc, Imaculata Concepție, Inima Sfântă și participarea la esența divină. În final, se remarcă două teme analizate de părintele Patric Ranson, tratând punctual Schisma dintre Răsărit și Apus, dar și dezvoltarea unei noi teologii și a altor inovații de Biserica Catolică.

Volumul se dorește a fi un răspuns ortodox la *Noul Catehism Catolic*, iar autorii dau dovadă de meticulozitate cu intenții constructive. Aceștia critică punctual, pe baza dovezilor scripturistice, cu citate ale Sfinților Părinți sau cu hotărârile Sinoadelor Ecumenice, derapajul și greșelile semnalate în cuprinsul *Catehismului catolic* și lămuresc anumite scăpări sau chiar inovații în materie de învățătură de credință, folosindu-se chiar de scrierile unor Părinți care au activat în Apus, în primul mileniu, și care au păstrat dogmele Bisericii neschimbate.

O particularitate a acestui volum este cunoașterea și înțelegerea punctelor slabe, dar și deviate, ale *Catehismului catolic*, care pare a nu fi nici pe departe ceea ce s-a dorit a fi, adică un catehism care să îndrepte și să îndeparteze greșelile învățăturilor catolice. Din contră, autorii atrag atenția că învățăturile prezentate au fost explicitate într-un mod eronat și, drept urmare, răspunsul ortodox nu a întârziat să apară.

Concluzionând, putem afirma că acest volum poate fi încadrat cu succes în rândul catehismelor care merită a fi luate în seamă, tratând teme ample, prezentate într-o manieră foarte bine documentată și sistematizată privind diferențele de credință dintre Apus și Răsărit, aduse la zi într-o măsură consistentă.

***Ghidul creștinului ortodox de azi*³⁶, București, 1998**

Autorul ghidului este Părintele Vasile Răducă, profesor în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, la catedra de Teologie Morală, cunoscut în mediul academic prin preocuparea cu privire la studiile etice și apreciat în mediul traducătorilor contemporani³⁷.

³⁵ Preasf. PHOTIOS et. alii, *Noul catehism catolic...*, pp. 5-6.

³⁶ Vasile RĂDUCA, *Ghidul creștinului ortodox de azi*, coll. Humanitas Practic, Humanitas, București, 1998, 214 p.

³⁷ Vasile RĂDUCA, „*Biografie*”, <<https://unibuc.ro/user/vasile.raduca/>>, 14 apr. 2019.

După cum arată însuși autorul în cuvântul său înainte, volumul „nu se avântă în doctrina Bisericii Ortodoxe, ci prezintă modul în care un creștin ortodox poate să trăiască astăzi adevărurile eterne ale lui Hristos, spre a avea certitudinea că poate fi un bun creștin”³⁸. Autorul precizează: „Întregul conținut al acestei lucrări este provocat de răspunsurile pe care am încercat să le dau, într-un limbaj simplu și, sper, adecvat, întrebărilor sau cel puțin unei serii de întrebări puse de cei preocupați de viața creștină”³⁹.

În cuvântul de încheiere, autorul subliniază că scopul pentru care a considerat necesară apariția acestui ghid este tocmai acela de a face cunoscut faptul că orice creștin trebuie să conștientizeze că este parte a Bisericii și trebuie să se conformeze unor reguli căci: „Dumnezeu Însuși, prin Biserica Sa, a stabilit un îndreptar pe care, urmându-l, avem garanția că nu ne vom rătăci”⁴⁰. Tot în cuvântul de încheiere, autorul precizează că a evitat teoretizarea, tocmai pentru ca acest ghid să fie accesibil oricărui creștin ortodox care dorește să se pregătească pentru viața veșnică⁴¹.

Volumul s-a bucurat de un real succes în rândul cititorilor, fiind publicat în două noi ediții revăzute și adăugite, în 2006 și 2008, iar primul capitol al cărții a devenit accesibil celor interesați și în formă de audiobook, în lectura părintelui Profesor Vasile Răducă.

După o primă răsfoire a primei ediții, pot fi remarcate următoarele particularități ale volumului. Astfel, împărțirea conținutului se face în opt capitole, care tratează următoarele subiecte: 1. Creștinismul și Biserica; 2. Biserica Ortodoxă Română; 3. Persoane venerate de Biserică și obiecte de cult; 4. Cultul religios; 5. Timpul sacru și sărbătorile; 6. Sfintele Taine și ierurgii; 7. Viața morală; 8. Viața și moartea.

În aceste capitole se tratează pe înțelesul tuturor anumite noțiuni care sunt mai puțin cunoscute de credincioși. Modalitatea de expunere este una concisă, ideile fiind prezentate într-un mod practic, accesibile oricui. Acolo unde este necesar, se recurge la precizări lămuritoare și se insistă asupra unor aspecte de nuanță, explicându-se specificul anumitor doctrine și clarificându-se anumiți termeni teologici prin definiții, ori chiar prin inserarea unor fotografii care să-l ajute pe cititor să vadă, spre exemplu, cum arată obiectele folosite în cadrul cultului divin.

Ca o concluzie, se poate aprecia că lucrarea părintelui Profesor Vasile Răducă prezintă o serie de elemente de credință indispensabile oricărui credincios, explicate și interpretate într-o manieră deosebit de actuală, fiind

³⁸ V. RĂDUCA, *Ghidul creștinului ortodox de azi...*, p. 7.

³⁹ V. RĂDUCA, *Ghidul creștinului ortodox de azi...*, p. 7.

⁴⁰ V. RĂDUCA, *Ghidul creștinului ortodox de azi...*, p. 208.

⁴¹ V. RĂDUCA, *Ghidul creștinului ortodox de azi...*, p. 209.

astfel ușor de înțeles și de urmat, fără a pierde însă raportarea profundă la substanța cultului ortodox.

***Comentariu la Catehismul Ortodox*⁴², Sibiu, 2000**

Părintele Profesor Ion Bria s-a remarcat ca un teolog misionar român de mare rafinament, foarte apreciat de însuși părintele Dumitru Stăniloae, care afirma într-o scrisoare trimisă pe 30 decembrie 1978 chiar părintelui Bria: „Socotesc că ești singurul în stare să faci o interpretare de nivel a scrișului meu, căci ești singurul care gândești personal, creator, singurul teolog român din generațiile de după mine, frământat de probleme și cu resurse de exprimare nouă, subtilă, poetică. Poate că dacă ai întreprinde o astfel de lucrare mai extinsă, care ar vrea să fie și o ducere mai departe a gândirii teologice românești, ai face un mare serviciu operei de-a face cunoscut spiritul creator al Ortodoxiei românești. Rămân mereu ferm convins că ești singurul teolog de după mine care gândești viu, original, capabil de alte și alte intuiții și largi și personale sinteze. Fiecare din ceilalți are câte o însușire: hărnicie, logică, simțire. Frăția ta le ai pe toate. Ai întreaga complexitate a unui teolog”⁴³.

În prefața volumului, părintele Profesor Ion Bria atrăgea atenția asupra rolului unei catehizări care să aducă roade pe plan spiritual și anume acela că „noile generații de copii, elevi și adulți vor să găsească în Catehismul care li se predă ceva ce este creștin în esența sa, nu simple reguli și obiceiuri convenționale. Ei vor să „recepteze” puterea cuvântului lui Dumnezeu cel viu în propria lor exprimare și limbaj, de unde nevoia de a înnoi mereu limba și mijloacele de transmitere a Evangheliei”⁴⁴. În plus, ne este supusă atenției următoarea remarcă: „Catehismul nu se predă și nu se învață pentru a satisface o curiozitate religioasă sau culturală, ci pentru a deschide o poartă spre cunoașterea lui Dumnezeu, fără de care ființa umană este turmentată și violentă, spre experiența contemporană a lui Iisus Hristos”⁴⁵.

Însuși autorul explică rolul celor douăsprezece sinteze pe care le însumează conținutul lucrării, spunând că se dorește a fi „de fapt o explicare pedagogică a credinței creștine, rezumată în Crezul ecumenic din 381. Este

⁴² Pr. Ion BRIA, *Comentariu la Catehismul Ortodox. 12 sinteze catehetice*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2000, 151 p.

⁴³ Nicolae MOȘOIU, Ciprian Iulian TOROCZKAI, „Postfață”, în: Ion BRIA, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, Ed. Andreiană, Sibiu, 2009, p. 204; Adrian MARINESCU, *Correspondența inedită a Părintelui Dumitru Stăniloae*, în: *Studii Teologice*, s. III, 9 (2013) 1, p. 99.

⁴⁴ Pr. Prof. Ion BRIA, *Comentariu la Catehismul Ortodox...*, p. 5.

⁴⁵ Pr. Prof. Ion BRIA, *Comentariu la Catehismul Ortodox...*, p. 6.

vorba de o prezentare tematică sub formă de sinteze exegetice și dogmatice a istoriei mântuirii⁴⁶.

În introducere, autorul oferă o seamă de indicații prețioase cititorului, făcându-l să se familiarizeze cu conținutul propus, iar ideea centrală este credința pe care omul trebuie să o cultive pentru a edifica relația sa cu Dumnezeu⁴⁷.

Conținutul acestui volum se împarte în douăsprezece sinteze catehetice, în care sunt tratate următoarele teme: despre religia creștină, revelație, credința creștină și izvoarele acesteia, învățătura despre Dumnezeu, creație, istoria mântuirii, venirea Duhului Sfânt, Sfintele Taine ca mijloace de comuniune dintre divin și uman, despre Biserică și precizări cu privire la eshatologie. Conținutul se încheie cu o recapitulare, care include precizări privind creștinismul contemporan în lumina Tradiției Ortodoxe, oferind două anexe în care sunt prezentate repere cronologice din Noul Testament, date de prăznuire a unor sfinți mai importanți, cât și zece note explicative asupra unor termeni teologici.

Ca o apreciere generală asupra acestui volum, putem remarca că cele douăsprezece sinteze catehetice se pliază și oferă explicații destul de convingătoare asupra articolelor Simbolului de Credință, prezentând astfel, pe înțelesul tuturor, anumite chestiuni teologice, iar cele câteva teme tratate în finalul lucrării propun o reflecție asupra conduitei credincioșilor și raportarea credinței lor în situații concrete ale vieții de zi cu zi. Sintezele catehetice din conținutul volumului sunt, de fapt, mici prelegeri, susținute probabil chiar în cadrul cursurilor Facultății de Teologie din București, în timp ce celelalte sunt meditații la diferite probleme cu care autorul, probabil, s-a confruntat de-a lungul slujirii pastorale.

În concluzie, putem remarca că autorul propune un material folositor catehizării, destinat credincioșilor de toate vârstele, iar modul de elaborare a conținutului, prin explicații și emiterea unor definiții lămuritoare privind anumite noțiuni greu de înțeles, ori prin aducerea unor noi sensuri care să facă lumină asupra a ceea ce se cunoștea deja, conferă valoare adăugată acestui volum în ansamblul lucrărilor catehetice românești.

⁴⁶ Pr. Prof. Ion BRIA, *Comentariu la Catehismul Ortodox...*, p. 6.

⁴⁷ Pr. Prof. Ion BRIA, *Comentariu la Catehismul Ortodox...*, pp. 7-9.

Întrebări privitoare la credință⁴⁸, București, 2011

Cardinalul Gianfranco Ravasi este o personalitate marcantă, prin faptul că este considerat și apreciat ca un specialist în domeniul studiilor biblice din Occident, având numeroase studii și cărți de exegeză publicate, cunoscător al limbilor clasice, dar și un pasionat de arheologie biblică. Aflăm din biografia sa că acesta, pentru o lungă perioadă de timp, a condus Biblioteca Ambrosiană din Milano și s-a remarcat prin prelegerile ținute pe teme religioase în cadrul cercurilor literare și academice, ocupând în prezent funcția de președinte al Consiliului Pontifical de Cultură, precum și pe cea de președinte al Comisiei Pontificale pentru Arheologie Sacră. Ca o ilustrare a preocupărilor sale, *motto*-ul preferat al cardinalului Gianfranco Ravasi este: *Praedica Verbum* („Predicați Cuvântul”) (2 Tim 4, 2)⁴⁹.

Posibilitatea lecturării acestui volum se datorează traducătorilor din limba italiană Anamaria Gebăilă și Bogdan Chioreanu, precum și a celor care au realizat controlul științific al volumului: Smaranda Bratu Elian și Vlad Russo.

La o primă analiză a acestui volum remarcăm faptul că autorul propune o serie de răspunsuri la întrebări venite din partea laicilor, de unde și titlul lucrării: „Întrebări privitoare la credință. 150 de răspunsuri la întrebările celor care cred și ale celor care nu cred”.

Încă din prefață, autorul oferă informații privind motivul pentru care a fost posibilă alcătuirea acestui volum, precizând că întrebările adunate de-a lungul timpului, adresate de persoane cu care a dialogat prin intermediul ziarelor sau al televiziunilor, și-au aflat răspunsul într-un mod cât se poate de concret. Cu toate acestea, mărturisește că arta pentru înțelegerea conținutului lucrării nu se datorează doar răspunsului oferit, ci mai ales modului în care se pune problema, prin formularea unei întrebări geniale⁵⁰.

Putem remarca erudiția cardinalului Ravasi, care își argumentează optim anumite idei despre arta de a întreba, citând din mari gânditori ca Oscar Wilde, Platon, Honore de Balzac, Jean-Jacques Rousseau și alții, valorificând din plin, desigur, și anumite versete biblice. Acesta atenționează cititorii că răspunsurile formulate la întrebările selectate se caracterizează prin concizie, ținând mai degrabă spre o sinteză a problemelor ridicate decât spre aprofun-

⁴⁸ Gianfranco RAVASI, *Întrebări privitoare la credință: 150 de răspunsuri la întrebările celor care cred și ale celor care nu cred*, trad. Anamaria Gebăilă și Bogdan Chioreanu, Humanitas, București, 2011, 374 p.

⁴⁹ G. RAVASI, *Întrebări privitoare la credință...*, p. 2; „Gianfranco Ravasi”, <https://en.wikipedia.org/wiki/Gianfranco_Ravasi>, 21 apr. 2020; „Gianfranco Cardinal Ravasi”, <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bravg.html>>, 21 apr. 2020.

⁵⁰ G. RAVASI, *Întrebări privitoare la credință...*, p. 9.

dare, iar natura conținutului întrebărilor se înscrie în cea teologică, religioasă și morală, în timp ce formularea răspunsurilor se face din perspectiva creștinismului, „cu rădăcinile sale ebraice. Astfel, se clarifică aspecte care nu țin neapărat de creștinism, ci sunt adesea împărțășite și de alte credințe, chiar dacă uneori duc la rezultate diferite”⁵¹.

Autorul își încheie consistenta expunere din introducere prin citarea unui pasaj din nuvela *Noaptea* a scriitorului evreu Elie Wiesel: „Omul se înalță către Dumnezeu prin întrebările pe care i le pune. Iată adevăratul dialog: omul întreabă, iar Dumnezeu răspunde. Dar răspunsurile sale sunt tainice, nu pot fi înțelese, căci vin din străfundul sufletului și acolo rămân până la moarte. Adevăratele răspunsuri, Eliezer, le vei găsi numai în tine însuși. L-am întrebat atunci pe Moshe: Și tu de ce te rogi? Mi-a răspuns: Mă rog lui Dumnezeu să-mi dea puterea să-i pun adevăratele întrebări”⁵².

Lucrarea este alcătuită din 117 titluri de referință, grupate în cinci capitole. Titlul capitolelor rezumă tratarea făcută pe parcursul lucrării.

În primul capitol, autorul este nevoit să răspundă unei serii de întrebări „prime”, după cum le intitulează, lămurind anumite aspecte mai greu de înțeles cu argumente pertinente pentru creștinii zilelor de azi, cum ar fi de exemplu, problema neacceptării transfuziei de sânge a Martorilor lui Iehova.

În al doilea capitol, autorul răspunde unei serii de întrebări „laice”, care însumează 20 de întrebări adresate de atei sau oameni care și-au pierdut credința, tratând diferite aspecte semnalate în Biblie.

În al treilea capitol, autorul răspunde întrebărilor „ultime”, având ca subiecte de analiză reflecții asupra lui Dumnezeu, a omului, a păcatului și a răului, a morții, în special asupra problemelor cu care ne confruntăm pe tot parcursul vieții, dar și a frământărilor asupra a ceea ce va urma după viața aceasta.

În al patrulea capitol, autorul oferă răspunsuri întrebărilor cu conținut „ebraic”, care se referă în special la dilemele cititorilor privind conținutul anumitor pasaje din Vechiul Testament, unele dintre ele fiind puse într-o cheie științifico-fantastică. Răspunsurile la aceste întrebări sunt destul de tranșante, formulate în așa manieră încât să ofere cititorului o perspectivă religioasă, neabătându-se de la tradiția Bisericii.

Ultimul capitol este cel mai amplu dintre toate, însumând 45 de întrebări și răspunsuri cu profund substrat „creștin”. Autorul selectează întrebările, răspunzând în așa manieră încât să cuprindă aspecte din viața pământească a Mântuitorului Iisus Hristos, dar și legăturile pe care Acesta le-a avut cu oamenii acelor vremuri. Sunt analizate pe rând aspecte privind scrierea

⁵¹ G. RAVASI, *Întrebări privitoare la credință...*, pp. 17-18.

⁵² G. RAVASI, *Întrebări privitoare la credință...*, p. 18.

Evangelheliilor, genealogia lui Iisus Hristos, aspecte privind evenimente și fapte, dar și viețuirea pământească a Mântuitorului, precum meseria pe care El a practicat-o, ori limbile pe care Acesta le cunoștea și cu care interacționa cu oamenii, dar și aspecte mai controversate din scrierile evangheliștilor, precum și anumite lămuriri cu privire la speculațiile legate de viața lui Iisus din punct de vedere al Coranului și al unor scrieri apocrife cenzurate de Biserică.

Putem concluziona, fără îndoială, că parcurgerea acestei cărți este una cu un real folos practic, răspunzând într-un mod cu totul echilibrat unor întrebări destul de delicate, diferitelor categorii de oameni, chiar și ateilor. Autorul recurge, în cele mai multe cazuri, la explicarea oricărui detaliu, având ca sursă principală concordanțe biblice, iar ca surse secundare cercetări recente și studii aduse la zi, lămuritoare și destul de convingătoare. Chiar autorul insistă în introducere asupra faptului că răspunsurile oferite de el constituie doar o mică fărâmă a înțelesurilor tot mai adânci ale unor pasaje biblice, pe care, desigur, doar cei duhovnicești le pot interpreta în așa măsură încât să ofere un răspuns satisfăcător.

***Mărturisirea Ortodoxă a Credinței Universale și Apostolice a Bisericii Orientale*⁵³, Iași, 2012**

Prilejul apariției acestui volum este împlinirea a 370 de ani de la întrunirea Sinodului de la Iași, în 1642, sinod care a reușit pentru prima dată în istoria de după 1054 să reunească cele mai importante trei ramuri ale Ortodoxiei: cea slavă, cea grecească și cea românească, devenind astfel, după cum se remarcă în introducere, primul sinod panortodox în care se analizează și se acceptă de toate părțile implicate, implicit și de toate Bisericile, consensual, *Mărturisirea Ortodoxă de Credință* a luminatului și providențialului Mitropolit al Kievului, Petru Movilă, care ulterior a fost și recunoscut ca sfânt de Biserică, un adevărat luptător și mărturisitor al credinței celei drepte și care nu s-a abătut de la învățătura Sfinților Părinți. Sinodul de la Iași din 1642 a dezbătut problema privitoare la condamnarea Patriarhului Chiril Lukaris, precum și a celor două puncte controversate privind Purgatoriul și momentul prefacerii Darurilor, care au fost prezentate într-un spirit ortodox⁵⁴.

Mărturisirea Ortodoxă alcătuită de Mitropolitul Petru Movilă a fost tipărită în numeroase ediții, însă volumul de față apare ca o noutate editorială față de celelalte ediții.

⁵³ SF. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă a Credinței Universale și Apostolice a Bisericii Orientale. Epistola către Patriarhul Constantinopolului Chiril Veria 1638*, trad. de Traian Diaconescu, Doxologia, Iași, 2012, 284 p.

⁵⁴ SF. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, pp. 5-6.

Inițial, textul *Mărturisirii* a fost redactat în limba latină, iar învățatul grec Meletios Syrigos, care făcea parte din delegația grecească, l-a tradus în limba neogreacă populară pentru a fi parcurs și aprobat de Patriarhul Partenie I al Constantinopolului. Prima ediție a văzut lumina tiparului la Amsterdam (Olanda), în 1667, iar a doua ediție, cuprinzând de această dată și o tălmăcire în latină a textului neogrec, a fost tipărită la Lipsca, în 1695. O a treia ediție a aceluiași text grecesc a văzut lumina tiparului la Snagov, în 1699, prin atenta îngrijire a Mitropolitului Antim Ivireanu⁵⁵.

Lucrarea Mitropolitului Petru Movilă a fost editată în 20 de ediții, începând cu traducerea realizată de Radu Greceanu, tipărită la Buzău în 1691, și terminând cu versiunea propusă de Alexandru Elian, tipărită în 1981, la Editura Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române. De asemenea, precum edițiile amintite mai sus, și aceste ediții au fost traduse după textul neogrec al lui Meletios Syrigos⁵⁶.

Manuscrisul cu textul latin redactat de Petru Movilă a fost păstrat, vreme îndelungată, în Biblioteca Națională din Paris, în „manuscrisul Parisinus 1245”⁵⁷, și s-a bucurat de tipărire în 1927, în colecția *Orientalis Christiana, X*, Roma-Paris⁵⁸.

Prezenta ediție se deosebește de celelalte prin faptul că reproduce textul latin anastatic și este elaborată după ediția *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolit de Kiev (1633-1646), texte latin inédit, publié avec introduction et notes critiques par Antoine Malvy et Marcel Viller, Paris, Griel Beauchesne, éditeur, 1927*, la care s-a folosit textul original latin. Trebuie să amintim că textul latin a fost stabilit, dimpreună cu traducerea, de Prof. Dr. Traian Diaconescu, iar alături de textul *Mărturisirii*, a fost adăugată și *Scrisoarea*⁵⁹ adresată către Patriarhul Constantinopolului, *Chiril Veria, în anul 1638*, în care se prezintă și se solicită Patriarhiei Ecumenice încetarea editării cărților bisericești pentru „câștig venal și spurcat” a „confraternității din Lemberg”⁶⁰.

În privința structurii volumului, acesta include un scurt cuvânt de binecuvântare al Înaltpreasfințitului Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Epistola* trimisă în 1638 la Constantinopol, cu anumite note explicative și ilustrații privind locul în care s-a desfășurat Sinodul de la Iași, precum și scrisoarea de mulțumire a sinodalilor adresată domnitorului Vasile Lupu, o introducere destul de cuprinzătoare cu privire la importanța personalității

⁵⁵ Sf. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, pp. 25-26.

⁵⁶ Sf. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, p. 26.

⁵⁷ Sf. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, p. 26.

⁵⁸ Sf. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, p. 26.

⁵⁹ Sf. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, pp. 7-15.

⁶⁰ Sf. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, p. 13.

ierarhului movilean, amintirea altor mărturisiri ce au fost alcătuite în sec. al XVII-lea, însă care nu au eclipsat *Mărturisirea* Mitropolitului Petru Movilă, precum și o notă asupra ediției care precizează noutatea volumului.

În partea centrală, *Mărturisirea* începe cu o precuvântare ce cuprinde trei întrebări prin care cititorii sunt învățați că, pentru a dobândi viața cea veșnică, sunt necesare credința și faptele bune, iar credința primează, pentru că doar așa și faptele bune sunt recunoscute de Dumnezeu, urmând mai apoi îndreptarea vieții spre nădejde. La a treia întrebare, răspunsul schițează și prevestește structura întregă a *Mărturisirii*, structurată potrivit celor trei virtuți teologice, fiind oferite detalii precise cu privire la tratarea anumitor probleme teologice⁶¹.

Partea întâi a *Mărturisirii* este alcătuită din 126 de întrebări, însoțite de răspunsuri, mai concise sau mai detaliate, după caz, privind diferite aspecte din articolele Simbolului de Credință.

Partea a doua a *Mărturisirii* răspunde întrebărilor legate de a doua virtute teologică, cea a nădejzii, fiind explicată această virtute și oferite anumite detalii asupra Rugăciunii Domnești și a Fericirilor, într-un summum de 63 de întrebări și răspunsuri.

În partea a treia și ultima, se lămuresc aspecte privind poruncile divine, fiind reliefată virtutea iubirii față de Dumnezeu și de aproapele prin intermediul unui set de 72 de întrebări și răspunsuri.

O analiză detaliată a conținutului *Mărturisirii* am făcut în studiul: *Catehisme ortodoxe românești din secolele XX și XXI. O perspectivă analitică și comparativă*, publicat în: *Lumini de centenar*, Editura Universității din București, 2018, pp. 227-296, dar și în diverse alte studii. De asemenea, date despre personalitatea Sfântului Mitropolit Petru Movilă se pot găsi în bibliografia selectivă inserată la finalul volumului, drept pentru care motivul analizei acestei ediții este doar noutatea pe care acesta o aduce.

Ca o apreciere finală, volumul vine în întâmpinarea celor dornici a-și îmbogăți cultura, dar în special, prin alăturarea textului latin, acest volum devine o ediție bilingvă deosebit de utilă, putând fi studiat și apreciat ca parte a patrimoniului culturii românești.

***Mic îndreptar de credință*⁶², București, 2014**

Autorul volumului este Michel Kubler, preot romano-catolic delegat responsabil pentru misiunea din Orient a congregației asumpționiste și care,

⁶¹ SF. IERARH PETRU MOVILĂ, *Mărturisirea Ortodoxă...*, p. 35.

⁶² Michel KUBLER, *Mic îndreptar de credință: o incursiune sintetică și accesibilă în istoria, doctrina și trăirea credinței creștine*, trad. de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, Humanitas, București, 2014, 145 p.

din 2010, contribuie la reînființarea comunității asumționiste din România, fiind directorul și, ulterior, responsabilul Centrului de Studii Bizantine și Întâlniri Creștine „Sf. Petru și Andrei”, din 2010, respectiv din 2016. De asemenea, în perioada 2011-2015, a fost rector la Parohia „Preasfânta Inimă a lui Isus”⁶³.

Inițial, volumul a apărut în limba franceză, sub titlul *Petit parcours de foi*, la Bayard (Franța), în 2014. Tot în același an, acesta a fost tradus în românește și editat de Editura Humanitas. În „Cuvântul înainte” la ediția în limba română, autorul revelează motivul apariției acestui volum și precizează că, de fapt, lucrarea conține conferințele sau, mai bine spus, catehezele destinate adulților, pe care acesta le-a ținut lunar în *Anul Credinței* (2012-2013) comunității francofone „Sacré-Coeur”⁶⁴. Miza apariției acestui volum în limba română este vădită chiar de autor, care spune: „Este mai degrabă ca, revigorându-ne și unii, și alții credința și împărțind unii cu alții ceea ce vom fi descoperit astfel, să ne regăsim cu toții creștini mai buni, unii mulțumiți celorlalți... și mulțumiți lui Dumnezeu!”⁶⁵.

Acest *Mic îndreptar de credință* urmărește planul *Catehismului Bisericii Catolice*, dorind, totodată, să transpună noțiuni greu de înțeles într-un limbaj cât se poate de limpede și accesibil⁶⁶ și să ajute astfel la „redescoperirea drumului credinței”, făcându-i pe mulți să regăsească «bucuria și entuziasmul reînnoit al întâlnirii cu Hristos»⁶⁷.

Lucrarea se împarte în patru mari părți: în prima parte se explică credința și, în special, Crezul; în a doua parte este explicată credința ca mod de manifestare în Liturghie și Taine; în a treia parte se arată rostul vieții creștine, iar în a patra parte, și ultima, se analizează credința vie exprimată prin rugăciune și viața spirituală. Toate aceste părți se împart în capitole și subcapitole aferente, precedate de o mică introducere, în care se dezvoltă pe larg anumite expresii mai nuanțate și care nu pot fi înțelese fără o explicație autorizată în domeniul teologiei.

Prima parte este împărțită în trei capitole cu subcapitole în care este explicată expresia „a crede” sau a te încredința sau a te încrede cuiva, fiind realizată, totodată, o incursiune în elaborarea învățaturii creștine de-a lungul timpului. De asemenea, sunt oferite anumite explicații cu privire la Simbolul Credinței, cunoscut încă din cele mai timpurii exprimări și consemnări date.

⁶³ M. KUBLER, *Mic îndreptar de credință...*, p. 2; Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, „Michel Kubler. Biografie”, <<https://arcb.ro/website/arhidieceza/parohii-si-cler/preoti/kubler-michel/>>, 29 apr. 2019.

⁶⁴ M. KUBLER, *Mic îndreptar de credință...*, p. 7.

⁶⁵ M. KUBLER, *Mic îndreptar de credință...*, p. 8.

⁶⁶ M. KUBLER, *Mic îndreptar de credință...*, p. 10.

⁶⁷ M. KUBLER, *Mic îndreptar de credință...*, p. 11.

Partea a doua este împărțită în patru capitole cu subcapitole, tratând spiritul Liturghiei după Conciliul II Vatican, importanța și originea Tainelor, numărul acestora, oferind, în egală măsură, o perspectivă asupra celor trei dimensiuni: antropologică, ecumenică și social-spirituală.

În partea a treia remarcăm împărțirea în două capitole, prin care autorul atrage atenția asupra modului în care credința este trăită și pusă „în practică, în fapte și alegeri, personale, dar și colective”⁶⁸, propunând, în primul capitol, explicarea Decalogului, iar, în al doilea, mărturia de credință pe care creștinii o oferă în fața lumii secularizate.

A patra și ultima parte este împărțită în două capitole, în care se tratează experiența întâlnirii cu Hristos, mai întâi din perspectiva unor curente catolice, iar mai apoi din perspectiva spiritualității răsăritene, care anticipează întâlnirea cu Hristos prin rostirea Rugăciunii inimii sau a Rugăciunii lui Iisus, *Doamne Iisuse Hristoase, Fiul Lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul*⁶⁹.

Concluzionând, putem aprecia că acest *Mic îndreptar de credință* își propune și reușește să fie un catehism-sinteză, care surprinde anumite aspecte importante, atât în ceea ce privește raportarea la credință, în anumite situații concrete ale vieții, cât și diferențele dintre tradiția catolică occidentală și tradiția răsăriteană creștină.

***Răspuns împotriva Catehismului calvinesc – operă misionară și apologetică a Ortodoxiei românești în veacul al XVII-lea*⁷⁰,
Târgoviște, 2015**

Volumul apare la inițiativa și cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Mitropolit Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul Târgoviștei, la Editura Arhiepiscopiei Târgoviște, în 2015, în contextul omagierii a 370 de ani de la tipărirea *Mărturisirii* Mitropolitului Varlaam, la Mănăstirea Dealu⁷¹.

Volumul se dorește a fi o antologie de studii, atent selectate și concepute de personalități și cercetători avizați în domeniul istoriei și al filologiei, în așa manieră încât să înfățișeze importanța personalității Sfântului Ierarh Varlaam, Mitropolitul Moldovei, dar și moștenirea pe care acesta a lăsat-o prin mărturisirea de credință ortodoxă intitulată *Răspuns împotriva Cate-*

⁶⁸ M. KUBLER, *Mic îndreptar de credință...*, p. 87.

⁶⁹ M. KUBLER, *Mic îndreptar de credință...*, p. 111; p. 137.

⁷⁰ *Răspuns împotriva Catehismului calvinesc – operă misionară și apologetică a Ortodoxiei românești în veacul al XVII-lea*, Editura Arhiepiscopiei Târgoviște, Târgoviște, 2015, 348 p.

⁷¹ Pr. Mircea PĂCURARIU, „La 370 de ani de la tipărirea «Răspunsului la Catehismul calvinesc» al Mitropolitului Varlaam”, în: *Răspuns împotriva Catehismului calvinesc – operă misionară și apologetică a Ortodoxiei românești în veacul al XVII-lea*, Ed. Arhiepiscopiei Târgoviște, Târgoviște, 2015, p. 21.

hismului calvinesc, precum și prin alte opere teologice de mare însemnătate pentru vremea respectivă⁷².

Volumul cuprinde douăsprezece studii laborioase ale unor personalități culturale, mai mult sau mai puțin cunoscute, căutând să înfățișeze lupta mărturisitoare a unui ierarh destoinic și conștient de pericolul calvinesc ce prindea un avânt tot mai puternic, mai ales în Transilvania, fiind astfel evidențiată personalitatea Mitropolitului Varlaam, pornind de la modul în care acesta a reușit să răspundă și să clarifice greșelile pe care calvinii le propagau. Unii dintre autori evidențiază mai mult calitatea lui de tipograf și cărturar, alții calitatea lui de teolog, iar alții calitatea lui de diplomat, reieșită din relația de colaborare la nivel bisericesc dintre mitropoliile din Țara Românească și Moldova, precum și din analiza în detaliu a modului în care acesta răspunde *Catehismului calvinesc*.

În *Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc*, Mitropolitul Varlaam reproduce învățătura greșită din *Catehismul calvinesc*, iar fiecărei greșeli îi corespunde un răspuns concis privind învățătura ortodoxă. Stilul este unul simplu și clar, iar limbajul arhaic, apelând mereu la citate din Sfânta Scriptură, în special la versete neotestamentare, precum și la învățătura diferiților Sfinți Părinți⁷³.

Astfel, se poate aprecia că cercetarea asupra problemelor privind apariția *Răspunsului împotriva Catehismului calvinesc*, precum și figura marcantă a Sfântului Mitropolitului Varlaam sunt destul de bine evidențiate și conturate prin studiile adunate și publicate în acest volum, care fac posibilă crearea unei imagini de ansamblu asupra problemelor bisericești pentru perioada sec. al XVII-lea.

***O introducere în creștinism*⁷⁴, București, 2016**

Răzvan Codrescu este cunoscut ca profesor, publicist, editor și director literar al Editurii Christiana, dar și redactor-șef al revistei *Lumea Credinței*. Acesta are un impresionant număr de cărți publicate și traduse, însă este cunoscut și pentru faptul că publică des articole pe blogul său personal⁷⁵.

Înainte de apariția acestui volum, Răzvan Codrescu avea un proiect ambițios, pe la jumătatea anilor '80, anume de a pune la dispoziția publicului doritor un manual catehetic cu scop apologetic, care trebuia să fie intitulat *O*

⁷² *Răspuns împotriva Catehismului calvinesc...șșșș*, p. 7.

⁷³ Pr. M. PĂCURARIU, „La 370 de ani...” în: *Răspuns împotriva Catehismului calvinesc...*, p. 17.

⁷⁴ RĂZVAN CODRESCU, *O introducere în creștinism*, Ed. Christiana, București, 2016, 470 p.

⁷⁵ RĂZVAN CODRESCU, <<https://www.blogger.com/PROFILE/02880173745725996944>>, 04 mai 2019; „Blogul lui Răzvan Codrescu”, <<http://razvan-codrescu.blogspot.com/>>, 04 mai 2019.

introducere în creștinism din perspectiva Ortodoxiei răsăritene. Cuprinsul trebuia să aibă două părți, în care se vorbea inițial despre religie, în general, în timp ce în a doua parte trebuiau să fie prezentate mai amplu o serie de probleme de natură teologică, culturală, și istorică, strict despre religia creștină, după cum mărturisește chiar autorul⁷⁶.

O parte din materialul redactat a fost publicat în revista *Puncte cardinale* din Sibiu, cu mici adaosuri, înlocuiri și restructurări față de materialul inițial, apărând periodic din august 1991 până în septembrie 1996, intitulându-se *Curs elementar de religie creștină*. Acesta era conceput într-un mod sistematic și accesibil, dorindu-se a veni în sprijinul tinerilor care au fost privați de educația și cultura cunoașterii religioase⁷⁷.

Desigur, tot autorul ne informează despre faptul că materialul din actualul volum, precum și sumarul au fost adaptate vremurilor actuale, iar maniera de a privi lucrurile despre anumite subiecte s-a schimbat pe parcursul anilor de dinainte de 1989, până la data publicării volumului. De aceea, bibliografia a fost îmbogățită pe parcursul abordării anumitor teme cu surse bibliografice teologice mai recente, iar cuprinsul a fost îmbogățit cu articole publicate pe blogul autorului, precum și cu articole din revista *Lumea Credinței* și din alte volume ale autorului⁷⁸.

Potrivit cuprinsului, volumul este împărțit în patru capitole ample și o addenda.

În primul capitol autorul explică ce este religia din punct de vedere etimologic, originea, finalitatea, structura și esența actului religios, dar și manifestările acesteia. Urmează exemplificarea modurilor de raportare a religiei la mitologie, magie, superstiție, ocultism și filosofie, precum și rolurile religiei și culturii în spiritualitate. Aceste probleme sunt dezbătute în capitole mai mici sau mai mari, depinzând de interesul actual al subiectului și impacul pe care acesta îl are asupra cititorilor.

Al doilea capitol este intitulat: *Universul Religiilor*, în care sunt prezentate modurile de manifestare religioasă, numitorul comun al diferitelor religii, precum și diferențele majore dintre anumite religii și altele. Este făcută o prezentare mai amănunțită a creștinismului, iudaismului și islamului, ca fiind singurele curente religioase monoteiste. În final, se prezintă situația omului religios, și mai mult de atât, se încearcă conturarea ideii de stare spirituală a lumii moderne de astăzi.

Capitolul al treilea oferă informații cu privire la *Temeiurile și izvoarele creștinismului*, prezentând trecerea de la iudaism și moștenirea pe care a

⁷⁶ R. CODRESCU, *O introducere...*, pp. 437-439.

⁷⁷ R. CODRESCU, *O introducere...*, p. 440.

⁷⁸ R. CODRESCU, *O introducere...*, pp. 441-442.

preluat-o ulterior creștinismul, precizări cu privire la personalitatea lui Hristos, referiri privind Vechiul și Noul Testament, încheindu-se cu precizări despre Sfânta Tradiție.

Al patrulea capitol, intitulat *Teologia mistică și dogmatică*, dezvoltă subiecte ce țin de dogma Bisericii, dezvoltată în timp, precum și perspective îndreptate spre mistică, fiind realizat într-o manieră bine documentată și având o valoare de tratat dogmatic de tip sinteză.

Ultima parte a volumului este o addendă, în care sunt inserate o seamă de titluri, unele dintre acestea reluând anumite texte din alte cărți ale autorului, actualizate. Subiectele tratate sunt de mare utilitate, mai ales în rândul inițiaților, fiind explicate anumite noțiuni, precum rostul rugăciunii sau al postului, lămuriri despre Tainele Bisericii, probleme ale ortodoxiei românești din perioada comunistă. Este, de asemenea, realizată o listă cu ereziile și sectele nou apărute în spațiul românesc și sunt prezentate și alte titluri care merită lecturate.

Modul de abordare și tratare a diferitelor probleme sunt în conformitate cu tradiția ortodoxă, iar argumentele și explicațiile aduse în diferite direcții sunt susținute prin referințe ale autorilor vechi și noi cu o autoritate de necontestat în domeniul teologiei.

Concluzionând, se poate spune că volumul este un ghid catehetic lămuritor, cu teme destul de bine documentate, având o bibliografie care conferă autoritate asupra celor prezentate.

***Catehismul creștinului dreptcredincios*⁷⁹, București, 2019**

Acest scurt, dar cuprinzător catehism, a fost alcătuit în 1957 de pr. Dumitru Belu, pr. Isidor Todoran și Iorgu Ivan, profesori ai Institutului Teologic de la Sibiu, sub atenta îndrumare a Patriarhului Iustin Moisescu, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei. Reeditarea acestui catehism reprezintă un omagiu adus Patriarhului Iustin Moisescu, cu prilejul în care Biserica Ortodoxă Română proclamă anul 2019 ca *An comemorativ al Patriarhilor Nicodim Munteanu și Iustin Moisescu și al traducătorilor de cărți bisericești*⁸⁰.

Lucrarea se împarte în trei părți, precedate de o introducere. Conținutul propus este ușor de parcurs, fiind un catehism sub formă de întrebări și răspunsuri, adresat în special inițiaților, fiind împărțit potrivit celor trei virtuți: credință, nădejde și dragoste.

Încă din introducere, prin răspunsul oferit la prima întrebare, autorii catehismului oferă lămuriri cu privire la ceea ce înseamnă un catehism orto-

⁷⁹ *Catehismul creștinului dreptcredincios*, coll. Ghidul Creștinului Ortodox, Basilica, București, 2019, 151 p.

⁸⁰ *Catehismul creștinul...*, p. 2.

dox, spunând că este „cartea în care este cuprinsă, pe scurt, învățătura de credință a Bisericii Ortodoxe”⁸¹. Introducerea însumează 23 de întrebări, cu răspunsuri simple, unele mai dezvoltate față de altele, propunând cititorilor răspunsuri privind Revelația, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Primul capitol este format din 56 de întrebări și răspunsuri, structurate și gândite astfel încât să răspundă nelămuririlor credincioșilor asupra anumitor aspecte din Simbolul de Credință și explicând pe înțelesul oricui învățătura de credință esențială a creștinului.

Al doilea capitol cuprinde 53 de întrebări privitoare, în general, la nădejdea creștină, abordând diverse teme, precum: rugăciunea și felurile ei, cele șapte laude, ierurgiile, datele praznicelor, componența Sfintei Liturghii, precum și toate cele folosite în cultul public.

Al treilea capitol este format din 64 de întrebări și răspunsuri pe tema dragostei ca virtute creștină, lămurind, în special, Decalogul, Fericitările și oferind precizări cu privire la virtuți și păcate. De asemenea, în acest capitol sunt explicate și exemplificate datoriile creștinești.

Valoarea acestui mic catehism poate fi apreciată și astăzi, la reeditarea lui de către Editura Basilica, reprezentând un bun ghid pentru începătorii în ale credinței și nu numai, mai ales pentru că prezentarea informațiilor se face într-un mod sistematic și simplu.

Concluzii

Credința este motorul și busola vieții umane, îl scoate pe om din frământările conștiinței, aduce liniște și pace sufletească. Ca fenomen sufletesc, credința îl leagă pe om de valorile autentice. Prin urmare, nu poate exista om fără credință, pentru că nu există om fără valori. Descoperirea, învățarea și aprofundarea credinței se poate face fie prin lectura unui catehism, fie prin participarea la cateheze actuale și atractive.

Cateheza înseamnă a învăța pentru viața launtrică și pentru a ști cum îți poți schimba perspectiva asupra vieții. O cateheză reușită are menirea de a-i ajuta pe ascultătorii ei să se înțeleagă pe sine, să-și cunoască propria viață, să se reclădească interior prin cunoaștere, credință și speranță, idealuri tot mai străine civilizației pragmatice de azi. Sunt destui creștini care vin la o biserică anume pentru slujbe mai bogate, dar și pentru cuvântul de învățătură rostit.

Confuzia, ignoranța religioasă și superstițiile proliferază, iar ocultismul și perspectiva magică asupra vieții câștigă tot mai mulți aderenți. Iată de ce cunoașterea corectă și apărarea argumentată a propriei credințe reprezintă

⁸¹ *Catehismul creștinului...*, p. 5.

tă coordonatele fundamentale ale vieții unui creștin de ieri și de azi. Cateheza nu este o obligație de serviciu sau un ornament liturgic, ci este cultivarea și luminarea propriei credințe pe care, uneori, o trăim fără să o cunoaștem. Slujitorii sfințelor altare sunt chemați să explice credința, nu doar să respecte un ritual. Prin urmare, actualizarea și contextualizarea Evangheliei prin elaborarea unor catehisme clare și convingătoare sunt preocupări constante ale misiunii Bisericii.

Summary: Orthodox and Catholics catechisms in Romania. A short selective chronological presentation

This study aims to present the different catechisms which have been published in Romania in the last 100 years. The first catechism presented is "Norme nouă de catehizare", published in Craiova in 1925. The most important ideas in this catechism rely on the moral education of the faithful of all ages. The paper emphasizes the way the catechists have to teach the Christian values, considering each person who listens to the preaching. In "Lecțiuni de catehizare normative asupra istoriei Vechiului Testament", published in Bucharest in 1925, the author provides some models of catechesis, which can be used in teaching adults the Christian values, using in the Old Testament as a basis.

The next catechism analyzed is "Manual de catehizație", appeared in Arad in 1930. This book is composed of 25 lessons, which explain the Symbol of Faith, the Holy Sacraments and the way a Christian should read the Bible. Another catechism analysed in this study, published in the same geographical area, in Sibiu in 1935, is named "Evanghelia în școală" (The Gospel in schools). In its case, the authors offer some solutions on how to teach the Christian values to the young people. The work has 5 chapters, treating in a very systematical manner the way to teach the Gospel by understanding first their psychology, and then by understanding the way of passing the information to young people.

In "Duh și Vieață", published in Bucharest in 1940, the author highlights that, in order to have a solid religious education, it is necessary to use the Holy Bible more. The book is divided into two main parts - the first addressing boys and the second one addressing girls. In both parts, the author describes the lives of several remarkable men and women which became saints. The value of this work is given by the way it manages to find appropriate examples for boys and girls to understand the Christian values and to be motivated to respect them by having the right models.

In "Noțiuni de Istorie Sfântă a Vechiului și Noului Testament", published in Bucharest in 1991, the reader can find 21 very good lessons based on the Old and New Testament, for the catechism of the children. The information is exposed in a very accessible manner, very suitable to the children. The next book analyzed appeared in Cluj-Napoca in 1993 and it is called "Învățătura de Credință Creștină Ortodoxă. This book is a republished version of the first official catechism which appeared in Bucharest in 1952. The purpose of this book is to provide to the faithful

clarifications regarding the faith, in a systematic way, by eliminating any kind of confusion.

“Noul catehism catolic contra credinței Sfinților Părinți” (The new Catholic catechism against the faith of the Holy Fathers), appeared in Sibiu in 1994, addresses first the differences between Eastern and Western churches, and some innovations regarding the “Filioque” or some Catholic mistakes regarding the Christian faith. The volume is intended as a response to the new Catholic catechism. The authors succeed in providing constructive criticism regarding some teachings of the Catholic church.

The catechism intitled “Ghidul creștinului ortodox de azi” (The Guide of the Orthodox Christian of today) is also briefly analyzed in this study. It is divided into 8 chapters, treating different topics such as: the Christianity and the Church, the Romanian Orthodox Church, the persons venerated by the Church, the religious cult, the Christian feasts, the moral life, and other important topics covering different aspects of the Christian life.

“Comentariu la Catehismul Ortodox”, published in Sibiu, in 2000, is a remarkable catechetical work, written by father Ion Bria, who was a theologian of great value. In this book, one can find 12 catechetical syntheses covering a multitude of topics, such as: the revelation, the Christian religion, the creation, etc. The information can be used by faithful of all ages, as it is easy to be understood by any category of believers. The author succeeded in explaining some difficult theological aspects in an easy and accessible manner for any person to understand.

The study also analyzes a Catholic catechism published in Bucharest in 2011, intitled “Întrebări privitoare la credință” (Questions regarding faith). The author answers 150 questions from people who believe and who do not believe, in a very practical manner. The topics addressed range from the issue of non-acceptance of blood transfusion of Jehova’s Witnesses, to questions from atheists or people who have lost their faith. In the last part of the book, the author offers some responses to issues which appear in the Old Testament. This paper is certainly of great catechetical value, given the fact that it answers important questions, raised by the majority of Christian believers.

In “Mărturisirea Ortodoxă a Credinței Universale și Apostolice a Bisericii Orientale”, published in Iasi in 2012, one can find a new edition of the Petru Movila’s confession of faith, first published in 1667. This new edition includes the Latin version of the original paper. The catechism is divided into three parts, which treat the Symbol of Faith, the Lord’s Prayer and the Beatitudes, as well as the virtue of loving the neighbor and loving God. This work is a cultural treasure, by having the original and translated texts in parallel.

“Mic îndreptar de credință”, published in 2014 in Bucharest, is a Catholic catechism, written by Michel Kubler, which covers all of the author conferences held in 2012-2013. The work is divided into 4 main parts which address: the Symbol of Faith, the faith as manifestation in Liturgy and Sacraments, the purpose of Christian life, and, in the last part, the faith and spiritual life. This catechism manages to cover practical aspects of life, as well as the differences between Orthodox and Catholic traditions.

In “Răspuns împotriva Catehismului calvinesc – operă misionară și apologetică a Ortodoxiei românești în veacul al XVII-lea”, published in Targoviste in 2015, one can find some very valuable studies regarding Saint Varlaam, the Metropolitan of Moldavia, focusing as well on his catechism against the Calvinists. This collection of studies offers the image of the Church in the 17th century.

Another catechism is “O introducere în creștinism” (Introduction in the Christianity), published in Bucharest in 2016. The author is Razvan Codrescu, a very well-known professor and editor, which creates a very well-structured catechism, with every idea supported by good references from old and new authors.

The last catechism analyzed in the current study is “Catehismul creștinului dreptcredincios”, as well as its most recent version, published in 2019 in Bucharest. This is a republished version of the catechism from 1957 of father Dumitru Belu, father Isidor Todoran and Iorgu Ivan. This catechism covers very well all aspects of Orthodox Christianity.

Pr. Lect. Dr. Zaharia MATEI

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București

ETHOSUL MUZICAL ÎN CÂNTAREA LITURGICĂ BIZANTINĂ

Musica movet affectus

Keywords: *musical ethos, liturgical chant, psalmody, musical mode, Byzantine music, the Octoechos hymn.*

Abstract

Byzantine music is an essential component of the Orthodox liturgical spirituality because it constitutes the most sensible and the most pure form of expressing the Orthodox prelation. The entire Orthodox faith is based on melody in order to resemble the eternal chant of the angels. Taking this into consideration, it is important to understand that the choir is organized according to the model of the angels' choir, as it is expressed in the Cherubic Hymn where angels praise and bring their thrice-holy hymn to the Trinity. Starting from this premise, the Church Fathers implemented the archetype of church and liturgical manifestation of heaven within symbolic liturgical chants. For this reason, even Byzantine music, which is the breath of the Orthodox cult life, had to adapt. Stylistically-speaking, the Church Fathers gathered, as time went on, only those hymns that felt compatible with the spirit of prayer and humility of the clerical chant. When the Octoechos, or the classification of chant in the 8 mode-system or the 8 *echoi*, was flourishing, the hymnography of the Church knew unprecedented momentum. The melodists or hymnographers usually belonged to the monastic environment, transposing the Church teachings about faith into verse poems. This form of chanted teachings was approved by the Church because, on the one hand, hymns were an easier way to teach the dogma through melody, which showed that faith could be confessed and defended this way, and on the other hand, because it conferred a state of emotion and spiritual elevation to everybody who participated in chanting. At the same time, there was a lot of accent within the Church on the ethos or the character of each of the *echoi*. Thus, the hymn of the Octoechos was created and each one of the 8 *echoi* has a specific feature that influences the spiritual state of the listener. The fact that music has an ethical value was an idea developed in Ancient Greek thought. Starting from the purpose of liturgical chant as the mechanism of elevation and unity with God, its structure and organization into the 8 *echoi* of the *Octoechos* carries a symbolic value that relates to the Mystery of the Eighth Day, referring to the neverending age of the full communion with God, that the Church prepares us for.

Considerații generale

Arta muzicală bizantină s-a conturat pe parcursul multor secole, fiind produsul experienței și al viețuirii duhovnicești a marilor imnografi, melozi și protopsalți pe care i-a avut Biserica Răsăriteană. Ca lucrare a Duhului Sfânt în câmpul Sfintei Tradiții, opera lor imnografică a primit girul și recunoașterea Bisericii, aceasta însușindu-și-o și consacrand-o în cultul liturgic. Astfel, imnele bisericesti au devenit expresii ale trăirilor creștine ale credincioșilor care, prin intermediul lor, și-au adus în trecut, precum și astăzi, ofranda sufletelor lor de laudă și preamărire a lui Dumnezeu, de preacinstire a Maicii Domnului și de venerare a sfinților. Sfânta Scriptură și scrierile patristice au devenit izvoarele imnografiei ortodoxe. De asemenea, Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie a constituit cadrul formării și dezvoltării întregului cult ortodox.

Fiind pusă sub autoritatea Bisericii – ca prezență vie a lucrării Preasfintei Treimi – muzica bizantină își are, ca și arhitectura bisericească, propria erminie, care cuprinde regulile alcătuirii imnelor sfinte și ale încadrării acestora în cultul liturgic ortodox.

Fiind chip și icoană a Împărăției lui Dumnezeu, Biserica și-a formulat propriile forme de cult compatibile cu misiunea și lucrarea ei sfințitoare și de mântuire a credincioșilor. De aceea, muzica în biserică are același caracter sacru, rolul ei fiind acela de a-l desprinde de valorile lumii monotone și stereotipe pe creștinul care se roagă cântând și de a-l înălța pe treapta comunicării și comuniunii cu Dumnezeu, Creatorul și Mântuitorul său.

În mai toate epocile istoriei culturii s-a acreditat ideea valorii eticoestetice a muzicii și, totodată, faptul că această artă imaterială, care se aude, dar nu se vede, poate modela și forma caracterul omului, înnobilându-i și sensibilizându-i sufletul și determinându-l să cultive ideea de frumos și armonie, să descopere și să promoveze adevăratele valori ale umanului, aflate în strânsă relație cu frumosul divin.

În urma edictului de la Milan, emis de Sf. Împărat Constantin cel Mare, în 313, Biserica a dobândit libertate, putând de acum să-și desfășoare în chip firesc propria viață liturgică și misionară. Evident că începând de atunci, cultul creștin a cunoscut o deosebită amploare: au fost construite locașuri de cult, s-au dezvoltat cultul sfinților, rânduielile bisericesti, Sfânta Liturghie etc. Pe lângă toate acestea, multe bazinele păgâne au fost transformate în locașuri de cult creștine. Sub raport muzical, odată cu trecerea timpului și în contextul precizării și fixării învățăturilor ortodoxe în cadrul Sinoadelor Ecumenice și prin contribuțiile Sfinților Părinți, autori a numeroase scrieri dogmatico-polemice, catehetice și omiletice, vechea psalmodie întrebuițată în sinaxele liturgice s-a restrâns treptat, cedând locul noilor producții poeti-

co-îmnografice, prin intermediul cărora vor fi transmise poporului credincios adevărurile credinței creștine.

Este important de amintit un procedeu de bază pe care l-a aplicat Biserica în dezvoltarea ei, acela al valorificării și încreștinării unora dintre vechile valori păgâne. Așa cum spuneam, unele basilici păgâne au fost transformate în biserici creștine, iar o parte dintre științele și artele acelor vremuri au fost de asemenea însușite și valorificate de Biserică, aceasta atribuindu-le un nou conținut conform cu credința creștină. Prin întreaga ei activitate misionară și liturgico-sacramentală, Biserica a restituit lumii ceea ce pierduse de-a lungul secolelor, sensul îndumnezeirii și aspirația omului de a deveni locuitor al Împărăției lui Dumnezeu. Din această perspectivă, Biserica a preluat și valorificat în cultul ei și unele stiluri muzicale grecești, pe care le-a îmbisericit. Aceste moduri muzicale, denumite ulterior bizantine, au înveșmântat, prin muzicalitatea lor, îmnografia Bisericii. Sistematizatorul acestor stiluri muzicale a fost Sf. Ioan Damaschin, cel care, în sec. al VIII-lea, a organizat cântarea bisericească pe cele opt glasuri, alcătuiind o mare parte dintre imnele Învierii Domnului, cântate în bisericile ortodoxe în fiecare duminică, îndeosebi la slujbele Vecerniei și ale Utreniei.

În cele ce urmează, vom încerca să evidențiem valoarea estetică și ethos-ul glasurilor Octoihului și să arătăm stările și trăirile sufletești pe care le transmite fiecare glas în parte.

Ethos-ul muzical, în gândirea filosofilor antici și a Părinților Bisericii

Semantica ethos-ului, în general și în accepțiune muzicală

Din punct de vedere lexical, cuvântul ἦθος este tradus în limba română prin „obicei”, „datină”¹, dar poate desemna și totalitatea trăsăturilor morale și a deprinderilor omului. Termenul definește astfel caracterul uman dăltuit prin exersare și educație.

Din perspectivă muzicală, ἦθος indică proprietatea muzicii, în general, de a influența spiritul uman și de a modela caracterele². Altfel spus, muzicii i se poate atribui un rol central în modelarea și înnobilarea afectivă și mentală a omului. Rămânând în sfera muzicii, termenul ἦθος sau ἔθος, asociat modurilor muzicale, desemnează caracterul sau expresia unui mod muzical. Fiecare mod muzical exprimă o anumită culoare muzicală, o anumită individualitate și, în consecință, melodiile compuse în diversele moduri muzicale

¹ Antița AUGUSTOPOULOS-JUCAN, Lia BRAD-CHISACOF, Eugen DOBROIU, Margarita KONDOGHIORGI, Ștefan STUPCA, *Dicționar Neogrec-Român*, Ed. Demiurg, București, 2007, p. 200.

² *Dicționar de termeni muzicali*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 168.

transmit auditorului stări și trăiri sufletești multiple. Așa cum vom observa în cele ce urmează, muzica modală are un impact puternic asupra psihicului uman, îndeosebi muzica bisericească în cele opt glasuri, acestea contribuind la transformarea și înălțarea sufletească a credincioșilor în biserică.

Ethosul muzical la filosofii antici

În Grecia antică, muzica ocupa un loc însemnat în viața cetățenilor, deoarece juca un rol prioritar în educația îndeosebi a tinerilor, contribuind la formarea și modelarea caracterului acestora. Privită ca mijloc educativ, muzica era practică alături de poezie și dans. Rolul ei educațional este evidențiat în lucrările unor filosofi greci preocupați de studierea muzicii, atât sub aspect teoretic, cât și estetic. Adoptând maniera de interpretare mistico-alegorică în ceea ce privește numerele, pitagoreicii au pus la baza cunoașterii raporturile matematice dintre sunete și intervale. Potrivit filosofiei acestora, orice realitate cosmică era guvernată de ordinea numerică, înțeleasă ca armonie, proporție, simetrie; tot astfel, muzica se găsea sub incidența ordinii numerice. Aceștia pretindeau că mișcările sufletului sunt ca și cele ale corpurilor cerești, determinate de numere care se află între ele într-un raport muzical. Prin urmare, unele melodii puteau exercita o influență puternică asupra sufletului omenesc, muzica devenind, mai mult decât toate celelalte arte, un instrument de modelare a sufletului³.

S-a acreditat însăși ideea că muzica poate contribui la îmbunătățirea stărilor psihice, la ameliorarea bolilor mentale și chiar trupești⁴. Filosoful Platon acorda aceeași importanță muzicii, în *Republica* sa. Însă nu admitea decât modurile muzicale, care prin sobrietatea și austeritatea lor puteau să formeze caractere bărbătești capabile să reziste tuturor loviturilor destinului. Cunoscând forța penetrantă pe care o exercită muzica asupra sufletului, Platon era convins că există strânse raporturi între o muzică perfectă și o stare morală perfectă⁵. Aristotel acorda aceeași importanță muzicii ca și Platon, atribuindu-i un rol important în întărirea voinței și în formarea caracterului. Potrivit teoriei sale, unele melodii pot stimula partea pasională a sufletului, în timp ce altele pot conduce la reaşezarea stării normale (κάθαρσις). Pe lângă scopul moral, muzica, spune el, are menirea de a transmite sufletului și

³ Théodore GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, Imprimerie Alsacienne, Strasbourg, 1931, p. 55.

⁴ Există în zilele noastre cabinete de consiliere psihologică și de psihiatrie, în care unii psihologi și medici în domeniu încearcă acest tip de terapie prin muzică, ținând cont de capacitatea unor muzici de a reda un oarecare echilibru psihic pacienților care suferă anumite traume mentale sau psiho-afective.

⁵ PLATON, *Republica*, III, 401d, apud Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, p. 55.

stări de bucurie și de relaxare⁶. Stoicul Diogene din Seleucia reliefa o altă trăsătură a muzicii, anume aceea de a influența voința noastră în săvârșirea anumitor fapte. Ea poate trezi în suflet patimi bune sau rele; astfel, ea poate să capete o putere morală asemănătoare filosofiei. Mai mult decât atât, poate reglementa raporturile omului cu divinitatea. Acesta face un pas înainte, afirmând legătura indisolubilă între muzică și pietate⁷. O parte dintre acești filosofi s-au pronunțat prin analiză și introspecție asupra caracteristicilor modurilor muzicale antice, cât și asupra stărilor sufletești pe care le transmit acestea. Astfel, Platon și Heraclide Ponticul considerau modul doric ca fiind bărbătesc, sobru, stenic, iar frigidul – moale, ori entuziast sau extatic (Aristotel), pe când lidicul, tânguitor⁸.

La polul opus acestora se situează reprezentanții curentului formalist (sofiștii și epicureii), care nu acceptau valoarea etică și morală a muzicii. În concepția lui Filodem de Gadara, ucenicul lui Epicur, muzica îmbracă în exclusivitate un caracter formal; ea nu poate influența mișcările sufletului, prin urmare nu are valoare etică. Doar textul poetic are relevanță, deoarece poate influența sentimentele și faptele noastre. În ceea ce privește relația muzicii cu pietatea, arată el, această ipoteză este neverosimilă. Aristoxenes din Tarent se situează pe aceeași linie cu Aristotel, dascălul său, crezând în puterea etică și purificatoare a muzicii. Influențele filosofilor greci se fac vădite în lucrările altor muzicieni, precum Cleonides, un urmaș al lui Aristoxenes, care, în tratatul său intitulat *Eisagoge harmonike* (Εἰσαγωγή ἁρμονικῆ), vorbește despre trei feluri de caracter în muzică: (1) emoționant sau săltăreț (διασταλτικόν), (2) depresiv (συσταλτικόν) și (3) liniștit (ἡσυχαστικόν). Muzica ce exprima *ethos* sau caracter emoționant, săltăreț,

⁶ Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, p. 56.

⁷ Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, p. 56.

⁸ *Dicționar de termeni muzicali*, p. 169. Este important de subliniat faptul că grecii defineau armonia unui mod în funcție de organizarea sau poziționarea intervalelor în scară. Astfel, doricul debuta pe treapta Mi, frigidul, pe Fa etc. Se știe că aceștia notau scările muzicale în sens descendent, pornind de la sunetul cel acut al scării spre cel mai grav. În perioada medievală, modurile muzicale bisericești se vor forma pe treapta inferioară celor antice; astfel, doricul va avea baza în Re, frigidul, în Mi, formându-se în sens invers, ascendent. Este evident faptul că fiecare mod muzical transmitea un anumit ethos, preluat și prelucrat de psihicul omenesc, și care determina apariția diferitelor stări emoționale sau religioase. Cea mai timpurie mărturie asupra întrebuirii noțiunilor: ἁρμονία și ἦθος, cu sensul de termeni muzicali a fost găsită într-un fragment al lui Damon, citat de Aristide Quintilianus în lucrarea sa intitulată *De musica*, II, 14, cf. Egon WELLESZ, *A history of byzantine music and hymnography*, Clarendon Press, Oxford, ²1961, p. 48, nota 1. Așa cum vom vedea, nu numai apusenii au aprofundat latura etico-estică a modurilor muzicale bisericești, ci și bizantinii, moștenitorii concepțiilor filosofice și etice grecești; ei au tratat modurile muzicale bizantine din aceeași perspectivă, atribuind fiecărui mod *ethos*-ul specific.

era întrebuințată în Tragedia antică și în alte poeme similare; muzica al cărei *ethos* era depresiv era întâlnită în ceremoniile cu caracter tânguitor, jeluitor sau exprima patimile iubirii. Muzica cu caracter liniștit era întrebuințată pentru a transmite liniștea sufletului sau lipsa de grijă și starea de pace mentală; aceasta din urmă era întâlnită în imne, cântece de rugăciune și laudă închinată divinităților, și în alte cântece cu caracter asemănător⁹. Aristide Quintilianul preia teoria muzicală despre *ethos*, pe care o consemnează în tratatul său despre muzică. Teoreticienii Evului Mediu se vor sprijini în demersul lor muzical pe tratatul despre muzică al lui Aristide și pe concepția sa despre *ethos*-ul modurilor muzicale. Aceștia vor recupera și valorifica teoriile etico-estetice antice, care se vor reflecta și în muzica bizantină.

Atitudinea Părinților Bisericii față de muzica profană

Primele trei-patru secole din istoria Bisericii sunt marcate de eforturile Dascălilor Bisericii de a impune adevărurile de credință, descoperite de Duhul Sfânt, într-o formulare academică, în stare să facă față provocărilor și atacurilor venite din partea filosofilor păgâni.

Pentru a răspunde pe măsură acestora, Biserica a fost nevoită să folosească drept armă împotriva celor care o defăimau și o discreditau, însăși filosofia profană. Este cunoscut faptul că mulți dintre Scriitorii și Părinții Bisericii au studiat în cele mai prestigioase centre universitare ale acelor vremuri, la Atena, Alexandria Egiptului, Cezareea Palestinei, Antiohia etc. Toți aceștia au fost mânați de dragostea de Hristos și de Biserică, dar erau conștienți că numai printr-o bună cunoaștere a culturii grecești puteau da lumii un răspuns pe potrivă, argumentat, credibil și satisfăcător. În acest fel, ei au acumulat cunoștințe din toate domeniile studiate, punându-le în slujba Bisericii. Altfel spus, aceștia au împrumutat unele idei științifice și filosofice și o terminologie adecvată, dar fondul întrebuințat în formularea discursului teologic l-a constituit învățătura cea veșnică descoperită de Mântuitorul Iisus Hristos.

Printre științele enciclice studiate se număra și muzica, disciplină care era privită drept stadiu pregătitor în vederea studierii filosofiei. La vremea aceea, Biserica întrebuința psalmodia în cadrul ceremoniilor și slujbelor liturgice; aceasta era cântarea Bisericii încă din vremea Mântuitorului și cea mai adecvată pietății și trăirii religioase a creștinilor. Importanța folosirii psalmodiei în cult era dată, desigur, de fondul pe care-l transmitea, adică învățătura dumnezeiască descoperită de Duhul Sfânt. În afara acesteia, sunt întâlnite imnele și odele duhovnicești, care, cu siguranță, conțineau învățături creștine cu caracter trinitar, hristologic, dar și cântările biblice, vechi și nou-

⁹ E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, pp. 52-53.

testamentare: cântarea lui Moise, a Anei, a celor trei tineri, cântarea Fecioarei Maria, cântarea bătrânului Simeon, „Acum slobozește...” etc.

Paralel cu viața Bisericii, cultura și viața păgână continuau să existe și să se deruleze pe o traiectorie alunecoasă și decadentă. Mulți creștini erau însă atrași de manifestările culturale profane care aveau loc în teatre, locuri ale plăcerilor, ale jocurilor și dansurilor, care aprindeau în sufletele lor poftă păcătoasă. În cadrul acestor scenarii, de cele mai multe ori înjosoitoare și situate sub demnitatea umană, era folosită o muzică cu caracter molatec, denumită pernicioasă, provocatoare, caracterizată de concupiscentă. Cunoscând aceste situații, Părinții Bisericii vedeau pericolul ce venea din partea societății păgâne. De aceea au fost nevoiți să ia atitudine față de acest tip de muzică și să arate creștinilor ce anume este bun și ce este vătămător sufletului.

Cântarea Bisericii era eminentamente vocală, nefiind acceptate instrumentele. Spectacolele păgâne erau realizate și cu instrumente muzicale de suflat, cu coarde și de percuție; unele dintre acestea însă scoteau armonii ce sugerau plăcerea, conduceau mințile și sufletele oamenilor la practicarea păcatelor, la un comportament contrar celui pe care-l propovăduia Biserica. Scriitorul bisericesc Clement Alexandrinul se ridică împotriva practicilor care smințesc sufletele, arătând valoarea cântării psalmodice care descoperă lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu. El spune:

„Cântă și Eunom al meu (Logosul, Cuvântul, *n.tr.*), dar nu cântecul lui Terpandru, nici al lui Cepion, nici cântecul frigian, lidian sau dorian, ci cântecul cel veșnic al noii armonii, cântecul care poartă numele lui Dumnezeu, cântecul cel nou, cântecul leviților, care risipește supărarea și dă uitării toate relele, leacul cel dulce și adevărat, în care cu cântecul se amestecă și convingerea (...). Cântărețul meu nu-i ca acești cântăreți. El a venit să zdrobească robia cea amară a demonilor tirani. Și ducându-ne la jugul cel bun și iubitor de oameni al credinței în Dumnezeu, ne cheamă iarăși la ceruri pe noi cei aruncați jos, la pământ”¹⁰.

La vremea când autorul creștin își alcătuia lucrările sale, în biserici se cântau psalmii, modurile muzicale fiind adoptate mult mai târziu, în perioada dezvoltării cultului, a apariției genurilor imnografice, când muzica modală pe texte imnografice va dobândi funcție liturgică în cult. După cum vedem, Clement cunoștea stilul muzicii vechi care, după afirmațiile sale, se situa în contradicție cu *ethos*-ul muzicii practicate în Biserică. Tot el ne vorbește despre originea modurilor muzicale cunoscute în vremea sa:

¹⁰ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Cuvânt de îndemn către elini – Protrepticul”, trad., introd., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, în: *Scrieri I*, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 4, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, pp. 70-71.

„În muzică, Olimp de Misia a practicat cu artă cântarea armonioasă lidiană, iar așa-numiții troglodiți (popor în Etiopia) au inventat instrumentul muzical sambica. Se spune că Satir frigianul a descoperit naiul; de asemeni Agnis, tot un frigian, a inventat instrumentul muzical cu trei coarde și melodia diatonică. La fel, Olimp frigianul a descoperit tehnica de a lovi coardele instrumentelor muzicale cu coarde, după cum Marsia, din țara amintită mai înainte, a inventat armonia frigiană, tonalitate muzicală pe jumătate frigiană și tonalitate muzicală pe jumătate lidiană. Modul dorian este invenția tracului Tamiris”¹¹.

În cadrul unor manifestări păgâne, ca de pildă petrecerile, erau întrebuițate în cântece modurile cromatice, motiv întemeiat pentru învățătorii Bisericii de a respinge aceste armonii muzicale contrastante cu spiritul de liniște și reculegere în rugăciune pe care-l transmitea cântarea psalmilor. Clement îi îndeamnă pe creștini să promoveze prin cântare lauda care I se cuvine lui Dumnezeu și să respingă fâțiș cântecelele lumești ale căror texte și melodii promovează promiscuitatea și nerușinarea, care-i rătăcesc de la calea credinței celei adevărate, iar în cele din urmă conduc la moartea sufletului. Iată îndemnul său:

„Trebuie să cântăm numai cântările cele pline de înțelepciune; și să izgonim, pentru sănătatea sufletului nostru, cât mai departe, cântecele de petrecere, care, cu flexiunile melodiilor, înșeală sufletele și duc la desfrânare și batjocură; că în astfel de petreceri melodiile sobre și înțelepte sunt alungate de zburdălniciile beției. Trebuie să lăsăm, deci, armoniile cromatice pe seama celor care se îmbată cu nerușinare și pe seama muzicii pe care o cântă femeile care se împodobesc cu flori și curtezanelor”¹².

În concepția lui, precum și în cea a Părinților Bisericii care i-au urmat, muzica stă în strânsă legătură cu textul biblic, ea trebuie să se altoiască foarte bine pe text, astfel încât să exprime, sub aspect muzical, conținutul, sobrietatea și valoarea textului pe care-l subliniază. Am putea completa arătând că muzica mijlocește pătrunderea și capacitatea de înțelegere a textului, lucru de care dascălii Bisericii erau foarte conștienți; de aici reticența lor față de întrebuițarea modurilor muzicale grecești, pe care nu le puteau concepe ca exprimări melodice ale textelor sfinte care se cântau în cultul liturgic. În acel

¹¹ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromata I”, în: *Scrieri II*, trad., introd., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 56.

¹² CLEMENT ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în: *Scrieri II*, trad., introd., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 4, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 256.

timp, în perioada secolelor III-V, ei nu puteau accepta prezența acestora în cântarea bisericească, deoarece utilizarea lor în muzica profană și în spectacolele publice reprezenta dovada clară a necanonicității și a caracterului inadecvat al acestora pentru viața și practica rugăciunii Bisericii. În viziunea lor, cântarea are menirea de a însuflă rugăciunea, de a păstra aprins dorul după Dumnezeu, de a transmite minții și inimii învățăturile lui Dumnezeu, prin care creștinii să consolideze Biserica – Trupul lui Hristos – și să păstreze comuniunea de credință și de iubire cu Hristos.

Clement Alexandrinul accepta modurile dorian și frigian, dovedindu-se un adept al lui Platon. După opinia marelui filosof, doar aceste două moduri puteau fi admise în Statul său ideal, cel lidian nefiind acceptat din cauza caracterului său tânguitor, potrivit mai mult femeilor, nu și bărbaților¹³. Ulterior, lidianul și derivatul acestuia, hipolidianul, erau considerate ca exprimând lipsa de energie, depresia, apatia, înduioșarea. Este de înțeles motivul pentru care scriitorul alexandrin le respingea, de vreme ce erau întâlnite în cântecele funebre, în cele care se cântau la mese și în cântecele de dragoste. Genul cromatic aparținea acestei familii a modurilor lidiene și conținea inflexiuni cromatice care trezeau sentimentul de plângere și jeluire¹⁴. În privința genurilor enarmonic și diatonic, Clement se arată favorabil, atribuindu-i celui dintâi austeritatea modului dorian și celui de-al doilea, entuziasmul frigianului¹⁵.

În sec. al IV-lea, Sf. Vasile cel Mare îi dojenea pe creștinii care participau la spectacolele păgâne sau care întrebuițau aceste muzici în cadrul unor evenimente de familie, atrăgându-le atenția că luând parte la acestea și practicându-le ei înșiși se vor înstrăina de Hristos și de Biserică, existând pericolul alterării vieții lor spirituale. Fiind preocupat de Biserica ce-i fusese încredințată de Duhul Sfânt, Sf. Vasile cel Mare, bun cunoscător al cântării psalmodice, intuia pericolul care venea din partea muzicii lumești, îmbietoare și atrăgătoare pentru cei care nu erau încă deprinși cu legea Duhului. De aceea, el scrie păstorilor lui:

„Sunt orașe care de dis-de-dimineață, până seara, ospătează privirile oamenilor cu fel de fel de spectacole date de cei ce fac minunății, cu spectacole unde se cântă cântece de desfrâu și de rușine, care nasc în sufletele oamenilor mare desfrânare; și oamenii le ascultă vreme îndelungată și nu se mai satură de ele. Mulți fericesc pe cei care-și părăsesc prăvăliile din piață și lucrul din ateliere, de pe urma căruia trăiesc, și de dragul trândăviei și plăcerii își irosesc acolo viața ce le este rânduită; nu-și dau seama că aceste spectacole desfrânate sunt o

¹³ PLATON, *Republica* III, 398 E, apud Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, p. 90.

¹⁴ Th. GÉROLD *Les Pères de l'Église et la musique*, p. 90.

¹⁵ CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromata a VI-a”, în: *Scrieri II*, cap. XI, 88, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, p. 436.

școală obștească de desfrâu pentru cei care stau și le privesc, iar melodiile armonioase ale flautelor și cântecelor de rușine se înscăunează în sufletele ascultătorilor și nu fac altceva decât să-i convingă să se desfrâneze și să joace după ritmul chitarelor și al flautelor”¹⁶.

Expresii de genul: cântece de desfrâu (ὠδαὶ πορνικαί) și cântece satanice (ῥήματα σατανικά) pot fi întâlnite la majoritatea Părinților Bisericii. Toate acestea contrastau cu psalmodia Bisericii – cântare duhovnicească ce oferă sufletului pace, înălțare prin rugăciune și trezvie pentru pătrunderea învățăturilor descoperite de Duhul lui Dumnezeu –, atât prin conținutul textual profan, care populariza desfrâul și nerușinarea, cât și prin caracterul muzicii care însoțea textele poetice, alunecos, exaltant, molatec, îmbietor, gata să sugereze într-un mod destul de subtil starea de voluptate și dezmaț.

După cum am arătat mai sus, dascălii Bisericii considerau că textul și melodia trebuie să se determine reciproc, muzica, prin forța emoțională a sunetelor, potențând sensurile și ideile cuprinse în text. De vreme ce unele moduri muzicale trezeau în sufletele și în imaginația oamenilor dorința pentru plăcerile păcătoase, era foarte normal ca aceștia să se situeze pe o poziție adversă, gata să le respingă și să denunțe fățiș caracterul lor distructiv și imoral. Este evident faptul că ei se refereau la cântecele care erau alcătuite în aceste moduri muzicale. Remediul propus oamenilor de Părinții Bisericii era acela de a părăsi aceste spectacole imorale și de a îmbrățișa cântarea psalmilor, cu frumusețea lor poetică inspirată de Duhul Sfânt, cu melodia liniștitoare, înălțătoare, sobră și umilă, aducătoare de rugăciune, de pocăință și de bucurie duhovnicească. În acest sens, tot Sf. Vasile cel Mare le recomanda tinerilor muzica aceea care conduce la aflarea și practicarea binelui:

„Curăția sufletului constă, ca să spun o dată pentru toți și în mod clar, în disprețuirea plăcerilor senzuale. Să nu permitem ochilor să primească plăcere din exhibițiile ridicole ale saltimbancilor sau din aspectul provocator al mișcării corpurilor, să închidem urechile noastre la auzul cântecelor ce pervertesc sufletul. Căci plăcerile slugarnice și josnice se nasc prin acest fel de muzică. Să căutăm mai degrabă acest gen de muzică care conduce la bine și de care se servea și David, poetul cântărilor sfinte (...). Faptul că se ascultă muzică bună și sănătoasă sau rea, lucrul acesta are o mare importanță. Așadar, nu

¹⁶ SF. VASILE CEL MARE, „Omilia la Hexaemeron”, Omilia a IV-a, în: *Scrieri I*, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 110.

mai luați parte la muzica ce domnește în prezent decât ca o altă mârșăvie”¹⁷.

Sf. Ioan Gură de Aur se arată mult mai vehement față de creștinii care încă se mai lăsau atrași de această muzică diavolească, pe care o respingeau chiar și gânditorii greci:

„După cum murdăria și ceara din urechi astupă auzul trupului nostru, tot așa astupă auzul sufletului nostru și cântecele cele desfrânate, discuțiile despre afaceri, despre datoriile de bani, despre dobânzi și împrumuturi, mai grozave decât orice murdărie. Dar mai bine spus, nu numai că-l astupă, ci și-l murdăresc. Iar cei care povestesc aceste lucruri bagă murdărie în urechile sufletului nostru. Și după cum barbarul acela amenința pe iudei (*Is 37, 12*), spunându-le: «Mâncați-vă baliga voastră!» și celelalte, tot așa și cei care cântă cântece desfrânate fac să vă mâncați baliga voastră, nu cu cuvântul, ci cu fapta. Dar mai bine spus, chiar cu mult mai grozav. Cântecele lor nerușinate sunt mai de rușine chiar decât aceasta. Grozăvia cea mai mare este că, nu numai că nu socotiți numai că nu sunteți tulburați când auziți aceste cântece desfrânate, dar mai și râdeți, când ar trebui să vă fie scârbă de ele și să fugiți. Iar dacă spui că nu sunt dezgustătoare, urcă-te pe scenă și fă și tu ce aplauzi! Dar mai degrabă, plimbă-te numai pe stradă cu cel ce te-a făcut să râzi. Dar lucrul acesta nu-l faci. Atunci pentru ce-l cinstești cu aplauzele tale? Chiar legile făcute de păgâni spun că astfel de oameni sunt lipsiți de orice onoare”¹⁸.

În textul de mai sus, marele dascăl al Bisericii deplânge situația creștinilor care participau la aceste spectacole obscene, în care era batjocorită și înjosită ființa umană, unde erau folosite ca unelte ale destrăbălării instrumentele muzicale și vocea omenească. Imaginea prezentată este una cutremurătoare; starea în care se găseau cei care asistau era una de beție animalică, de schizofrenie a păcatului, chiar dacă nu realizau pericolul la care se expun. Deși nu ne oferă date concrete, de ordin teoretic, asupra modurilor muzicale utilizate în cântecele profane amintite, autorul creștin le caracterizează pe acestea ca fiind dăunătoare vieții spirituale a creștinilor pe care-i păstorea; însă, din tonul cuvintelor sale putem deduce faptul că armonia muzicală specifică acestor cântări era cea cromatică, lidiană, la care va face referire Clement Alexandrinul în scrierile sale, considerând-o provocatoare, trezind stări emoționale de voluptate și dorința de destrăbălare a trupului. Sf.

¹⁷ *Sermo de legendis gentilium libris, ad adolescentes* (PG 31, col. 581 et s.), apud Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, pp. 94-95.

¹⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Matei”, Omilia a XVII-a, în: *Scrieri III*, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 460.

Ioan Gură de Aur se ridică nu numai împotriva muzicii de atunci, ci și împotriva oricăror manifestări teatrale decadente, precum pantomima și dansul, menite să despartă pe creștini de Biserică și de Hristos. Într-o altă omilie, marele dascăl al Bisericii îi mustră foarte aspru pe cei care participau la spectacole rușinoase în care apăreau bărbați și femei cu trupurile goale. Asemenea reprezentări pline de necurăție urmăreau înjosirea persoanei umane, sublimarea și apoteozarea desfrâului¹⁹. Astfel de manifestări specifice popoarelor idolatre erau destul de frecvente în vremea aceea, corupția spirituală punând în pericol viața sufletească a creștinilor care se lăsau destul de ușor influențați de spiritul decadent al societății antice. Ca remediu duhovnicesc, el recomandă creștinilor psalmodia și cântarea duhovnicească²⁰. În sec. al IV-lea nu se putea pune problema adoptării modurilor muzicale grecești în cultul liturgic. Biserica nu-și putea impropria această muzică necorespunzătoare spiritului de profundă trăire și curăție creștină; erau folosite cântarea duhovnicească a psalmilor și alte imne cu conținut biblic și creștin. Totuși, muzica profană grecească putea trezi impulsuri emoționale în sufletele ascultătorilor, însă acest lucru se datora în mare parte măiestriei executantului. Despre acestea ne vorbește Sf. Vasile cel Mare, când se referă la muzica poetului și muzicantului Timotei:

„Dar nici Timotei n-a părăsit cântarea spre a-și petrece timpul în locurile de exerciții atletice, că n-ar fi ajuns să întrecă pe toți în muzică și să fie atât de meșter în arta sa, încât putea, ori de câte ori voia, printr-o cântare puternică și aspră să deștepte mânia și iarăși printr-o cântare plăcută putea s-o înfrâneze și s-o potolească”²¹.

¹⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei*, Omilia a VI-a, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 23, pp. 87-89.

²⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *In Coloss.*, ch. III, 16, Homil. IX, apud Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, p. 95.

²¹ SF. VASILE CEL MARE, *Omiliile și Cuvântări*, Omilia a XXII-a, trad., introd., indici și note de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 576. Timotei a fost unul dintre poezii și muzicanții greci, a trăit între anii 447 și 357 d.Hr., a câștigat premii la multe concursuri și a compus multe poeme. Tot aici, Sf. Vasile cel Mare amintește de o întâmplare din viața lui Alexandru cel Mare, care are legătură cu studiul de care ne ocupăm, anume că, pe când se cânta înaintea lui un cântec frigian, s-a sculat de la masă și a pus mâna pe arme; apoi, când s-a schimbat cântarea s-a întors iarăși la oaspeți. Lucrul acesta pune-n evidență tocmai aspectul estetic al muzicii, stările sufletești pe care anumite cântece le imprimă minții și inimii. În exemplul dat se vorbește despre modul frigic, a cărui scară se forma pe treapta Re. Melodia frigică avea un ethos războinic, angajant, transmițând mult curaj și îmbărbătând pe cei care mergeau la luptă. De fapt, cântecele de vitejie erau compuse în modul frigic. În epoca bizantină, frigidul se va forma pe treapta Mi, iar rolul lui va fi preluat de modul doric, care se va forma pe treapta Re. Bizantinii vor reconsidera, după cum vom vedea, teoria ethosului modurilor muzicale în perioada sistematizării glasurilor Octoihului, prin contribuția remarcabilă a Sf. Ioan Damaschin,

Atitudinea de condamnare a desfrăului cultivat prin intermediul poeziei, pantomimei și muzicii a fost comună tuturor Părinților Bisericii, care, fiind pătrunși de adevărurile dumnezeiești și mișcați de Duhul Sfânt, au promovat bunăcuviința, cumințenia, iubirea de Hristos și de Biserică, prin cuvânt și exemplu viu și au stabilit astfel mijloacele cultice adecvate rugăciunii și buneii desfășurări a vieții liturgice bisericești.

Ciclul Octoihului - perspectivă teologică și liturgico-muzicală

Ipoteze ale originii Octoihului

Cântarea bisericească ortodoxă s-a format și a evoluat în spațiul cultural și spiritual bizantin, unde s-au contopit toate producțiile artistice ale lumii orientale cu valorile trecute ale lumii greco-romane²². Meritul în definirea și formarea acestei muzici de cult creștine le revine Sfinților Părinți. Alături de celelalte arte și instrumente culturale, muzica Bisericii a cunoscut în Bizanț o deosebită înflorire, îndeosebi începând cu epoca împăratului Justinian, care a demarat o campanie de dezvoltare a culturii și spiritualității răsăritene. Fiind percepută ca reflexie al cântării veșnice a cetelor îngerești, cântarea bisericească bizantină este rânduită de așa manieră încât să ofere omului, în biserică, sentimentul părtașiei sale la lumea veșniciei lui Dumnezeu. Astfel, se poate sublinia faptul că în perioada primelor șapte secole, dascălii Bisericii se vor preocupa, pe lângă activitatea misionară și spirituală, de înduhovnicirea și îmbisericirea cântării. De aceea, ei

„au selectat, cu mare grijă, din mulțimea de stiluri și variante de cântare ce se practicau în diferitele provincii ale imperiului numai opt versiuni, pe care le-au numit moduri și care, după constatările lor, se potriveau de minune atmosferei de pietate creștină și rugăciune, spre deosebire de cealaltă muzică păgână, de teatru, pernicioasă, împotriva căreia s-au ridicat cu vehemență”²³.

Cel care a reușit o operă liturgico-muzicală remarcabilă a fost Sf. Ioan Damaschin. El este creatorul Octoihului, cartea ce cuprinde imnele Învierii Domnului, de sâmbătă seara și duminică dimineața, după cele opt ehuri sau glasuri, pe care le moștenim până astăzi în Biserica Ortodoxă. Pe toate ace-

dar o vor aplica în strânsă legătură cu dumnezeiasca învățătură a Mântuitorului Hristos și cu înalta viețuire duhovnicească ce izvorăște din aceasta.

²² Pr. Nicu MOLDOVEANU, „Aspecte actuale ale educației prin cântarea bisericească ortodoxă”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul universitar 2000-2001, Ed. Universității din București, 2001, p. 487.

²³ Pr. N. MOLDOVEANU, „Aspecte actuale ale educației prin cântarea bisericească ortodoxă”, p. 487.

tea le-a grupat în ordinea numerică a glasurilor, celelalte cântări ce se cântă în restul zilelor săptămânii fiind opera altor melozi²⁴. Trebuie reținut și faptul că, înaintea sa, modurile muzicale purtau denumirile lor toponimice, stând în legătură cu locurile unde își aveau originea. Chiar dacă nu mai folosim aceste denumiri originare, acestea ni s-au transmis până astăzi: modul I – Doric; modul al II-lea – Lidic; modul al III-lea – Frigic; modul al IV-lea – Milesian sau Mixolidic²⁵. La toate acestea se adaugă celelalte patru moduri derivate, cunoscute sub denumirea de *plagale* sau *lăturașe*, adăugându-se prefixul *hypo-* „sub”. Însăși denumirea „Octoih” derivă din substantivul grecesc ὀκτώηχος, cuvânt compus din numeralul cardinal ὀκτώ și substantivul ἦχος. Lucrarea lui Ioan Damaschin s-a tradus în românește și cu termenul de *Optglăsar*. Faptul că acesta este autorul cântărilor Învierii din duminici reiese din acrostihul celor opt slave dogmatice de la Vecernia de sâmbătă seara²⁶. Iată începutul acestor stihuri:

Glas I. Ἰδοῦ πεπλήροται ἡ τοῦ Ἡσαΐου πρόρφησις...

Glas II. Ὁ θαύμαστος κανοῦ πάντων τῶν πάλαι...

Glas III. Ἀσπύρωσ ἐκ θείου Πνεύματος...

Glas IV. Νεῦσον παρακλήσεσι τῶν ἱκετῶν...

Glas V. Ναὸς καὶ Πύλη ὑπάρχεις...

Glas VI. Ὁ ποιητὴς καὶ λυτρωτὴς μοῦ πάναγε...

Glas VII. Ὑπὸ τὴν σὴν, δέσποινα...

Principiul care stă la baza formării Octoihului constă în organizarea liturgică a imnelor bisericesti pe perioada a opt săptămâni, ciclul ce se perpetuează de-a lungul unui an bisericesc. Aceste imne sunt organizate în strânsă legătură cu cele opt glasuri bisericesti, începând cu glasul I, pentru prima săptămână, continuând cu celelalte glasuri în săptămânile următoare și sfârșind cu glasul al VIII-lea, după care întreg ciclul se reia. Este important de evidențiat faptul că atât Sf. Ioan Damaschin, cât și ceilalți melozi care au contribuit la alcătuirea imnelor Octoihului au tratat textele imnografice în strânsă legătură cu muzica și muzicalitatea celor opt glasuri. Melozii erau cei

²⁴ La greci, Octoihul Mare poartă denumirea de „Παρακλητική”.

²⁵ Aceste moduri erau întâlnite în următoarele regiuni grecești: Doria din Peloponezul Greciei, Lidia, Frigia, Milesia, toate din Asia Mică.

²⁶ Lucrul acesta a fost observat de marele învățat Mamoca și a fost consemnat de Gh. PAPADOPOULOS în lucrarea sa intitulată: *Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ’ ἡμῶν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Atena, 1890, p. 47, apud Traian VINTILESCU, *Studiu istoric și exegetic asupra Octoihului cu privire asupra cântărilor în Biserica veche*, teză pentru licență susținută la 1907, p. 30.

care alcătuiau un text pentru un anumit glas care putea să-i exprime cât mai bine sensul și mesajul teologic. Nu au conceput melodia separată de text, ci viceversa, acestea fiind două componente ale aceleiași entități²⁷. Cu privire la contopirea cuvântului cu muzica, Nichifor Crainic afirma următoarele: „Muzica este vorbire cântată. Textul liturgic este o convorbire cu Dumnezeu și sensul cuvintelor se potențează și se dilată prin patosul melodic al glasului omenesc”²⁸. Cultul liturgic ortodox se îmbogățește treptat, prin introducerea genurilor poetico-immnografice, acestea constituind modele pentru toți compozitorii de cântări, iar toate imnele din cărțile de cult conțin indicația unuia din cele opt glasuri. Astfel, muzica bisericească devine funcție a cultului liturgic. Prin calitatea de a fi cântat, cultul liturgic derulat în timp reprezintă reflexia liturghiei cerești atemporale, celebrate de puterile netrupești, care neîncetat aduc prin cântare laudă lui Dumnezeu. În privința ciclului Octoihului, trebuie să ținem seamă de cele două accepțiuni, cea liturgică – perioada propriu-zisă – și cea muzicală, care se referă la cântările pe cele opt glasuri cuprinse în cartea numită Octoih. După cum arătam mai sus, Octoihul reprezintă organizarea liturgică a imnelor pe opt săptămâni la rând, care se cântă pe cele opt glasuri, câte unul pentru fiecare săptămână. După epuizarea perioadei de opt săptămâni, ciclul se reia. Astfel, de la ciclul de opt săptămâni s-a ajuns la perioada Octoihului, cea mai extinsă din cursul anului bisericesc. În alcătuirea Octoihului, Sf. Ioan Damaschin a avut ca sursă de inspirație culegerea lui Sever de Antiohia, care a trăit spre sfârșitul sec. al V-lea²⁹. Dar așezarea imnelor după regula celor opt glasuri îi revine lui. După opiniile unor cercetători în domeniul muzicologiei bizantine, liturgicul precedă și determi-

²⁷ Asupra simbiozei text-melos insistă Egon WELLESZ în lucrarea sa intitulată: *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 349-362. Acest procedeu pune în relief criteriul estetic care se găsește la baza muzicii bizantine, acela al compatibilității melosului cu muzicalitatea textului sau reciprocității sau interdependenței între cuvânt și muzică. Prin urmare, fiecare dintre cele opt glasuri exprimă un ethos diferit, iar melodiile acestora constituie tot atâtea modalități de exprimare sau tălmăcire a sensurilor textelor immnografice. Altfel spus, fiecare glas se pliază pe un anumit text, căruia îi redă cel mai bine sensul. Ideea legăturii textului liturgic cu muzica a fost dezvoltată și de Eric WERNER, *The Sacred Bridge-The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, vol. I, Dennis Dobson/Columbia University Press, London/ New York, 1959, și vol. II, New York, 1984. O tratare foarte profundă a acestei chestiuni de ordin semantic realizează Nicolae TEODOREANU în studiul intitulat „Pentru o Teologie a muzicii sacre”, în trei părți, apărut în revista *Muzica*, numerele 3 (2001), 3 (2002), respectiv 1 (2004).

²⁸ Nichifor CRAINIC, *Nostalgia Paradisului*, Ed. Moldova, Iași, 1994, p. 56.

²⁹ *** *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol. 3, London, Washington D.C., Hong Kong, 1980 (art. „Byzantine Music”, pp. 553-566), apud Pr. Vasile GRĂDIAN, *Teologia Cântării Liturgice în Biserica Ortodoxă*, Ed. Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2000, p. 47. Această ipoteză este susținută și de Christian HANNICK, „Le texte de l' Octoechos”, în: *Le Dimanche*, Chevetogne, 1972, pp. 37-60.

nă muzicalul în stabilirea principiului Octoihului. Astfel, „cele opt glasuri ale cântărilor urmează ciclurile de câte opt săptămâni (câte un glas pe săptămână) ce și-ar putea avea o preînchipuire în calendarul străvechi al Pentacontadelor, de șapte săptămâni plus o zi, folosit de sumerieni, acadieni și alte popoare ale Orientului antic și din care pot fi regăsite astăzi urme, mai ales în cincizecimile Postului Mare și Paștilor³⁰. Însuși Octoihul lui Sever de Antiohia este organizat după cele opt duminici ce urmează Paștilor, care împreună formează perioada Penticostarului³¹. Indiferent de ipotezele acestor cercetători, uneori destul de speculative în ceea ce privește geneza Octoihului, practicile calendaristice ale altor popoare au avut, mai degrabă, un sens prefigurativ. Acestea „nu epuizează explicarea genezei sensurilor teologice și liturgic-simbolice ale Octoihului și ale celorlalte cicluri de slujbe ale Bisericii Creștine”³².

Organizarea Octoihului se întemeiază fără doar și poate pe învățătura Bisericii despre „Taina Zilei a Opta”, cea nesfârșită, veacul viitor sau Împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu spre care ne îndreptăm. Astfel, toată teologia creștină se fundamentează pe Învierea Mântuitorului Hristos și pe adevărul Împărăției Sale descoperite nouă în Evanghelia Sa. Era destul de firesc ca în cultul creștin să se reflecte taina Împărăției lui Dumnezeu. De aceea, Părinții Bisericii au și asemănat Biserica lui Hristos cu o corabie ce plutește pe valurile agitate ale istoriei, în drumul ei către veșnicie. În învățătura Sfinților Părinți, cifra 8 poartă semnificația de veșnicie: ziua a 8-a este, după Sf. Vasile cel Mare, „icoana veacului”³³, aceeași cu ziua întâi. Sf. Maxim Mărturisitorul, comentând momentul dialogului Mântuitorului cu saduceii, aseamănă veacul viitor cu al optulea bărbat al femeii:

„Iar dacă va înțelege cineva prin cei șapte bărbați și cei șapte mii de ani, sau cele șapte mii de ani, sau cele șapte veacuri cu care a conviețuit firea omenească, nu va tălmăci locul fără judecată și fără înțelegerea de lipsă. Și niciunuia din aceștia nu-i va fi soție firea în viața viitoare, întrucât firea temporală și-a primit sfârșitul și al optulea bărbat, adică veacul cel fără de moarte și fără de sfârșit a luat-o pe ea”³⁴.

³⁰ ERIC WERNER, „The Origin of Eight Modes of Music (Octoechos). A Study in Musical Symbolism”, în: *Hebrew Union College Annual*, XXI, Hebrew Union College, Cincinnati, 1948, p. 223.

³¹ E. WERNER, „The Origin of Eight Modes of Music (Octoechos)...”, p. 224.

³² PR. V. GRĂDIAN, *Teologia cântării liturgice...*, p. 55.

³³ SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri*, partea întâi, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, *Omilia la Hexameron, Omilia la Psalmi, Omilia și Cuvântări*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1986, *Omilia a II-a*, p. 96.

³⁴ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie”, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți, care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, Harisma, ²1994, p. 145.

Tot astfel, Sf. Ioan Damaschinul, în conformitate cu teologia Părinților Bisericii de până la el, arată că veacul viitor „va fi mai degrabă o singură zi neînserată, când soarele dreptății va străluci luminos peste cei drepti”³⁵. Este destul de limpede că teologia patristică ce face referire la zilele creației și la taina zilei a 8-a reprezintă fundamentul pe care se sprijină ciclul Octoihului, în care, pe parcursul a opt săptămâni, este recapitulată și transfigurată istoria. Putem interpreta perioada de opt săptămâni ca un urcuș spiritual în forma spiralei, care pornește din Taina Învierii Domnului și se desăvârșește în Duminica a 8-a, care rămâne deschisă în eternitatea lui Dumnezeu. Această reluare continuă a ciclului Octoihului este numai o pregustare sau o anticipare a veșniciei, care caută să ne acomodeze încă de pe acum cu realitatea transcendenței Împărăției lui Dumnezeu.

Teologia ciclului Octoihului în tratatul „Despre Sfântul Duh” al Sf. Vasile cel Mare

La începutul acestui studiu arătam că elementele culturii greco-romane asimilate de Biserică au primit un nou conținut cerut de învățătura dumnezeiască revelată de Mântuitorul Hristos. În felul acesta, toate modurile de derulare a vieții Bisericii au fost fundamentate pe teologia Părinților și Scriitorilor bisericești.

Bunăoară, fiecare gest sau act liturgic are loc într-un fel anume, fiindcă este conceput pe structuri teologice bine definite. Având fundamentul în revelația lui Dumnezeu, istoria Bisericii trebuie percepută ca manifestare a transcendenței Împărăției lui Hristos în imanența lumii create. Biserica, cu caracterul ei văzut, vine să ne descopere lucrurile nevăzute ale lumii cerești. Fiind reflexia sau icoana Împărăției veșnice, ancorată în această realitate supranaturală, Biserica trăiește în timpul eshatologic, fiind orientată și deschisă spre veșnicie. Ca și celelalte arte și modalități de exprimare a vieții Bisericii, muzica celor opt glasuri, avându-și întâi originea în muzica antică grecească, cu timpul a fost acceptată de dascălii Bisericii, după ce a trecut printr-un proces de reconversie (creștinare) și de reșezare, primind același fundament teologic; textul cântărilor liturgice a constituit teologia bisericească imnografică, iar melodiile au primit înveșmântarea duhovnicească a cântării psalmodice. Primind un conținut nou și o formă adecvată bisericească, muzica este cântarea corurilor îngerești, aceasta sprijinindu-se pe un temei revelat și veșnic. Ciclul Octoihului își are obârșia în istoria creației lumii, unde vedem că zilele creației încep și se termină cu una și aceeași zi. Seria celor șapte zile continuă tot cu prima sau cea una, astfel încât acest proces

³⁵ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Scripta, București, ³1993, p. 46.

este reiterat la nesfârșit. Într-un fragment din tratatul amintit, în care se referă la legile nescrise (tradițiile și actele liturgice) ale Bisericii, Sf. Vasile cel Mare arată că: „Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit prin tradiția apostolilor. Ambele (forme de transmitere) au aceeași putere pentru credință”³⁶. Din aceste cuvinte reiese că toate practicile bisericești moștenite prin viu grai de la Apostolii Mântuitorului au aceeași autoritate și valoare duhovnicească precum învățăturile consemnate în Sfânta Scriptură. În cadrul Sfintei Tradiției, spune el, se înscrie și obiceiul de a ne ruga în zi de duminică, stând în picioare; această zi ne amintește nu numai de evenimentul Învierii Domnului și de harul ce ni s-a dat, prin care noi toți am înviat împreună cu El, ci și de faptul că această zi este „chipul veacului viitor”³⁷. Explicând momentul creației, Sfântul Vasile pune ziua Duminicii în strânsă legătură cu prima zi a creației, care este „una” și în același timp a opta și simbolizează veacul viitor, mereu același, nesfârșit, care nu cunoaște nici seară, nici dimineață³⁸. În continuarea cuvântului său, Sfântul Vasile face o paralelă între perioada liturgică a Penticostarului și veacul viitor pe care îl prefigurează. În acest sens, „acea zi una și prima, înmulțită de șapte ori cu șapte, alcătuiește perioada de șapte săptămâni sfinte ale Penticostarului. Începând cu Duminica, se reia acel ciclu de 50 de ori, sfârșind cu Duminica. În felul acesta (această perioadă) se aseamănă veșniciei, care, ca într-o mișcare ciclică, începe de la un punct și la același punct ajunge”³⁹. Acest scurt fragment este foarte important pentru teologia liturgică și, în același timp, relevant pentru muzica Octoihului, servind Sf. Ioan Damaschin drept argument și temelie în vederea fixării celor opt glasuri uzuale în Biserică. Deși putea alege și alte stiluri muzicale, s-a oprit la opt moduri muzicale, deoarece, dublat de personalitatea teologului, și-a fixat în opera de sistematizare muzicală un reper teologico-mistagogic. Așadar, dacă ar fi să ne raportăm la textul Sf. Vasile cel Mare, putem arăta că ciclul Octoihului s-a constituit de la bun început, plecându-se de la perioada liturgică a Penticostarului deja stabilită în Biserica Răsăritului în sec. al IV-lea. Încercând un scurt comentariu, observăm că, pentru marele dascăl capadocian, prima zi a creației ne poartă cu gândul la veacul viitor, fiind aceeași cu ziua a opta. Mai departe, Duminica a fost prefigurată de ziua cea una a creației, iar această zi se reia de cincizeci de ori în perioada Cincizecimii. Perioada aceasta este alcătuită din șapte săptămâni, la care se adaugă încă o zi, aceeași fiind

³⁶ SF. VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh”, în: *Scrieri III. Despre Sfântul Duh, Epistole*, trad. note și indici de Pr. Constantin Cornițescu, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 79.

³⁷ SF. VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh”, p. 80.

³⁸ SF. VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh”, p. 81.

³⁹ SF. VASILE CEL MARE, „Despre Sfântul Duh”, p. 81.

cu cea una, Duminică. Prin urmare, dacă perioada de cincizeci de zile de la Paști până la Rusalii începe cu Duminică și se încheie tot cu ea, putem afirma că, din punct de vedere simbolic, Penticostarul este iconă a veacului viitor atemporal.

La fel, ciclul Octoihului este reluat de șapte ori în acest răstimp, având șapte duminici, la care se adaugă încă o zi, a cincizecea, care este tot Duminică (a opta din această perioadă), chip al veșniciei lui Dumnezeu. Ținând cont de aceste asocieri simbolice ale zilei celei una a creației cu Duminică și cu perioada Penticostarului, în care toate cele cincizeci de zile reprezintă extensii ale Duminicii, considerăm că toate aceste semnificații teologice sunt cele care au stat la temelie formării ciclului Octoihului în accepțiunea sa dublă, liturgică și muzicală⁴⁰.

Ethos-ul muzical bisericesc reflectat în imnul Octoihului

Sursa de inspirație pentru acest studiu estetic a constituit-o imnul alcătuit din opt strofe și opt mici comentarii pe marginea modalității fiecăruia din cele opt glasuri bisericești, pe care l-am descoperit în lucrarea teoretico-muzicală a profesorului grec Hrisant de Madytos, intitulată „ΜΕΓΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΝ ΤΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ”, tipărită la Triest, în 1832, și care a fost reeditată și retipărită a treia oară, la Atena, în 1976-1977. Alături de noțiunile de bază necesare studierii muzicii psaltice și de cele câteva pagini de istoria muzicii bisericești pe care autorul le plasează la sfârșitul cărții, acesta adaugă la sfârșitul prezentării fiecărui glas câteva versuri ale imnului amintit, care constituie o sinteză poetică a caracterului și expresiei glasului respectiv⁴¹. În bibliografia muzicală românească, Anton

⁴⁰ Perioada Cincizecimii reprezintă prelungirea sau mai bine spus, actualizarea duminicii, căci în fiecare zi a Penticostarului cinstim Învierea Domnului, iar acest lucru conferă Duminicii Învierii atributul atemporalității vieții veșnice. Plecăm mereu din Înviere și ajungem în ziua a opta, tot în Înviere. Putem întui aici un urcuș duhovnicesc în forma unei spirale la capătul căruia aflăm odihna veșnică în Dumnezeu. În Biserică, liturgicul și teologicul preced muzicalul, îl determină și-l organizează. Chiar dacă unii cercetători în domeniul muzicologiei au emis multiple păreri în ceea ce privește originea celor opt ehuri sau glasuri bisericești, acestea se situează la periferia explicațiilor de ordin teologic și liturgic, singurele credibile și acceptate de Biserică. Asupra acestei probleme, a se vedea cartea Pr. V. GRĂJDIAN, *Teologia cântării liturgice...*, pp. 57-68.

⁴¹ Cercetând câteva ediții tipărite ale Octoihului Mare în limba greacă, din Biblioteca Sfântului Sinod, am constatat că nu cuprind toate acest imn. Ediția tipărită în 1837, la Veneția, redă acest imn al Octoihului, fiecare dintre cele opt strofe fiind tipărită la glasul corespunzător. Edițiile românești nu au mai reprodus acest imn. Nu cunoaștem cu exactitate cine este autorul acestui imn Octoih. Conținutul textului ne face să credem că datează din perioada ce a urmat organizării ciclului Octoihului, a dezvoltărilor și înfrumusețărilor melodice. Numai o cercetare atentă a manuscriselor grecești ale Octoihului din al doilea mileniu ne poate oferi certitudinea datei alcătuirii acestui imn. Preocupări în direcția definirii caracterului celor opt moduri au

Pann face referire la modalitatea sau ethos-ul fiecărui glas, în *Noul Anastasimatar*, tipărit în 1854, după cel al dascălului grec Dionisie Fotino, care i-a fost profesor de muzică între anii 1812 și 1816. Psaltul român redă stihurile Octoihului la începutul cântărilor Vecerniei fiecărui glas, însă într-o variantă mai succintă, acestea fiind traduse după cele ale profesorului Dionisie Fotino, care la rândul său le-a consemnat în *Anastasimatarul – manuscris autograf, nr. 185*, aflat în Biblioteca Palatului Patriarhal. Referiri la calitatea estetică și etică a melosului celor opt glasuri găsim și în *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau gramatica melodică* (1845), publicat de Anton Pann.

În cele ce urmează vom reda acest imn cu textul grec și traducerea în limba română⁴²:

Glusul I

Τὸ ἦθος τοῦ Πρώτου ἤχου σώζει χαρακτήρα σεμνὸν καὶ ἐμβριθῆ, ἢ μεγαλοπρεπῆ καὶ ἀξιωματικόν. Καὶ ἂν οὗτος ὁ ἦχος ταυτίζεται μὲ τὸν Δώριον τῶν ἀρχαίων, ὁ Πλάτων ἐθεώρει τὴν σεμνότητα τούτου, ὡς οἰκείαν πρὸς τὴν βελτίωσιν τῶν ἠθῶν καὶ παραιτησάμενος τὰς λοιπὰς διαλέκτους τῶν ἤχων ἐνέκρινε τὴν Δωρισί, ὡς ἀρμόζουσαν ἀνδράσι πολεμικοῖς καὶ σώφροσι. Διότι αὐτὴ τοῦ ἐφαίνετο ἰκανὴ τὴν ψυχὴν, τοῦ μὲν σωφρονούντος, νὰ τὴν ἐπιρρόση· τοῦ δὲ ἀνοηταίνοντος, νὰ τὴν σωφρονίσῃ (α). Ἐν δὲ τῇ Ὀκτωήχῳ οὗτοι οἱ στίχοι εὐρέθησαν·

Τεχνη μελουργὸς σοὺς ἀγασθεῖσα κροτούς,

existat și în Biserica Apuseană. Astfel, englezul Jean Cotton (sec. al XI-lea) preciza într-o lucrare muzicală proprie modalitatea fiecărui glas. În *Musica*, acesta arată că: „Unii sunt fermeceți de mișcarea liniștită și generoasă a primului mod, alții sunt pătrunși de gravitatea aspră a celui de-al doilea; unii primesc plăcere din salturile vioaie și aproape bruște ale celui de-al treilea; încântătorul al patrulea mod atrage din nou alte persoane; sunt oameni care se lasă mișcați de vivacitatea (vioiciunea) modestă a celui de-al cincilea mod și de căderea rapidă la sfârșitul melodiei; alții sunt seduși de caracterul tânguitor al celui de-al șaselea; unii ascultă cu plăcere salturile intervalice ale celui de-al șaptea mod, reamintind despre acei mimi, alții, în sfârșit, iubesc frumusețea liniștită al celui de-al optulea” (Joh. Cottonis, *Musica*, Gerbert, Script. I, 251a, apud Th. GÉROLD, *Les Pères de l'Église et la musique*, p. 160). Existența teoriei ethos-ului în tratatele de muzică din Apus la sfârșitul sec. al X-lea ne face să credem că imnul Octoihului din tradiția muzicală bizantină datează din aceeași perioadă sau mai de timpuriu, dat fiind că numărul celor opt glasuri a fost fixat întâi în Biserica Răsăriteană. Cert este faptul că această teorie este legată de o anumită perioadă în care factorul teologico-estetic era prezent și stătea la baza tuturor manifestărilor artei bisericești.

⁴² Aduc pe această caldă mulțumiri domnului profesor Ovidiu Pop de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București pentru traducerea fidelă și literară a textului acestui imn.

Πρώτην νέμει σοι τάξιν· ὡ τῆς ἀξίας!
 Ἦχος ὁ πρῶτος Μουσικῆ κληθεὶς τέχνη,
 Πρῶτος παρ' ἡμῶν εὐλογεῖσθω τοῖς λόγοις.
 Τὰ πρῶτα πρῶτε τῶν καλῶν λαχὼν φέρεις.
 Πρωτεία νίκης πανταχοῦ πάντων ἔχεις.

Traducerea românească:

„Modalitatea celui dintâi glas redă caracterul sacru și grav, ori măreț și înalt. Și, dacă acest glas este același cu cel al vechilor doriani, Platon contempla sacralitatea acestuia ca fiind potrivită pentru îmbunătățirea caracterului și, excluzând celelalte limbi (interpretări) ale glasurilor, admitea pe cea doriană, ca pe una ce se potrivea unor bărbați războinici și înțelepți. De aceea ea se arată potrivită amândurora: atât celui înțelept, ca să se întărească, cât și celui nerod, ca să se înțeleptească.

În Octoih s-au găsit aceste versuri:

Arta de a crea piese (muzicale) ce-ți atrăgea aplauzele
 Îți conferă locul întâi. O, ce cinstire!
 Cel numit glasul întâi în arta muzicală
 Fie binecuvântat cel dintâi în cuvintele noastre.
 Tu, întâiule, aduci câștigând cele dintâi dintre cele bune,
 Mereu și peste tot ai întâietatea izbândeii”.

*Prin urmare, armonia dorică arată bărbăția și măreția, nu relaxarea, nici veselia, ci încruntarea și tăria; nici complicarea, nici iscusința. Athenaios, Δεινοσοφισταί⁴³.

Glasul al II-lea

Τὸ ἦθος τούτου τοῦ ἦχου, ἂν εἶναι ἐκείνος, ὃς τις ὠνομάζετο ὑπὸ τῶν ἀρχαίων Λύδιος, σφίξει χαρακτῆρα ἐμψυχοῦντα καὶ κεντῶντα· ἔτι δὲ καὶ λυποῦντα καὶ πάθος ἐνστάζοντα ταῖς ψυχαῖς. Εφαίνεται δὲ οὗτος ὁ ἦχος, ὅτι ῥέπει εἰς τρυφήν, καὶ φέρει τὴν ψυχὴν εἰς ἀνανδρίαν. Ὅθεν λέγουσιν ὅτι ὁ Ὀρφεὺς ἡμέρονε τὰ θηρία διὰ μέσου τούτου τοῦ ἦχου. Ὁ δὲ Πλάτων λέγει τὴν Λυδιστὶ συμποτικὴν καὶ

⁴³ Athenaios (sec. II-III d.Hr.), născut în Egipt, dar activ la Roma, a scris *Ospățul sofistilor*, lucrare erudită, care redă (închipuie) discuțiile a 30 de înțelepți ai vremii.

άνειμένην. Ὅθεν καὶ παραιτεῖται αὐτήν, διὰ τὸ νὰ ἐκχαυνῆ τὰς ψυχὰς τῶν νέων. Ἐν δὲ τῇ Ὀκτωήχῳ οὗτοι εὐρηγται οἱ στίχοι, τὸ ἦθος αὐτοῦ ἐκφράζοντες·

Κἄν δευτέραν εἴληφας ἐν τάξει θέσιν,
 Ἄλλ' ἠδονὴ πρώτη σοι τῷ μελλιρρύτῳ.
 Τὸ σὸν μελιχρὸν καὶ γλυκύτατον μέλος
 Ὅστ' ἀπαινεῖ, καρδίας τ' ἐνηδύνει.
 Σειρῆνες ἠῖδον Δευτέρου πάντως μέλη·
 Οὕτω πρῶτος σοι ῥεῖ μελισταγὲς μέλος.

Traducerea românească:

„Modalitatea acestui glas, dacă este acela care se numea de către cei din vechime *lydian*, redă caracterul însufletit și tumultos, care îndurerează și produce suferință sufletelor. Acest glas se arată în faptul că înclină spre moliciune și conducea sufletul la lipsa de bărbăție (ἀνανδρία). De aceea, se spune că Orfeu a îmblânzit fiarele cu acest glas. Iar Platon numește (muzica) *lydiană* de petrecere și libertină. O respinge, pentru că poate moleși sufletele celor tineri.

În Octoih se regăsesc aceste stihuri, care definesc modalitatea lui:

Chiar de-ai primit locul al doilea în rând (clasament),
 Totuși tu, din care curge mierea, ai întâia plăcere.
 Cântul tău, ca mierea preadulce,
 Întărește oasele, bucură inimile.
 De bună seamă, sirenele intonau cântări în al doilea (glas);
 Astfel, cu blândețe, curge cântarea-ți izvoditoare de miere”.

Glasul al- III- lea

Τὸ ἦθος τοῦ Τρίτου ἤχου, ἂν εἶναι ἐκεῖνος, ὃς τις ὠνομάζετο ὑπὸ τῶν ἀρχαίων Φρυγίος, σῶζει χαρακτήρα σκληρόν, ἐνθερμον, ἀλαξονικόν, ὀρμητικόν, καὶ φρικώδη. Διὸ λέγει ὁ Ἀθηναῖος ὅτι ἐπὶ τοῦ Φρυγίου τρόπου ἤχουν τὰ σάλπιγγας καὶ τὰ πολεμικὰ ὄργανα. Καθὼς δὲ φανερόνουςιν οἱ ἐν τῇ Ὀκτωήχῳ στίχοι, σῶζει καὶ τὸν ἀνδρικόν, ἄκομψον καὶ ἀπλοῦν.

Εἰ καὶ τρίτος εἶ, πλὴν πρὸς ἀνδρικούς πόνους
 Σύνεγγυς εἶ πῶς τοῦ προάρχοντος Τρίτε.
 Ἄκομψος, ἀπολοῦς, ἀνδρικός πάνυ Τρίτε,
 Πέφηγας ὄντος, καὶ σὲ τιμῶμεν Τρίτε,

Πλήθους κατάρχων ἰσαρίθμου σοι Τρίτε,
Πλήθει προσήκεις προσφυῶς ἤρμοσμένος.

Traducerea românească:

„Modalitatea celui de-al treilea glas ar fi aceea care s-a numit după cei vechi *frygian*; redă caracterul dur, înfocat, lăudăros, impetuos și înfiorător (adică produce fiori). De aceea, spune Athenaios, aveau trâmbițele și instrumentele de război în modalitatea (τρόπος) frigidă.

După cum arată stihurile din Octoih, el exprimă bărbăția neîmpodobită și simplă:

Chiar de ești al treilea, ești totuși foarte aproape de cei cutezători
Tu cel de-al treilea în conducere
Fără podoabe, simplu, foarte viteaz tu, cel de-al treilea,
Te-ai arătat de bună seamă și te cinstim, cel de-al treilea
Conducător al mulțimii asemenea ție, cel de-al treilea,
Te potrivești în mod firesc mulțimii”.

Glasul al IV-lea

Τὸ ἦθος τοῦ Τετάρτου ἤχου σώζει χαρακτήρα τὸ πανηγυρικὸν καὶ τὸ χορευτικόν. Καὶ ὅταν μὲν ἔχη Ἴσον τὸν δι, σώζει τὸ ἀξιωματικόν καὶ μεγαλοπρέπες· ὅταν δὲ τὸν βου, τὸ παθητικόν καὶ ἥδονικόν· καὶ ὅταν τὸν πα, τὸ ταπεινὸν καὶ διαπεραστικόν τῆς καρδίας εἰς παρακίνησιν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων. Ἐν δὲ τῇ Ὀκτῶν τοιοῦ ἐκφράζεται τὸ ἦθος αὐτοῦ·

Πανηγυρισῆς καὶ χορευτῆς ὢν, φέρεις
Τέταρτον εὖχος μουσικωτάτη κρίσει
Σὺ τοῦς χορευτάς δεξιούμενος πλάττεις
Φωνὰς βραβεύεις καὶ κροτῶν ἐν κυμβάλοις.
Σὲ τὸν Τετάρτον Ἦχον ὡς εὐφωνίας
Πλήρη χορευτῶν εὐλογοῦσι τὰ στίφη.

Traducerea românească:

„Modalitatea celui de-al patrulea glas redă caracterul sărbătorec și coral. Și atunci când are ison Di, redă măreția; iar când are Vu, redă patosul și plăcerea; și atunci când are pe Pa, redă smerenia și trecerea inimii la mișcarea puterilor sufletești.

În Octoih se prezintă astfel modalitatea lui*:

Fiind sărbătoresc și coral, aduci
A patra împlinire prin cea mai muzicală alegere.
Tu formezi modelând pe coriști,
Tu le conduci glasurile, bătând în chimvale.
Pe tine, ca al patrulea glas, te binecuvântează mulțimile de coriști,
Ca fiind plin de eufonie (plăcută cântare)”.

* Dacă al patrulea glas este acela care se numea de vechii greci *mixolydian*, l-a aflat Sapphó⁴⁴, pentru că înaintea ei cântăreții cunoșteau doar trei moduri: doric, lidian și frigian. Preluând mai apoi acest mod, l-au asociat cu cel doric și au transferat la acesta și de la acela modalitățile.

„Iar myxolidianul este unul patetic, potrivit tragediilor. Aristóxenos⁴⁵ zice că cea dintâi a aflat mixolydianul Sapphó, de la care l-au învățat tragediografii. Și luându-l ei, l-au îmbinat cu doricul, de vreme ce unul redă măreția și slava, iar celălalt pateticul. Din acestea e amestecată tragedia” Plutarh⁴⁶.

Glasul al V-lea

Τὸ ἦθος τοῦ Πλαγίου πρώτου ἤχου κλίνει μὲν εἰς τὸ φιλοίκτηριμον καὶ θρηνώδες δια τὰ στιχηραρικὰ μέλη καὶ παπαδικὰ· κλίνει δὲ εἰς τὸ διεγερτικὸν καὶ χορευτικὸν δια τὰ εἰρμολογικὰ εἰς ταχεῖαν ἀγωγὴν χρόνου· εἰς δὲ βραδεῖαν, εἰς τὸ κεχρησὸς καὶ χαῦνον.

Θρηνωδὸς εἶ σὺ καὶ φιλοίκτηριμον ἄγαν.
Ἄλλ εἰς τὰ πολλὰ καὶ χορεύεις εὐρύθμως.
Ὁ μουσικὸς νοῦς, ὃν ἐγνώρισε τέχνη,
Τὶς ἢ παρεκκλίνουσα κλίσις πλαγίων;
Πέμπτον σε τάξις ἀλλὰ πρώτον τοῦ μόνου,
Ἔχει σε καὶ λέγει σε, Πρώτε Πλαγίων.

Traducerea românească:

„Modalitatea celui dintâi glas alăturat (πλάγιος, din flanc, margine) înclină spre milă și jeluire din pricina cântărilor versificate și papadice. Încli-

⁴⁴ Sapphó (sec. al VI î.Hr.), poetesă lirică din Lesbos, conducătoarea „casei Muzelor”; monodiile sale au o tematică pur feminină, legată de muzică, de dans, iubire, introspecție.

⁴⁵ Aristóxenos din Tarent (370-300), filosof și teoretician al muzicii, discipol (și) al lui Aristotel.

⁴⁶ Plutarh (46-127 d.H.), prozator, moralist, biograf, preocupat de matematică și de muzică.

nă spre stimulare (trezire) și cântare în cor din cauza înlănțuirilor în trecerea rapidă a timpului (tempo, ritm alert), ori (dimpotrivă) spre zăbovire în dezmoțire și moliciune.

Tu ești jeluitor și prea milos.

Dar de multe ori cânți (în cor) cu farmec (eurithmie).

Cuget muzical, pe care l-a făcut cunoscut arta,

Ce este această aplecare alăturată a marginilor?

Ordinea (clasamentul) te pune al cincilea, dar cel dintâi și singur,

Te numește pe tine, întâiule între alăturați”.

* Iar jeluirea lui se arată în *Viața în mormânt* și în *Cuvine-se să Te preamărim*, iar mila în Dumnezeu în *Mântuitorul* și *Te bucuri cu adevărat de cei încercați* (ἀσκητικόν), cântarea corală în *Paștile Sfânt nouă astăzi*, în trecerea rapidă a timpului, iar moliciunea în coborârile cântate în trecerea înceată a timpului (ritm târăgănat).

Glasul al VI-lea

Τὸ ἦθος τοῦτου τοῦ ἦν σώζει χαρακτήρα ἀρμόζοντα εἰς ἄσματα ἐπικήδεια καὶ εἰς μελέτας ὑψηλὰς καὶ θείας. Οὕτως ἔχει εἰς τὰ στιχηρὰ καὶ παπαδικὰ. Εἰς δὲ τὰ εἰρμολογικὰ σώζει χαρακτήρα ἡδονικόν, ὅπου δηλαδὴ πλεονάζει μὲν ἡ ποιότης τοῦ νεανες· καὶ δὲν ἀκούεται ἡτοῦ νεανω. Εἶναι δὲ ἡ ἡδονὴ του διπλασία τῆς τοῦ δευτέρου, καθὼς γίνεται φανερόν ἀπὸ τοὺς ἐξῆς στίχους.

Ἐκτος μελωδὸς ἄλλ' ὑπέρωτος πέλεις,

Ὁ δεῦτερος σὺ τῶν μελῶν δευτερεύων.

Τὰς ἡδονὰς σὺ διπλοσυνθέτους φέρεις,

Τοῦ δεύτερον πως δευτερεύων δευτέρως.

Σὲ τὸν μελιχρὸν, τὸν γλυκύν, τὸν τέτιγα,

Τὸν ἐν πλαγίοις δεύτερον τὶς οὐ φιλεῖ;

Traducerea românească:

„Modalitatea acestui glas redă caracterul potrivit cântărilor funebre și preocupărilor înalte și dumnezeiești (sfinte). Astfel are (se întâlnește) în cântările stihirice și papadice. În cele irmologice redă caracterul plăcut, unde în mod evident abundă calitatea lui *neanes* și nu se aude cea a lui *nenano*.

Iar plăcerea lui e îndoită față de a celui de al doilea, după cum devine limpede din următoarele stihuri:

Al șaselea cântăreț, dar te arăți peste cel dintâi,
 Tu cel de-al doilea, care vii în al doilea rând între cântări.
 Tu aduci plăceri îndoite alcătuite,
 Venind ca al doilea în al doilea rând.
 Pe tine, cel ca mierea, cel dulce, greierele (cel cântător),
 Cine nu te iubește, al doilea în(tre) alături!”.

Glasul al VII-lea

Τὸ ἦθος το Βαρέος ἤχου κλίνει εἰς τὸ ἡσυχαστικόν· καὶ μάλιστα ὅταν μεταχειρίζηται τὴν ἐναρμόνιον κλίμακα, σώζει χαρακτηῖρα γαλίνιον, εἰρηρικὸν καὶ δυνάμενον μετριάζειν τὸ ἔξορμητικὸν τοῦ τρίτου ἤχου, καὶ κατακοίμιζειν τὰ πνεύματα· διὰ τοῦτο ἀπαρέσκει μὲν τοῖς νέοις καὶ τοῖς εὐγνέειν· ἀρέσκει δὲ τοῖς ἀπλοῖς καὶ γέρουσι· τοιοῦτον δὲ καὶ ἐκ τῶν ἐν τῇ Ὀκτωῆχῳ στίχων ἐκφράζεται τὸ ἦθος αὐτοῦ·

Ἅ πλιτικῆς φάλαγγος οἰκεῖον μέλος,
 Ἅ τοῦ βάρους σὺ κλῆσιν εἰληφῶς φέρεις.
 Ἅχον τὸν ἀπλοῦν, τὸν βάρους ἐπώνυμον,
 Ἅ τοὺς λογισμοὺς ἐν βοαῖς μισῶν φιλεῖ.
 Ἄνδρῶν δὲ ἄσμα δευτερότριτε βρέμεις,
 Ἄν ποικίλος δέ, τοὺς ἀπλοῦς ἔχεις φίλους.

Traducerea românească:

„Modalitatea glasului grav înclină spre liniște și, mai cu seamă atunci când folosește scara armonică (potrivită), redă caracterul pașnic și în măsură să modereze avântarea celui de al treilea glas și să unească sufletele. De aceea, pe de o parte, place tinerilor și celor distinși (culți) iar, pe de alta, place și bătrânilor și celor simpli.

Astfel se descrie modalitatea lui în stihurile din Octoih:

Acel cânt este al falangei de hopliți (pedestrași);
 Tu aduci, primind, chemarea gravității.
 (Pe tine,) glas simplu, cu numele gravității,
 Te iubește cel ce urăște cugetările în strigăte (răcnete).

Tu cel de două ori al treilea, faci să răsună cântarea bărbătească,
Dar, fiind divers, îi ai ca prieteni pe cei simpli”.

Glasul al VIII-lea

Τὸ ἦθος τοῦ Πλαγίου τετάρτου ἤχου σώζει χαρακτήρα κλίνοντα εἰς τὸ θελκτικόν, ἡδονικόν καὶ ἐλκυστικόν εἰς πάθη· διὰ τοῦτο καὶ οἱ κῶμοι κατὰ τοῦτον τὸν ἦχον ἐμελίζοντο ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον. Πρὸς τούτοις κλίνει καὶ εἰς τὸ σεμνόν, ὅτε συμβάλλει μεγάλως ἡ βραδεῖα ἀγωγή τοῦ χρόνου, καὶ ἡ μετᾶθεσις τοῦ τόνου ἀπὸ τοῦ νη ἐπὶ τὸν γα. Οἱ δὲ ἐν τῇ Ὀκτωήχῳ στίχοι τοιαῦτα λέγουσι περὶ αὐτοῦ·

Ἦχων σφραγὶς τέταρτε σὺ τῶν πλαγίων,
Ὡς ἐν σεαυτῷ πᾶν καλὸν μέλος φέρων.
Ἄνευρύνεις σὺ τοὺς κρότους τῶν ᾠσμάτων,
Ἦχων κορωνὶς ὡς ὑπάρχων καὶ τέλος.
Ὡς ἄκρον ἐν φθόγγοις τε καὶ φωνῶν στάσει,
Ἄκρον σε φωνῆς δὶς σε καλῶ καὶ τέλος.

Traducerea românească:

„Modalitatea plagalului glasului al patrulea păstrează caracterul, îndemnând spre voință, plăcere și atracție spre patos(patimi). De aceea și sărbătorile (câmpenești) erau celebrate, în cea mai parte, în acest glas. Pe lângă acestea, înclină și spre distincție (τὸ σεμνόν), atunci când, cu măreție, se potrivește mișcarea înceată a timpului și schimbarea tonului de la Ni la Ga.

Iar stihurile din Octoih spun acestea despre el:

Tu, a patra pecete a glasurilor celor alăturate,
Cât de frumos porți în tine toată cântarea.
Tu (pre)lungești sunetele cântărilor,
Fiind ca o coroană și împlinire.

Culme în glasuri (φθόγγος) și în starea (στάσεις – poziționarea, *n.n.*)
sunetelor,

Te numesc de două ori culme (capăt, *n.n.*) și împlinire a sunetului
(φωνή)”.

În cele ce urmează, vom încerca un scurt comentariu asupra modalității celor opt glasuri.

Am arătat că originea ciclului liturgic al Octoihului stă în strânsă legătură cu perioada celor opt duminici dintre Paști și Rusalii, cunoscută sub denumirea de Perioada Penticostarului, care la rândul ei își are originea în concepția biblică și patristică referitoare la numărul opt, simbol al veșniciei lui Dumnezeu. Sub aspect liturgic, duminica, ziua cea dintâi și totodată a opta este văzută ca icoană a Împărăției lui Dumnezeu, prin deschiderea ei spre veșnicie. Aceste repere liturgico-simbolice au stat la baza stabilirii celor opt glasuri bisericești, care poartă semnificația urcușului duhovnicesc al omului spre totala unire cu Dumnezeu. Reluarea în mod continuu a ciclului imnografico-muzical de opt glasuri este menit să ne conștientizeze permanent asupra importanței vieții noastre spirituale, asupra faptului că omul este o ființă ce poartă în sine vocația veșniciei ce trebuie trăită în deplină comuniune cu Creatorul său. De aceea, Octoihul ne poate conduce, în mod gradat și continuu, cu gândul și simțămintele la *ziua cea neapusă* a veacului ce va să vină.

Melosul celor opt glasuri este adecvat stării de rugăciune și de meditație din biserică. De aceea executarea cântării bisericești se face cu umilință și smerenie, cu credincioșie, nu „silind firea spre răcnire”, nici cu înverșunare sau pe un ton milităresc, ci cu „glasuri cuvioase”, smerite, cu bunătate și blândețe, pe un ton suav și dulce glăsuitoare. Dacă în perioada antichității creștine unele moduri n-au fost acceptate din pricina întrebuițării lor în muzica spectacolelor păgâne, ulterior, acestea au fost adoptate de Biserică și înduhovnicite prin puterea cuvântului descoperit de Duhul Sfânt sfinților imnografi. Prin urmare, cele opt glasuri ale Bisericii sunt opt modalități de exprimare a învățaturii creștine prin muzică și poezie. Fiecare melodie dintre cele opt are caracteristici proprii, dar, în ansamblu, toate au menirea de a trezi în sufletele credincioșilor dragostea de rugăciune, de Biserică, de Hristos și aproapele, dorul după Raiul ceresc, pacea și căința inimii. Prin puterea sunețelor, muzica bisericească conferă tărie cuvintelor Duhului, conduce la convingere și statornicie în credință, dă trăiri sfinte nebănuite celui care o practică sau o ascultă și are darul de a consolida unitatea de credință și de trăire a credincioșilor Bisericii.

Imnul Octoih, prezentat anterior, are o construcție imnografică metrică și ritmică. Autorul imnului se adresează fiecărui glas la persoana a-II-a, personificându-l, folosind același procedeu componistic specific alcătuirii imnelor liturgice. Dacă ar fi să ne referim la fiecare glas în parte, am putea spune că glasul întâi oferă starea de bucurie a sufletului, de lumină a vieții, de statornicie și tărie în credință, de rugăciune și liniște interioară, dar și duh sau putere de biruință asupra răului⁴⁷.

⁴⁷ În Glasul I sunt compuse catavasiile la cele mai mari sărbători ale Bisericii Ortodoxe, în tactul irmologic: Nașterea Domnului, Învierea Domnului, Adormirea Maicii Domnului. Cântări-

Glasul al II-lea, prin caracterul său cromatic, redă starea de cutremur interior, de uimire și teamă sfântă a omului aflat în fața măreției și tainelor lui Dumnezeu, taine ce nu pot fi pătrunse exclusiv cu mintea omenească, ci prin puterea de pătrundere a credinței. Profesorul Ion Popescu-Pasărea arată că tânguirea, umilința și căința se exprimă prin Glasul al II-lea⁴⁸.

Glasul al III-lea are o intonație eroică, plină de dinamism și optimism care se datorează mersului melodic ascendent de la Ga la Ke sau de la Ga la Zo ifes.

Glasul al IV-lea are un caracter sărbătoresc și dănțuitor, lucru care se poate vedea în catavasiile compuse în tactul irmologic, *leghetos*. Melodia acestui glas exprimă măreție și dă expresie sărbătorilor bisericești (a se vedea, în acest sens, Catavasiile Bunevestiri, Axioanele de la Florii și Rusalii).

Glasul al V-lea redă caracterul tânguitor și rugător, fiind întâlnit mai cu seamă în cântările de la înmormântare. Putem lua, ca exemplu, cântările de la Prohodul Domnului.

Glasul al VI-lea este utilizat îndeosebi pentru a exprima durerea și întristarea⁴⁹.

Al VII-lea glas, când întrebuițează scara varis este desăvârșitor și dă-tător de bucurie, iar când întrebuițează scara enarmonică are un caracter lin și pașnic.

În sfârșit, glasul al VIII-lea încununează cele opt glasuri și exprimă măreție și bucurie.

În tradiția muzicală bizantină, cele opt glasuri au fost reprezentate grafic sub forma roții (*trohos*) sau a arborelui. Toate aceste moduri, cu variantele lor, trezesc în sufletele credincioșilor creștini sentimente sfinte, oferă

le tactului stihiraric transmit starea de rugăciune și isihie, și surprind prin tonul lor interiorizant; să reflectăm, de pildă la cântările Vecerniei. Ascultând cu mare atenție cântarea în glasul întâi putem observa o anumită austeritate sau sobrietate melodică dată firește de ambitusul restrâns al melodiilor și de apariția regulată a subtonului, Ni-Pa. În istoria imnografiei ortodoxe se păstrează o mențiune care vine să sublinieze caracterul iradiant de lumină și bucurie al Învierii Domnului exprimat prin melodiile glasului I. Se spune că Sf. Cosma de Maiuma a alcătuit un canon la Învierea Domnului, în Glasul al II-lea. Ascultând canonul compus de Sf. Ioan Damaschinul pe glasul I și mai ales cuvintele: „Astăzi toate s-au umplut de veselie și Cerul și pământul și cele dedesubt”, a exclamat: „Tu frate Ioane, totul l-ai cuprins în aceste trei tropare și nimic nu ai lăsat pe dinafară; așadar eu am fost învins și mărturisesc înfrângerea mea, de aceea canonul tău să aibă cel mai bine întâietatea și premiul și să se cânte în public în bisericile lui Hristos, iar al meu în particular, căci nu este demn de lumină, atât pentru înțelesul, cât și pentru glasul său îndoliat și plângător după care s-a compus, fiind cu totul nepotrivit pentru ziua Învierii Domnului, zi strălucită și care bucură lumea”. (Gh. I. PAPAPOULOS, *Συμβολαί εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ ἡμῶν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, p. 206).

⁴⁸ Ion POPESCU-PASĂREA, *Principii de muzică bisericească-orientală (psaltică)*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1939, p. 27.

⁴⁹ I. POPESCU-PASĂREA, *Principii de muzică bisericească...*, p. 27.

starea de liniște, de rugăciune și putința contemplării realităților veșnice. De asemenea, cel care cântă sau ascultă această cântare a Duhului mărturisește credința ortodoxă, simte nevoia îndreptării vieții prin cântă, primește pace și bucurie sufletească și puterea de a manifesta iubire de semenii. Am putea afirma, în încheierea acestui studiu, fără să exagerăm, că, în cultul ortodox, muzica celor opt glasuri constituie mijlocul cel mai eficient al trăirii credincioșilor, fiindcă, trezind emoția sfântă, pe de o parte, încălzește inimile, le sensibilizează și le purifică de răutate, iar, pe de altă parte, consolidează credința și întărește comuniunea.

Faptul că Biserica creștină s-a oprit la opt versiuni de cânt, așa cum arătam mai sus, nu este întâmplător, deoarece, cifra opt poartă în teologia Părinților sensul veșniciei, și, de asemenea, muzica bisericească țintește tot spre această realitate veșnică, Împărăția lui Dumnezeu cea nesfârșită, în care corul celor mântuiți se va adăuga corurilor îngeresti pentru a înălța neîncetat, laudă și doxologie lui Dumnezeu.

Concluzii

Din perspectivă muzicală, ἦθος indică proprietatea muzicii, în general, de a influența spiritul uman și de a modela caracterele. Altfel spus, muzica poate deține un rol central în modelarea și înnobilarea afectivă și mentală a omului. Din perspectivă muzicală, termenul ἦθος sau ἔθος, asociat modurilor muzicale, desemnează caracterul sau expresia unui mod muzical. Fiecare mod muzical posedă o anumită culoare muzicală, o anumită individualitate și, în consecință, melodiile compuse în diversele moduri muzicale transmit ascultătorilor stări și trăiri sufletești multiple. Muzica modală are un impact puternic asupra psihicului uman; îndeosebi muzica bisericească, exprimată în cele opt glasuri, contribuie la transformarea și înălțarea sufletească a credincioșilor în biserică.

Teoria *ethos*-ului modurilor muzicale antice a fost susținută de muzicienii și filosofilor antichității și s-a transmis posterității. Pentru antici, unele stiluri muzicale puteau contribui la formarea caracterului și la purificarea sufletească, altele, dimpotrivă, puteau deforma personalitatea omului, constituind o reală primejdie pentru viața morală a acestuia. Ideea *ethos*-ului în muzică poate fi întâlnită și în epoca înfloririi artei muzicale bisericești bizantine.

Scriitorii bisericești și Sfinții Părinți, care au fost organizatorii Liturghiei creștine și ai întregii vieți cultice bisericești, au manifestat reticență față de muzica profană și implicit față de acceptarea anumitor moduri muzicale în viața practică a Bisericii, motivând că acestea aveau întrebuințare în manifestările teatrale și în felurite activități păgâne. Rămân emblematice afirmațiile unor Dascăli ai Bisericii, precum Clement Alexandrinul, Sf. Vasile cel Mare,

Sf. Ioan Gură de Aur și alții, pentru care cântarea bisericească poate fi exprimată prin moduri muzicale adecvate caracterului de umilință și pioșenie al muzicii creștine. Pe unele le-au adoptat în Biserică, iar pe altele, care puteau conduce la concupiscentă și la deformarea caracterului creștin, le-au respins. Astfel, toți acești Dascăli ai Bisericii s-au văzut nevoiți să selecteze din mulțimea modurilor muzicale doar pe cele adecvate și compatibile cu credința creștină și caracterul de umilință și pioșenie pe care l-a avut dintotdeauna psalmodia Bisericii. Cu timpul, unele moduri muzicale au fost adoptate și încreștinate, stabilindu-se numărul lor la opt, număr cu adânci semnificații teologice în învățătura Părinților Bisericii, fapt care trimite cu gândul la cântarea Liturghiei cerești din Împărăția lui Dumnezeu. Chiar formarea ciclului Octoihului este tributară semnificațiilor mistagogice ale Zilei a Opta interpretată ca icoană a veacului ce va să vină, așa cum ne descoperă și Sf. Vasile cel Mare. Avându-și punctul de plecare în sec. al V-lea, prin contribuțiile patriarhului Sever al Antiohiei, ciclul Octoihului a căpătat amploare prin dezvoltarea imnografiei și s-a fixat în sec. al VIII-lea, în vremea Sf. Ioan Damaschin, care a contribuit în mod esențial prin alcătuirea imnelor Învierii din duminici, organizate pe cele opt moduri muzicale.

Inițial, Biserica a privit cu rezervă ideea de ethos în cântarea bisericească. Cu timpul, fiind adoptate cele opt ehuri, ideea *ethos*-ului muzicii celor opt moduri a pătruns și a fost cultivată în Biserica creștină. Faptul că fiecare glas muzical imprimă o anumită stare sau trăire interioară este un lucru de netăgăduit, iar acest aspect etico-estetic al muzicii bisericești modale este evidențiat în imnul Octoihului, imn care conține opt strofe cu versuri ritmate, al cărui autor nu se cunoaște; însă acest poem muzical ar putea data din perioada dezvoltării muzicii bizantine, mai precis după momentul organizării imnelor Octoihului. Sursa de inspirație pentru acest studiu estetic a constituit-o imnul alcătuit din opt strofe și opt mici comentarii pe marginea modalității fiecăruia din cele opt glasuri bisericești, consemnat în lucrarea teoretico-muzicală a profesorului grec Hrisant de Madytos, intitulată: „ΜΕΓΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΝ ΤΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ”, tipărită la Triest, în 1832, lucrare ce a fost reeditată și retipărită a treia oară, la Atena, în 1976-1977. Alături de noțiunile de bază necesare studierii muzicii psaltice și de cele câteva pagini de istorie a muzicii bisericești, pe care autorul le plasează la sfârșitul cărții, acesta adaugă la sfârșitul prezentării fiecărui glas câteva versuri ale imnului amintit, care constituie o sinteză poetică a caracterului și expresiei glasului respectiv. În bibliografia muzicală românească, doar Anton Pann face referire la modalitatea sau ethos-ul fiecărui glas, în *Noul Anastasimatar*, tipărit în 1854, după cel al dascălului grec Dionisie Fotino, care i-a fost profesor de muzică în 1812-1816. Psaltul român redă stihurile Octoihului la începutul cântărilor Vecerniei fiecărui glas, însă într-o

variantă prescurtată, acestea fiind traduse după cele ale profesorului Dionisie Fotino, care la rândul său le-a consemnat în *Anastasimatarul – manuscris autograf, nr. 185*, aflat în Biblioteca Palatului Patriarhal. Referiri la calitatea estetică și etică a melosului celor opt glasuri găsim și în *Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau gramatica melodică* (1845), publicat de Anton Pann. Trebuie precizat și faptul că semiografia bizantină a căpătat în timp o conotație estetică și o valoare teologică. Autorul imnului se adresează fiecărui glas la persoana a-II-a, personificându-l, folosind același procedeu componistic specific alcătuirii imnelor liturgice. Omul bizantin, legat atât de mult de contemplația celor cerești, a acordat celor bisericești, și implicit muzicii, o conotație spirituală. Asemenea celorlalte lucruri și manifestări ale Bisericii, muzica trebuia să poarte în sine și o conotație estetică, dar mai ales spirituală. Lucrul acesta a făcut ca ea să fie considerată un mijloc ce contribuie la crearea cadrului de rugăciune în Biserică. Datorită faptului că aproape în întregime cultul ortodox se manifestă prin cântare, aceasta a dobândit funcție liturgică. În cele ce urmează vom prezenta, sintetic, trăsăturile fiecărui glas muzical. Glasul I este asociat vechiului mod doric. Prin urmare, modalitatea celui dintâi glas redă caracterul sacru și grav, ori măreț și înalt. Glasul întâi imprimă o stare de vioiciune, vigoare, dârzenie și biruință. Glasul al II-lea, asociat lidicului, este aducător de plăcere melodică; dulceața sa muzicală îl face să fie curgător ca mierea. Al III-lea glas, asociat frigidului antic, redă caracterul dur, înfocat, lăudăros, impetuos și înfiorător (adică produce fiori). Are un caracter dinamic și eroic. Modalitatea celui de-al IV-lea glas redă caracterul sărbătorec și coral. Și atunci când are ison Di, redă măreția; iar când are Vu, redă patosul și plăcerea; și atunci când are pe Pa, redă smerenia și trecerea inimii la mișcarea puterilor sufletești. Glasul al V-lea are un caracter aducător de milă și jeluire, dar și plin de farmec atunci când se cântă în cor. Glasul al VI-lea este purtător de îndoită plăcere. Al VII-lea glas, prin simplitatea sa, transmite liniște și pace sufletelor ascultătorilor. În sfârșit, glasul al VIII-lea îndeamnă spre plăcere, vioiciune și are o anumită distincție melodică. Este capătul și corolarul tuturor glasurilor.

Imnul Octoihului, care circulă și în versiuni prescurtate, subliniază atât importanța cunoașterii cântărilor pe cele opt glasuri, cât și faptul că fiecare dintre cele opt transmite o trăire diferită, potrivită diverselor stări pe care trebuie să le experimenteze creștinul în biserică, în drumul său spre sfințenie. Prin aceste opt modalități de cânt, el trăiește rugăciunea, simte pacea, bucuria și lumina sărbătorilor creștine, simte căința și primește forța spirituală de a rămâne statornic și neclintit în credința ortodoxă, asemenea sfinților, experimentează măreția și adâncul de nepătruns al tainelor lui Dumnezeu și dorul după viețuirea cerească cu Dumnezeu, cu Maica Domnului și cu sfinții, iar nu în ultimul rând își întărește comuniunea spirituală cu cei din Biserică.

Summary: Aspects of musical ethos in the Byzantine liturgical chant

From a musical perspective, ἦθος reflects the general ability of music to influence the human spirit and to shape characters. This way, music plays a central role in shaping the affective and mental state of people. From a musical perspective, the term ἦθος or ἔθος, associated to musical modes, determines the character or expression of a mode. Each musical mode possesses a certain musical vibration, an individuality and consequently, the melodies composed in different musical modes confer multiple spiritual emotions to the listeners. Mode-system music has a deep impact on the human mind; especially clerical music, which is expressed in the 8 *echoi*, has contributed to the transformation and spiritual elevation of Christians in Church.

The theory of ancient musical mode-ethos was supported by Ancient musicians and philosophers and was passed down to later generations. For ancient people, some of the musical styles were able to contribute to defining the Christian character and cleansing the soul; on the contrary, other musical styles could deform the personality of people, thus constituting a real danger for their moral living. The idea behind ethos in music can be seen also in the flourishing period of artistic Byzantine music.

The Church writers and the Church Fathers were the directors of the Christian Liturgy and of the entire clerical life; they were reticent against profane music and against accepting some musical modes in the practical life of the Church because these were seen as theatrical manifestations found in different pagan activities. Church Theologians, such as Clement of Alexandria, St. Basil of Caesarea, St. John Chrysostom, reaffirmed that clerical chant should be expressed through musical modes that are suitable to the character of humility and modesty of Christian music. Some affirmations were adopted in the Church, others were denied because of the possibility of deforming the Christian character. Thus, all theologians of the Church needed to choose from a multitude of musical modes only the ones they found suitable and compatible with Christian faith and the character of humility and modesty that clerical psalmody has always displayed. In time, some musical modes were adopted and Christianized so that the total number of modes became 8; the number 8 is full of theological symbolism which is rooted in the teachings of the Church Fathers and also points to Heaven's Liturgy in God's Kingdom. The formation of the mode cycle within the *Octoechos* is attributed to mystagogic symbolism regarding the Eighth Day which is interpreted as an icon of the coming age, just as St. Basil of Caesarea recounted.

The cycle of the *Octoechos*, starting from the 5th century, gained a lot of impetus through the development of hymnography, through the contributions of patriarch Severus of Antioch, and was completed in the 8th Century, during the time of St. John of Damascus who gave an essential contribution to the 8 *echoi* by constructing the Sunday resurrection hymns.

Initially, the Church was reticent in adopting ethos in clerical music but in time, the 8 *echoi* were adopted and the idea of musical ethos on the 8 modes was cultivated in the Christian Church. Every musical mode expresses a certain intrinsic emotion, which is an ethically-esthetic aspect of clerical modes music found in the Hymn of the *Octoechos*; this hymn contains 8 stanzas and rhythmic verses whose author is still

unknown; however, this musical poem could date back to the period where Byzantine music was still emerging, more precisely, after the completion of the Octoechos hymns. The source of inspiration for this esthetic study was the hymn, which was composed of 8 stanzas and 8 short commentaries on each of the 8 clerical modes, which is also noted in the work of the Greek Professor Chrysanthos of Madytos entitled: “ΜΕΤΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΝ ΤΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΜΟΥΣΙΚΗΣ”, and published in Trieste in 1832. This paper was reedited and republished for the 3rd time in Athens between 1976-1977. Besides the basic notions that were necessary for the study of psaltic music and the history of clerical music, the author adds some verses of each hymn at the end of each mode, which constitutes a poetic synthesis between the character and the expression of the specific mode.

In the Romanian music bibliography, Anton Pann refers to the modes or the ethos of each echoi in the *Anastasimatarion*, which was published in 1854 and was based on the work of his Greek Professor Dionisie Fotino who taught him music between 1812-1816. The Romanian psalt, namely Anton Pann, rendered the verses of the Octoechos in the beginning of the Vespers on all 8 modes in a shortened version, since it was translated from his Professor Dionisie Fotino who also wrote them down in *Anastasimatarul- manuscris autograf, nr. 185*, which can be found in the Library of the Patriarchal Palace. There are references of esthetic and ethical nature of the 8 echoi to be found in *Bazul teoretic și Practic al muzicii bisericesti sau gramatica melodică (1845)* by Anton Pann. It is also important to mention the fact that the Byzantine semiotics acquired an esthetic and theological connotation in time. The author of the hymn addresses each mode to the second person, using the same compositional mechanism for the liturgical hymns. The Byzantine person is strongly connected with contemplating heavens which is why he conferred a spiritual connotation to both Church and music.

Just as the other manifestations of the Church, music must carry in itself both an esthetic and especially a spiritual connotation. This resulted in it being considered a channel that contributes to the creation of the prayerful atmosphere in the Church. Due to the fact that the majority of the Orthodox cult is manifested through chant, this has gained a liturgical character.

What follows is a synthetic presentation of the characteristics of each musical mode. The first mode is associated with the ancient Dorian mode. The first mode brings characteristics of sacredness and depth, or greatness and exaltation. The first mode expresses vivacity, vigor, courage and victory. The second mode, associated with the Lydian mode, brings melodic enchantment; its musical sweetness makes it flow like honey. The third mode, associated with the Ancient Phrygian mode, which is tough, ardent, proud, impetuous and impressive, has a heroic and dynamic character. The fourth mode brings the celebrating and choral character of chant. When it plays Di, it shows greatness, when it plays Bou it shows pathos and joy; when it plays Pa, it shows humility and the transition of the heart towards spirituality. The fifth mode has a character of pity and mourning, but is also full of charm when sung in a choir. The sixth mode carries unparalleled joy. The seventh mode, through its simplicity, brings peace in the souls of the listeners. Finally, the eighth mode encourages joy, liveliness and has a distinctly melodic character: it is the crown and the corollary of all modes. The Hymn

of the *Octoechos*, which also circulates in shorter versions, highlights the importance of the 8 musical modes as well as the 8 different moods associated with different emotions that a Christian must feel within the Church, in his journey towards achieving holiness. Through these 8 modes, a Christian lives through prayer, feels peace, joy, the light of Christian holidays, forgiveness, and receives the spiritual power to remain consistent and steady in his Orthodox faith just as the saints did. The Christian can therefore feel the greatness and depth of the mysteries of God as well as the longing for a heavenly living with God, the Virgin Mary, the saints; nevertheless, this modal chant strengthens his spiritual communion with everybody else Present in the Church.

T
E
O
L
O
G
I
C
E

Diac. Lect. Dr. Florin Toader TOMOIOAGĂ

Facultatea de Teologie „Episcop Dr. Vasile Coman”, Universitatea din Oradea

DESPRE IRAȚIONALITATEA CREDINȚEI LA GABRIEL LIICEANU: REEDITAREA POLEMICII DINTRE PĂRINTELE DUMITRU STĂNILOAE ȘI FILOSOFUL LUCIAN BLAGA

Keywords: *Gabriel Liiceanu, Lucian Blaga, Dumitru Stăniloae, Karl Barth, dogma.*

Abstract

The Romanian philosopher and writer Gabriel Liiceanu, in his book, *Isus al meu* (My own Jesus), asserted that the Christian faith is devoid of any rational, intellectual foundation. My study aims to prove that such an assertion is not legitimate from the Christian Orthodox point of view. For the Orthodox thinking and generally for the majority of Christian theology, the dogmas, as intellectual projection of the content of the faith, maintain a subtle balance between reason and faith. Gabriel Liiceanu's point of view is influenced by the concept of *ninus dogmaticus* (a tendency towards dogmatism), taken from the philosopher Lucian Blaga who defines dogma mainly in Protestant terms (borrowed from Søren Kierkegaard and Karl Barth). Therefore, the Orthodox theology refutes such an epistemological model in religion. In the background, the study reflects on the well-known polemics between Fr. Dumitru Stăniloae and the philosopher Lucian Blaga. The polemic is recontextualized in this new frame, offered by the refutation of Gabriel Liiceanu's definition of faith and dogma.

Introducere

În concepția creștin-ortodoxă, rațiunea și credința sunt complementare, cele două aflându-se într-un echilibru perfect. Astfel, rațiunea se întregeste prin credință și, invers, credința se împlinește prin rațiune. Dacă rațiunea își prelungește „vederea” dincolo de limitele sale inerente prin intermediul credinței, credința, la rândul ei, devine înțelegătoare și „inteligibilă” cu ajutorul rațiunii. Cugetul frământat al Apusului, scindat adesea între rațiunea de tip filosofic sau științific și credință și, de aici, conștiința sa tragică, sunt străine creștinismului răsăritean, în care ambele aspecte ale vieții spirituale sunt integrate într-un tot unitar armonios. Nu întâmplător, Lucian Blaga scrie: „Omul occidental (Kierkegaard, Heidegger, Sartre) are în sine «prăpăstii»,

omul răsăritean (Lao Zi, Alioșa) are «adâncimi»¹. Aceste „adâncimi” sunt ușor observabile și în cazul Părinților greci ai Bisericii, pe care sintagma „omul răsăritean” trebuie să îi cuprindă negreșit. Prin urmare, pentru „omul răsăritean”, în care mistica și înțelegerea rațională coexistă, un conflict de principiu între rațiune și credință este imposibil. Atunci când totuși apare, aceasta se datorează ruperii stării de echilibru dintre minte și inimă, precariității credinței și înțelegerii greșite a temeiurilor sale raționale.

Tocmai un asemenea conflict se manifestă în scrierile lui Gabriel Liiceanu, în special în recenta sa carte, *Isus al meu*. Conform acestuia, creștinismul este format din mituri imposibil de reconciliat cu gândirea liberă. Inima năzuiește să creadă, dar mintea se opintește, neputând accepta „rațiunile inimii” în sens pascalian. Aspectele dogmatice sunt „detalii mitologice”, parte a „unui scenariu mitologic care nu poate fi dovedit sau verificat, ci care trebuie doar *crezut* și luat ca atare în virtutea autorității relatării declarate ca *revelație*”². Autorul se întreabă: „Cum se stabilea că o doctrină era cea oficială și alta o erezie sau o schismă, de vreme ce argumente existau la nesfârșit de fiecare parte, *fără nici o trimitere la un referent real?*”³. În cazul dogmei Sfintei Treimi, și nu numai, „rațiunea a fost [...] trimisă la plimbare”⁴. Rațiunea și credința, în perspectiva discipolului lui Noica, sunt ireconciliabile. Dogmele ar fi proiecții ilogice, formulate sub presiunea circumstanțelor istorice și dominate de relativ și arbitrar.

Să fie oare întemeiată această abordare epistemologică? Desigur, criteriul principal în stabilirea adevărului dogmatic l-a constituit fidelitatea Bisericii față de Sfânta Scriptură. Dar în formularea dogmelor rațiunea a avut partea sa de contribuție, chiar dacă nu rămânea criteriul suprem de judecată în materie de teologie. Aceasta este teza principală a prezentului studiu, în cadrul căruia va fi expus modul în care vechea polemică dintre părintele Dumitru Stăniloae și filosoful Lucian Blaga își prelungește ecourile în contemporaneitate, în contextul cărții *Isus al meu*.

Contradicția dintre rațiune și credință pe care o postulează Gabriel Liiceanu reeditează polemica menționată anterior, desfășurată la sfârșitul perioadei interbelice și în anii '40 ai secolului trecut. Discipolul lui Noica, deși aspiră spre credință, o supune unui scrutin intelectual pe parcursul căruia îi denunță caracterul neinteligibil, irațional și absurd. Dar premisele de la care pornește acest demers sunt foarte problematice. Prin urmare, rezultatele la

¹ Lucian BLAGA, *Ceasornicul de nisip*, în *Aforisme*, text stabilit și îngrijit de Monica Manu, Ed. Humanitas, București, 2001, p. 119.

² Gabriel LIICEANU, *Isus al meu*, Ed. Humanitas, București, 2020, p. 22.

³ G. LIICEANU, *Isus al meu*, p. 39.

⁴ G. LIICEANU, *Isus al meu*, p. 62.

care ajunge sunt pe măsura premiselor lor. Intenția sa este de a ataca credința creștină în chiar fundamentele sale – formulările sale dogmatice. În acest fel, pătrunde pe un domeniu străin, cel al teologiei dogmatice, care presupune în mod normal disponibilitate la dialog. În mod neașteptat, dialogul său cu teologia este doar simulat. În schimb, autorul recurge tot la limbajul filosofic pentru a explica o temă eminentă teologică – și astfel problema este eludată, dar cu pretenția articulării unui răspuns coerent la o falsă dilemă creată.

De la Blaga la Liiceanu

Dilema este falsă, fiindcă Gabriel Liiceanu, asumând perspectiva blagiană asupra dogmei, asumă implicit o perspectivă îngustă, protestantă, de început de secol XX, în care identitatea creștină este greu de identificat, cu atât mai puțin cea ortodoxă. Premisele de la care pleacă Liiceanu în abordarea dogmei ca formulare intelectuală a credinței sunt preluate din cartea lui Lucian Blaga, *Eonul dogmatic*, prima lucrare din *Trilogia cunoașterii*. Nu puțini cercetători au remarcat „un parfum protestant”⁵ în filosofia lui Blaga, care poate fi detectat și în această lucrare. Aici, Blaga susține că dogmele au fost definite în istoria Bisericii într-o perioadă marcată de un *nisus dogmaticus* – o tendință de a interpreta dogmatic învățăturile creștine⁶. Este vorba despre o întreagă eră – un *eon dogmatic* – în care mintea umană a optat pentru cele mai absurde și neinteligibile soluții din punct de vedere intelectual⁷. Fie că este vorba despre dogma Treimii, despre cele două firi în Persoana lui Hristos sau despre explicația prefacerii euharistice în varianta apuseană (transsubstanțiere), rațiunea umană, înclinată spre dogmatism, proiectează cele mai incompreensibile explicații și, de aici, caracterul absurd, neinteligibil, ilogic și chiar monstruos al dogmei creștine⁸.

Descrierea acestui proces de către Gabriel Liiceanu urmează fidel și succint explicațiile lui Lucian Blaga. Însă, în *Isus al meu* face un pas mai departe, operează cu un sofism aparent insesizabil, producând o degradare și o erodare a conceptului de „dogmă”. În timp ce pentru Lucian Blaga aplecarea spre dogmatizare (în sensul contrazicerii rațiunii umane) are un rol pozitiv, acela de a proteja conținutul tainic, misterios al credinței, pentru Liiceanu, dogma înseamnă pur și simplu o contestare a gândirii umane logice și a bu-

⁵ Michael S. JONES, *Metafizica religiei: Lucian Blaga și filosofia contemporană*, trad. de Geo Săvăulescu și Dominic Georgescu, Ed. Self Publishing, București, 2015, p. 38.

⁶ Vezi Lucian BLAGA, *Eonul dogmatic*, Trilogia cunoașterii I, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 25. Vezi, de asemenea, G. LIICEANU, *Isus al meu*, pp. 44-45.

⁷ Vezi L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, p. 26 și 184. Vezi, de asemenea, G. LIICEANU, *Isus al meu*, p. 56.

⁸ Vezi L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, p. 26.

nului simț, o relativizare conceptuală și o oficializare a absurdului. Dacă la Blaga dogmele sunt „antinomii transfigurate”⁹, adică reconcilieri în transcendent ale unor contradicții la nivel logic, prin postularea lor în logica divină, la Liiceanu acestea sunt o suspendare oficializată a gândirii raționale.

Teoreticianul limitei nu ține cont de limitările filosofiei în raport cu credința, asupra cărora avertizase chiar Lucian Blaga. Acesta scrie că atunci „când nu a negat dogma, filosofia a izbutit doar să o falsifice”¹⁰. În tratarea dogmei, Liiceanu adoptă tocmai metoda nerecomandată de Blaga, cea a istoricilor laici care „nu văd, în devenirea doctrinei creștine, decât jocul de forțe ale momentului, și nu o determinantă formativă de lungă durată...”¹¹. În *Isus al meu*, explicațiile lui Raza Aslan privitoare la definițiile sinoadelor ecumenice sunt considerate ca fiind mai aproape de adevăr decât procesul descris de istoricii dogmelor, precum Jaroslav Pelikan. De exemplu, printr-o deformare a istoriei bisericești, Aslan vede în Sinodul de la Niceea (325) impunerea voinței împăratului Constantin, care ar fi dorit, prin formula *homoousios*, salvarea monoteismului și deci, a unității imperiului¹². Liiceanu preia de la acesta ideea arbitrariului în deciderea învățaturii corecte, ignorând încercările Părinților Bisericii de a păstra adevărul dogmatic, chiar și atunci când împărații nu îl favorizau.

Sursele inspirației lui Blaga în definirea dogmei

Argumentele lui Gabriel Liiceanu sunt însă viciate de preluarea unei concepții despre dogmă din care aspectul rațional este aproape în întregime evacuat. Filosofia lui Lucian Blaga, pe care își fundamentează demersul, se inspiră, în acest sens, pe o viziune dezechilibrată privitoare la raportul dintre rațiune și credință. Pentru a defini dogma ca „antinomie transfigurată”, ca opțiune pentru formula cea mai ilogică și neinteligibilă din punct de vedere rațional, Blaga se sprijină, printre altele, pe opiniile lui Tertulian, Kirkegaard și Karl Barth. Aceste opinii sunt însă în flagrantă contradicție cu concepția ortodoxă despre dogmă, după cum se va putea observa din rândurile următoare. Acestea sunt impregnate, în definitiv, de un profund scepticism vizavi de capacitățile rațiunii umane și de posibilitatea de a fi reconciliată cu exigențele și conținutul credinței creștine. Ca atare, sunt de esență protestantă și este firesc ca, luându-le ca reper obiectiv de definire a dogmei creștine, Blaga să fi ajuns la concluzia unui divorț între minte și credință, a unei relații contorsionate între acestea.

⁹ Vezi cap. „Antinomii transfigurate” din L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, pp. 39-56.

¹⁰ L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, p. 9.

¹¹ L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, pp. 24-25.

¹² Vezi G. LIICEANU, *Isus al meu*, pp. 56-58.

Însă Lucian Blaga recunoaște că o asemenea perspectivă, în care intelectul este sacrificat, constituie o „nejustificată exagerare”¹³. Cei trei autori menționați anterior aparțin unei categorii aparte, în care se regăsește „acel tip de gânditori fanatici și de credincioși prăpăstioși care țin cu orice preț să împartă spiritul în două: până aici intelectul, dincolo credința”¹⁴. Deși este critic cu o asemenea definiție irațională a dogmei, o împrumută în cadrul gândirii sale, reconfigurându-i semnificația. Așa cum s-a putut observa, filosoful atribuie un rol pozitiv faptului că dogma se refuză înțelegerii umane raționale, protejând astfel miezul tainic, misterios, pe care îl ascunde. Mobilul mai adânc al dogmei ar fi „setea de mister, tendința de a apăra misterul metafizic de orice încercare de raționalizare a spiritului omenesc”¹⁵. Totuși, nu conținutul dogmei îl interesează pe Blaga – și în acest sens se declară indiferent, considerându-l perimat, ci metoda dogmatică evaluată sub aspect filosofic. Conform filosofului român, această metodă, ținând la protejarea tainei, ferind-o de ingerințele rațiunii, poate fi aplicată și în alte domenii științifice, de la fizică la biologie și matematică¹⁶. Și, desigur, în *Eonul dogmatic*, pune bazele sistemului său filosofic referitor la Marele Anonim, așa cum va fi dezvoltat în celelalte două volume ale *Trilogiei cunoașterii*.

Gabriel Liiceanu pleacă de la premisele bligiene ale dogmei, dar printr-un sofism îi degradează înțelesul. Dogma nu mai este paradox și anti-nomie, contrazicere pozitivă a rațiunii ca la Blaga, ci absurd, irațional, arbitrar și relativ epistemologic¹⁷. Demersul lui Liiceanu are ceva donquijotesc în el. Pornind de la Blaga, deci de la sursele protestante ale gândirii sale, cu ruptura dintre gândire și credință, ratează discuția despre dogmă. Liiceanu polemizează cu proiecțiile apusene ale dogmei, în forma lor evanghelică și foarte apropiată de fundamentalism. Într-un asemenea demers deconstructivist este inclusă, fără dificultate, și teologia ortodoxă. Aceasta nu se recunoaște în caricatura dogmatică de sorginte protestantă, pe care Liiceanu o preia în *Isus al meu*, prin intermediul lui Blaga. Pentru a polemiza cu dogma, Liiceanu ar fi trebuit să facă efortul de a o înțelege în contextul ei autohton, ortodox, și mai larg, creștin, unde coexistă mai multe perspective divergente. Evitând acest lucru, a polemizat împotriva unor concepții profund impregnate de luteranism și calvinism, cu care nici Ortodoxia, nici Catolicismul nu sunt de acord.

¹³ L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, p. 115.

¹⁴ L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, p. 116.

¹⁵ L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, p. 36.

¹⁶ Vezi cap. „Perspectivele minus-cunoașterii” din L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, pp. 154-175.

¹⁷ Vezi G. LIICEANU, *Isus al meu*, p. 39 ș.u.

În rândurile următoare vor fi expuse liniile generale de gândire ale teologilor care l-au inspirat pe Lucian Blaga în redactarea ideilor filosofice din *Eonul dogmatic*.

Tertulian (cca. 160 - cca. 240)

Apologetul latin este perceput drept un polemist înverșunat împotriva filosofiei, în general, și a rațiunii umane, în special, pe care le opune credinței creștine. Acesta se întreabă retoric:

„Ce au în comun filosoful și creștinul, discipolii Greciei și cei ai cerului, cei care se ostenesc pentru glorie și cei care o fac pentru viață, cei care acționează prin cuvinte și cei care acționează prin fapte, cine distruge și cine clădește, cine falsifică și cine restabilește adevărul, cine și-l aproprie și cine îl păzește?”¹⁸.

Filosofia este atacată fiindcă urmărește atingerea adevărului în absența revelației – o temă care va deveni recurentă, așa cum vedem în gândirea lui Karl Barth. „Așadar”, notează cercetătorul Claudio Moreschini, „Tertulian a condamnat însăși activitatea de a filosofa, în măsura în care aceasta este în principal coruptă de faptul că dorește să ajungă la adevăr fără să țină cont de revelație (cf. *Despre suflet*, 1, 4)”¹⁹.

Percepția de polemist intransigent față de filosofie, față de rațiunea umană în sine și, deci, acuza de iraționalitate adusă lui Tertulian sunt contrabalansate de cercetările recente, care observă caracterul contextual al scrierilor sale. Cu fraza *credibile est, quia ineptum est*, aparent scandaloașă,

„Tertulian vrea doar să spună că atât simțurile, cât și gândul și înțelepciunea umană pot aduce o contribuție într-adevăr esențială la cunoașterea lui Dumnezeu, însă nu definitivă. Pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu, este nevoie de mijloace supranaturale, și anume de revelație și de Scriptură, care, pentru Tertulian, sunt, cu siguranță, sursele cele mai importante”²⁰.

Imaginea finală a apologetului latin, propusă de Claudio Moreschini, este una pozitivă în ceea ce privește raportul dintre credință și rațiune:

„În concluzie, putem spune că Tertulian a căutat în timpul întregii sale vieți, pe cât posibil, să găsească un acord între credință și filosofie, subordonând celei dintâi gândirea rațională, care era fundamentul

¹⁸ TERTULIAN, *Apologeticum* cap. 46, 18, apud Claudio MORESCHINI, *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra Cheșu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Ed. Polirom, Iași, 2009, p. 176.

¹⁹ C. MORESCHINI, *Istoria filosofiei...*, p. 177.

²⁰ C. MORESCHINI, *Istoria filosofiei...*, p. 179.

acelei *paideia* păgâne, însă fără să o devalorizeze, ci depășind-o, deoarece o considera insuficientă. [...] În consecință, imaginea unui Tertulian iraționalist este cu siguranță greșită”²¹.

Din aspectele enumerate mai sus, Lucian Blaga reține doar ceea ce servește drept bază a sistemului său filosofic, și anume un sacrificiu al intelectului, așa cum apare în unele fraze din opera lui Tertulian. Blaga citează: „Fiul lui Dumnezeu a murit, aceasta e de crezut fiindcă e o ineptie; el a fost înmormântat și a înviat, aceasta e sigur fiindcă e imposibil”²².

Søren Kierkegaard (1813-1855)

Scriitorul danez s-a născut la Copenhaga și provine dintr-o familie luterană prosperă. Absolvent de teologie evanghelică luterană, și-a conturat gândirea în contrast cu filosofia lui Hegel, considerată normativă la acea vreme. Ironizând-o, îi compară plastic valoarea „cu încercarea de a călători prin Danemarca cu ajutorul unei hărți a Europei de mici dimensiuni, pe care Danemarca nu e mai mare decât un vârful de ac”²³. Abordând epistemic relația dintre credință și rațiune, Kierkegaard

„pune sub semnul întrebării ipoteza, tipică modernității iluministe, că rațiunea, în autonomia sa, are dreptul de a domina credința, că elementele specifice credinței au nevoie de o certificare din partea rațiunii [...] Pentru Kierkegaard, credința este un răspuns dat revelației, actelor de vorbire prin care Dumnezeu se adresează unei persoane, și rațiunea, în cel mai general sens al acesteia, este activitatea gândirii umane independentă de revelația divină”²⁴.

În opera *Frică și cutremur*, Kierkegaard subliniază incompatibilitatea dintre rațiune și credință. Pentru a exprima acest conflict, recurge frecvent la trei termeni. Față de rațiune, ca simplă înțelegere umană, credința va fi văzută în mod necesar ca paradox, absurd și nebunie²⁵. Rezumându-l, Colin Brown notează:

„Pentru Kierkegaard, paradoxul credinței constă în faptul că aceasta trebuie să se afle într-un raport de proporționalitate inversă cu dovada. Cu cât sunt mai puține dovezi, cu atât este mai bine. Credința și

²¹ C. MORESCHINI, *Istoria filosofiei...*, p. 180.

²² L. BLAGA, *Eonul dogmatic...*, p. 25. Vezi, de asemenea, G. LIICEANU, *Isus al meu*, p. 116.

²³ Søren KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. de D. F. Swenson și W. Lowrie, Princeton, 1941, p. 275, apud Colin BROWN, *Filosofia și credința creștină*, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2000, pp. 131-132.

²⁴ Merold WESTPHAL, „Kierkegaard on Faith, Reason, and Passion”, în: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, vol. 28, nr. 1/2011, p. 85.

²⁵ Vezi M. WESTPHAL, „Kierkegaard on Faith...”, p. 86.

rațiunea sunt extreme care se exclud reciproc. La Kierkegaard nu contează *ce știi*, ci modul *cum* reacționezi [...]”²⁶.

Karl Barth (1886-1968)

Pentru Karl Barth rațiunea umană nu joacă aproape niciun rol în definirea conținutului credinței. Pesimismul față de rațiune, care marchează gândirea părinților Reformei, precum cea a lui Martin Luther, îi impregnează discursul teologic, mai ales în prima fază a creației. Credința este, pentru Karl Barth, un salt în gol, „un salt în întunericul necunoscutului, un zbor în spațiul gol”²⁷, un „salt în vid”²⁸, un risc acceptat fără rațiuni suplimentare, cu excepția garanțiilor oferite de credința însăși. Până aici poate fi sesizată influența lui Kierkegaard, care însă nu se rezumă doar la atât. Fundamentul credinței este reprezentat de cuvântul lui Dumnezeu conținut de Scripturi. Credința este încrederea în acest cuvânt care Îl revelează pe Dumnezeu, Cel cu totul Altul în raport cu omul și cu creația. Între om și Dumnezeu, între eternitate și timp există o diferență calitativă mare, care nu poate fi depășită decât prin saltul credinței.

Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă doar prin intermediul credinței, la care rațiunea umană nu poate adăuga nimic. Dimpotrivă, acolo unde încearcă pe cont propriu să spună sau să descopere ceva despre Dumnezeu, rațiunea nu poate decât să creeze idoli. Acești idoli se interpun între om și adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu. Religiile naturale, situate în afara revelației iudeo-creștine, fiind creații umane, eșuează în cunoașterea realităților divine²⁹, situate în transcendent. Singura atitudine posibilă este încrederea în cuvântul lui Dumnezeu, care Îl revelează pe Dumnezeu într-un mod care, altfel, i-ar fi inaccesibil rațiunii umane. Culminarea revelației este Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. În afara Lui și a revelației divine, Dumnezeu nu poate fi cunoscut. Prin urmare, Karl Barth, negând o tradiție creștină bimilenară, contestă posibilitatea unei teologii naturale ca pregătire a omului pentru primirea adevărilor Evangheliei. Conform teologiei naturale, Dumnezeu Se dezvăluie prin creația Sa, iar omul are acces, prin rațiune, la această cunoaștere naturală, „din făpturi” (*Rm* 1, 20), chiar dacă aceasta este incompletă, nedefinitivă.

În prima etapă a creației sale teologice, care include și *Comentariu la Epistola către Romani* (prima ediție, 1919), Karl Barth mărturisește falimen-

²⁶ C. BROWN, *Filosofia și credința...*, p. 135.

²⁷ Karl BARTH, *The Epistle to the Romans*, trad. de Edwyn C. Hoskyns, Oxford University Press, New York, 1968, p. 98.

²⁸ K. BARTH, *The Epistle to the Romans...*, p. 99.

²⁹ Cf. Karl BARTH, *Dogmatica Bisericii*, trad. de Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, București, 2008, p. 74.

tul gândirii umane, căreia îi sunt oferite doar niște părți lipsite de coerență și care nu reușește sinteza decât cu sprijinul lui Dumnezeu³⁰. Sub influența lui Sören Kierkegaard, frecvent citat în *Comentariu la Epistola către Romani*, apelează la descrierea credinței ca paradox.

„Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său – din cauza păcatului (*Rm* 8, 3). Pentru acest motiv, Cuvântul lui Dumnezeu, dacă este corect proclamat, trebuie întotdeauna să se distanțeze de alte cuvinte și, deoarece misiunea Fiului lui Dumnezeu este reacția divină împotriva păcatului, poate fi descrisă doar în negații puternice, poate fi predicată doar în paradoxuri, înțelesă doar ca acel *absurdum*, care este, ca atare, incredibil”³¹.

Se poate observa cum, pe parcursul întregului tratat *Eonul dogmatic*, Lucian Blaga aplică dogmei caracteristicile barthiene ale credinței: paradox, absurd, incredibil. Chiar și maxima greșit atribuită lui Tertulian, ce apare în *Comentariu la Epistola către Romani*, este preluată în *Eonul dogmatic*³². Aceasta este citată de teologul elvețian pentru a sublinia caracterul paradoxal, antinomic al credinței, în stilul caracteristic teologiei sale dialectice: „*Credo, quia absurdum*. Oamenii sunt iertați de Dumnezeu doar atunci când El îi condamnă; viața învie doar din moarte; începutul stă la sfârșit și «Da» provine din «Nu». [...] oamenii se pot lăuda doar în speranță – adică în Dumnezeu”³³.

Trebuie însă menționat faptul că în perioada de mai târziu a creației sale, Karl Barth a nuanțat importanța rațiunii în raport cu credința. Teologul reformat a pus un accent mai mare pe „promisiunea ce i se oferă gândirii umane că ea s-ar putea pune pe sine în slujba mesajului [credinței]”³⁴. În tratatul său despre Anselm, *Fides quaerens intellectum* (München, 1931), credința și înțelegerea formează un binom inseparabil. Astfel, „credința creștină este o credință care caută să înțeleagă (*fides quaerens intellectum*). Revelația nu adoarme înțelegerea, nu caută să o elimine pe aceasta. Mai degrabă, ea o mobilizează atât prin faptul că o smerește, cât și prin faptul că totodată o încurajează”³⁵. Rezumând liniile generale ale acestui tratat, Herbert Hartwell scrie:

„Deoarece omul, pentru a cunoaște adevărul despre Dumnezeu, lume și om, trebuie să fie iluminat de Duhul Sfânt, are nevoie de credință pentru a cunoaște sau, pentru a exprima diferit acest gând, omul poate

³⁰ Vezi Helmut GOLLWITZER, „Introducere”, în: K. BARTH, *Dogmatica...*, p. 15.

³¹ K. BARTH, *The Epistle to the Romans...*, p. 278.

³² L. BLAGA, *Eonul dogmatic*, p. 57.

³³ K. BARTH, *The Epistle to the Romans...*, p. 112.

³⁴ H. GOLLWITZER, „Introducere”, în K. BARTH, *Dogmatica...*, pp. 15-16.

³⁵ H. GOLLWITZER, „Introducere”, în: K. BARTH, *Dogmatica...*, p. 16.

obține cunoașterea acelu adevăr doar crezând în el, adică doar prin credință. Prin urmare, credința este preconditionia acelei cunoașteri și acest fapt presupune că cunoașterea despre care este vorba aici este întotdeauna credință-cunoaștere, adică cunoașterea ce rezultă din credință în revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos³⁶.

Precum în teologia lui Anselm de Canterbury, la Karl Barth credința (*credere*) precede cunoașterea (*intelligere*) și, pe de altă parte, cunoașterea, în mod necesar, urmează credinței (*fides quaerens intellectum*)³⁷. Același Herbert Hartwell scrie:

„Credința omului, într-un sens, este rațiunea sa concentrată pe cunoașterea lui Dumnezeu și a adevărului Său; rațiunea umană, prin urmare, este determinată, atât în ceea ce privește conținutul cunoașterii sale, cât și modul său de activitate, de obiectul credinței sale. Astfel, credința este un eveniment rațional. Deși este elementul său cognitiv, conform învățaturii lui Barth, în niciun caz nu epuizează semnificația credinței, însă constituie o parte integrantă a credinței³⁸.

Mai departe, în *Dogmatica Bisericii* și în alte scrieri, Barth accentuează în mod repetat că nu i se cere celui ce crede niciun *sacrificium intellectus*³⁹.

Este foarte probabil ca Lucian Blaga să fi avut în vedere, în special, *Comentariul la Epistola către Romani* în prima lucrare din *Trilogia cunoașterii*, intitulată *Eonul dogmatic*. Înțelegând prin această prismă dogma, acesta nu putea să o conceapă decât în opoziție cu cunoașterea rațională, „paradisiacă”. Pe această opoziție își construiește teoria despre caracterul inefabil al lui Dumnezeu și al existenței. Acestea rămân în definitiv enigme la care se poate participa fără a le diseca intelectual, fără a le epuiza misterul. Influența lui Karl Barth asupra lui Lucian Blaga este ușor sesizabilă și în modul în care articulează teoria Marelui Anonim. Iată termenii în care Barth vorbește despre revelarea paradoxală a lui Dumnezeu în Iisus:

„În Iisus, Dumnezeu devine un secret veritabil: El este făcut cunoscut ca Necunoscutul, ce vorbește în tăcerea eternă; El se protejează de orice companie intimă și de toate insolențele religiei. El devine scandal pentru evrei și nebunie pentru greci. În Iisus, comunicarea lui Dumnezeu începe cu un refuz categoric, cu dezvăluirea unei prăpastii adânci, cu revelarea clară a unei mari pietre de poticnire⁴⁰.

³⁶ Herbert HARTWELL, *The Theology of Karl Barth: an Introduction*, Ed. Gerald Duckworth, Londra, 1964, p. 44.

³⁷ H. HARTWELL, *The Theology of Karl Barth...*, p. 44.

³⁸ H. HARTWELL, *The Theology of Karl Barth...*, p. 46.

³⁹ H. HARTWELL, *The Theology of Karl Barth...*, p. 46.

⁴⁰ K. BARTH, *The Epistle to the Romans...*, p. 98.

Paralelismele dintre cei doi gânditori sunt ușor observabile în acest fragment. „Necunoscutul” lui Barth devine „Marele Anonim” la Blaga, după cum, pentru a Se proteja de ingerințele rațiunii, Acesta instituie o cenzură transcendentă („prăpastia adâncă” barthiană) care Îl face inaccesibil cunoașterii umane raționale. Părintele Stăniloae remarcase deja că gândirea blagiană este influențată nu numai de filosofia germană, ci și de protestantismul german⁴¹.

Deși viziunea filosofică blagiană este coerentă și impunătoare în plan speculativ, prezentând asemănări cu teologia apofatică, aceasta nu este mai puțin provocatoare la adresa gândirii ortodoxe.

Polemica dintre părintele Stăniloae și Lucian Blaga pe marginea dogmei creștine

Caracterul provocator al filosofiei lui Lucian Blaga îl determină pe părintele Dumitru Stăniloae să reacționeze. Replica pe care i-o dă filosofului român, cuprinsă în lucrarea *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie* este binecunoscută. Nu o vom relua aici. Aceasta a fost evaluată diferit, pozitiv, dar uneori și negativ, în chip surprinzător, chiar din interiorul Bisericii. Blaga însuși răspunde criticii părintelui Stăniloae printr-un pamflet, intitulat „De la cazul Grama, la tipul Grama”, în care aseamăna demersul teologului român cu cel al preotului Alexandru Grama (1850-1896), rector al Seminarului teologic din Blaj, de a-l înfrunța pe Mihai Eminescu.

Polemica dintre părintele Dumitru Stăniloae și filosoful Lucian Blaga era lipsită de obiect, într-un anumit sens. Gândirea celor doi se situează în paradigme diferite. Sistemul lui Blaga este unul filosofico-poetic, în care predominantă este gândirea speculativă. Din acest unghi, valoarea de adevăr a sistemului său nu se raportează la criteriile externe, cu atât mai puțin la unele teologice, ci la unele de ordin estetic. Adevărul sistemului său este coextensiv, cu frumusețea și originalitatea acestuia. Poezia și filosofia nu se judecă prin prisma valorilor obiective de adevărat și fals, ci de cele mai multe ori conțin propriile lor criterii de evaluare, își sunt autosuficiente. Această perspectivă este cu atât mai validă în cazul sistemului blagian, în cadrul căruia poezia trimite la filosofie, iar filosofia la poezie. Acestea formează un tot unitar, reflectându-se reciproc. Sigur că, oricâtă măiestrie artistică sau profunzime filosofică ar avea, poezia sau filosofia pot fi evaluate și sub aspect epistemologic. Dar a le scoate din contextul lor specific înseamnă a le trăda intenția inițială. În acest caz, raportarea lor se face la un domeniu al cunoașterii considerat obiectiv, precum cel al științei sau al teologiei.

⁴¹ Dumitru STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paideia, București, 1993, p. 96.

În polemica pe care o declanșează, părintele Stăniloae nu este interesat de valoarea stilistică sau estetică a operei blagiene, ci doar de aspectul ei epistemologic. Acesta expune critic teoria metafizică despre Marele Anonim astfel:

„Omul este, pe de o parte, o ființă ce trăiește în orizontul misterului și pentru revelarea lui, aflându-se astfel pe poziția cea mai înaintată către Marele Anonim. [...] Pe de altă parte, însă, tocmai aceasta îl face pe Marele Anonim să se teamă de om, ca acesta să nu se facă asemenea lui. De aceea a luat măsuri ca omul să nu se poată desăvârși întru cunoaștere și putere. Actul prin care frânează Marele Anonim cunoașterea omului este censura transcendentă, iar cel prin care zădărnicește în parte revelarea misterelor este înfrânarea transcendentă”⁴².

Printre alte obiecții pe care le ridică, părintele Stăniloae formulează două întrebări esențiale: „Ce rost are o cunoaștere care nu e cunoaștere? Și, în al doilea rând, strădania după un progres în cunoaștere și conștiința omului că are parte de el nu cumva devin o simplă iluzie?”⁴³. Reevaluând această polemică, profesorul de filosofie Constantin Stoescu admite că obiecțiile teologului român sunt bine fundamentate:

„Stăniloae oferă aici un argument puternic de tip deductiv, bazat pe afirmarea ultimelor consecințe ale unui agnosticizm consecvent. Dacă nu putem ști nimic, atunci acest lucru, că nu știm nimic, este tot ceea ce putem ști, și nimic altceva. Altfel, orice poziție filosofică de acest tip se subminează pe ea însăși”⁴⁴.

Cu alte cuvinte, cum putem cunoaște ceva despre Marele Anonim, din moment ce El este un anonim, unul despre care nu putem ști nimic?

Sub aspect epistemologic, părintele Stăniloae are dreptate. Cu atât mai mult, raportat la creștinism, sistemul blagian nu poate fi validat. Discipolii lui Nae Ionescu îl etichetaseră, în epocă, drept „erezie laică”, iar demersul din *Eonul dogmatic* era apreciat de aceștia ca „o înfruntare originală a cerului și un autentic moment de contrazicere a lui Dumnezeu însuși”⁴⁵. Creștinismul se bazează pe revelație, deci pe actul prin care Dumnezeu Se descoperă oamenilor și instituie, astfel, posibilitatea comuniunii cu aceștia, chiar dacă rămâne mereu un „rest”, o distanță între creat și necreat. A postula existența

⁴² D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga...*, p. 107.

⁴³ D. STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga...*, p. 20.

⁴⁴ Constantin STOESCU, „Critică făcută de Stăniloae teoriei lui Blaga despre cunoașterea prin revelație”, în: Mihai POPA, Mona MAMULEA, Viorel CERNICA, Titus LATES (coord.), *Studii de istorie a filosofiei românești. Vol. XI. Lucian Blaga, 120 de ani de la naștere*, Ed. Academiei Române, București, 2015, p. 81.

⁴⁵ Alexandru TĂNASE, *Lucian Blaga – Filosoful poet, poetul filosof*, Ed. Cartea Românească, București, 1977, p. 468.

unui Dumnezeu Anonim este doar un alt mod de a exprima incertitudinile cu privire la transcendent, un alt nume dat agnosticismului. Desigur, Lucian Blaga nu se situa nici în perspectivă creștină (deși licențiat în teologie ortodoxă, mai mult pentru a evita înrolarea în armată), nici în perspectivă epistemologică. La aceste paradigme îi raporta părintele Stăniloae sistemul său filosofic. Blaga se situa însă în paradigma estetică, poetică, a speculației pure. Alexandru Tănase observă că, în special în ceea ce privește teoria cunoașterii, este necesar un „efort de demetaforizare”. De ce? Fiindcă:

„Blaga se situează la antipodul unei filosofii de orientare scientistă, gândirea sa este saturată de metafore și simboluri pe care trebuie să le descifrăm, să le înțelegem în raționalitatea sau iraționalitatea lor, pentru a pătrunde și explica cel mai monumental sistem filosofic [...] pe care l-a produs cugetarea românească”⁴⁶.

Adevărul sistemului său este dat de forța și frumusețea gândirii sale speculative, poezia și filosofia sa fiind convergente. O poezie nu poate fi adevărată sau falsă decât pe criteriile estetice: stil, emoție, autenticitate, spontaneitate. Iar frumusețea filosofiei bliagene constă în coerența ei de ansamblu, în articularea originală a conceptelor, a căror valoare de adevăr este logica lor internă. Acestea sunt motivele pentru care filosoful român nu consideră că obiecțiile părintelui Stăniloae ar necesita o replică în adevăratul sens al cuvântului, ci se rezumă la pamfletul menționat mai sus.

Părintele Stăniloae abordează, printre altele, un aspect al gândirii bliagene pe care este fundamentată, de fapt, teoria Marelui Anonim. Este vorba despre modul în care este înțeleasă dogma în lucrarea *Eonul dogmatic*. În contextul studiului de față, acest aspect este foarte relevant. După cum s-a putut observa mai sus, speculațiile bliagene asupra dogmei pornesc de la definirea apuseană a acesteia. Ca teolog modern, Karl Barth este prima lor sursă de inspirație, cu precursori precum Kierkegaard, Martin Luther sau Tertulian. Desigur, pe Lucian Blaga nu îl preocupă conținutul dogmelor. Dar în ceea ce privește „construcția” lor ideatică, le consideră formule anti-raționale, cele mai ilogice cu putință. Mult mai inteligibile ar fi, în opinia sa, variantele eretice ale dogmelor – „sacrificate” în istoria Bisericii în favoarea „antinomiilor transfigurate”. Marcionismul, cu afirmarea a două divinități opuse din punct de vedere moral, ar fi mai accesibil rațiunii, dar și mai corect evanghelic. La fel, adoptianismul și arianismul, care negau deoființialitatea Fiului cu Tatăl, susținând o ridicare a unei persoane umane în Divinitate prin adopție, respectiv întruparea unei făpturi situate în vârful scării ontologice a

⁴⁶ A. TĂNASE, *Lucian Blaga...*, p. 41.

creatului, aproape de Tatăl, ar fi mult mai ușor de „digerat” intelectual decât ideea Întrupării Logosului⁴⁷.

Părintele Stăniloae nu îi împărtășește părerile. Atacând fundamentul sistemului filosofic blagian, adică definirea dogmei din *Eonul dogmatic*, acesta țintește contestarea întregului sistem. Desigur, Blaga nu era interesat de dogmă *per se*, ci preia elemente din teologia occidentală care să îi servească în articularea sistemului său filosofic. Părintele Stăniloae, dimpotrivă, aduce discuția în câmpul teologiei dogmatice ortodoxe. De aici începe „deconstrucția” noțiunii de dogmă a filosofului român. Dogma nu este irațională, ci are o logică internă, compatibilă cu exigențele rațiunii. De ce ar fi arianismul mai acceptabil decât învățătura decretată de Sinodul I ecumenic de la Niceea (325)? De ce adopțianismul ar fi mai compatibil cu rațiunea umană decât ideea Întrupării Logosului divin? De ce învățătura despre Sfânta Treime nu ar fi inteligibilă?

În gândirea părintelui Stăniloae, „formula trinitară se vedește ca cea mai logică față de alternativele monoteism impersonal și politeism”⁴⁸. Acesta demonstrează pe cale rațională, într-o manieră care anticipează dezvoltările din *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, necesitatea Treimii. Dacă Dumnezeu Se preocupă de om, nu poate fi decât înzestrat cu atributul iubirii. Însă iubirea Sa este eternă, fiindcă e un atribut esențial. Fiind eternă, rezultă necesitatea existenței mai multor euri eterne care să comunice această iubire între ele. Aceste argumente vin în sprijinul ideii că Dumnezeu nu poate fi monopersonal, ci pluripersonal, mai precis Treime. Ideea unității divinității se deduce logic din faptul că, dacă ar fi multiplă, esența divinității nu ar mai fi absolută⁴⁹. Monoteismul tripersonal este astfel salvat și demonstrat.

Formula hristologică este, de asemenea, în acord cu „cea mai sănătoasă cugetare”. Părintele Stăniloae își demonstrează ipoteza în următorii pași. Rațiunea religioasă consideră necesară coborârea lui Dumnezeu la om pentru a-l mântui. Însă doar creștinismul duce până la ultimele consecințe acest postulat. Prin Întrupare, Dumnezeu vine în maximă apropiere de om, pentru a-l mântui. Dar El rămâne Dumnezeu – nu Își pierde divinitatea prin venirea Sa la om – tocmai pentru a-l putea ridica pe om⁵⁰. Formula hristologică a Sinodului de la Calcedon (451), a divino-umanității lui Hristos, este astfel demonstrată succint de părintele Stăniloae.

⁴⁷ L. BLAGA, *Eonul dogmatic...*, pp. 28-30.

⁴⁸ Dumitru STĂNILOAE, „Despre dogmă”, în: *Gândirea*, nr. 3-4/1941, p. 180.

⁴⁹ D. STĂNILOAE, „Despre dogmă”..., p. 180.

⁵⁰ D. STĂNILOAE, „Despre dogmă”..., p. 181.

Concluzii

Lectura *Eonului dogmatic*, după cum se poate observa, are o multitudine de ecouri în *Isus al meu*. Gabriel Liiceanu, pe urmele lui Blaga, consideră marcionismul, adopțianismul și arianismul formule mai accesibile rațional și chiar mai ofertante spiritual. Acesta nu face efortul de a regândi într-o manieră originală raportul dintre ortodoxie și eterodoxie, ci preia de-a gata formule filosofice a căror șubrezenie a fost deja demonstrată. Nu își asumă riscul de a întreprinde o cercetare sau o speculație pe cont propriu, ci merge pe căi bătătorite, aparent sigure, fiindcă au girul gândirii lui Lucian Blaga, filosof român clasic, cu o valoare incontestabilă. Problema apare în momentul în care Liiceanu atrage gândirea blagiană, cu frumusețea ei speculativă neîndoielnică, în câmpul polemicii religioase. Demersul său nu este cu mult diferit de cel al părintelui Stăniloae în raport cu Blaga, dar, în timp ce la teologul sibian demersul are semnul minus, al contestării, la Gabriel Liiceanu are semnul plus, al asumării. Pe de o parte, poate fi vorba despre o eroare comună, aceea de a așeza gândirea blagiană într-un context străin acesteia, scurtând-o după diferite calapoade procustiene. Gândirea blagiană aparține unui alt tip de discurs decât polemica anti-religioasă (G. Liiceanu) sau anti-filosofică (părintele D. Stăniloae). Pe de altă parte, reverberațiile unei asemenea gândiri pot fi evaluate dincolo de valoarea ei strict estetică, stilistică, într-o zonă a cercetării, în cea a teologiei, de exemplu, căreia pare a i se sustrage în mod sistematic.

În contextul mai larg al corelației dintre rațiune și credință, afirmate de teologia ortodoxă, atacurile lui Gabriel Liiceanu își ratează pur și simplu ținta. Acceptând tacit prin intermediul lui Lucian Blaga concepte teologice apusene, dintre cele mai radicale posibil (Tertulian, Kierkegaard, Karl Barth), Liiceanu reduce creștinismul la o religie absurdă, a credinței oarbe. Acesta face în permanență confuzia între parte și întreg, proiectând asupra Ortodoxiei și creștinismului imagini care nu le sunt specifice, plecând de la secvențe izolate sau nerelevante pentru conștiința creștină în ansamblul ei. În concluzie, credem că putem evidenția lipsa de obiectivitate a autorului în tratarea dogmei, prin proiectarea asupra acesteia a unei viziuni ce definește doar un segment îngust al teologiei creștine, cel al teologiei dialectice (K. Barth), și aceasta interpretată unilateral, conform primei faze de creație barthiană. În mod similar, ar fi posibilă evidențierea lipsei de obiectivitate, a confuziei dintre parte și întreg și în ceea ce privește alte aspecte ale credinței creștine, de exemplu insinuarea faptului că recursul la violență ar aparține constitutiv creștinismului, pornind de la Ignațiu de Loyola⁵¹, sau denunțarea misticii

⁵¹ Vezi G. LIICEANU, *Isus al meu*, pp. 19-29.

creștine, pornind de la confuzia acesteia cu ezoterismul și mistica de tip oriental, hindus, așa cum sunt prezentate de René Guénon⁵². În ansamblu, demersul lui G. Liiceanu poate fi descris printr-un aforism blagian: „Crezul zilelor noastre nu mai începe cu conștientul «cred», nici cu scepticul «nu cred», ci cu tragicul «vreau să cred»”⁵³.

Desigur, tematicile enunțate mai sus, fie că țin de Istoria Bisericii, fie de spiritualitate, nu fac obiectul studiului de față. Ceea ce am urmărit pe parcursul acestuia a fost demonstrarea tezei conform căreia Ortodoxia vede credința și rațiunea într-o relație de complementaritate, fapt exprimat chiar de formula dogmatică. Distrugerea acestui echilibru firesc conduce, prin urmare, la o descriere inadecvată a problematicii religioase, la o caricaturizare a ei, așa cum se poate observa din analiza făcută gândirii lui Gabriel Liiceanu. În mod inevitabil, studiul a reluat câteva dintre coordonatele polemicii dintre părintele Stăniloae și filosoful Lucian Blaga, recontextualizată în cadrul polemicii lui G. Liiceanu cu teologia creștină, în general, și cu cea ortodoxă, în special. Concluzia mai generală este aceea că dialogul dintre domenii nu este posibil fără o chenoză epistemologică, în cadrul căreia interlocutorii să abordeze zonele de cercetare nefamiliare, cu disponibilitatea de a-și depăși propriile cadre de gândire și de a accepta riscul, aventura intelectuală, însăși posibilitatea întâlnirii.

Summary: About the irrational character of the faith in Gabriel Liiceanu's work: Revisiting the polemics between Fr. D. Stăniloae and the philosopher Lucian Blaga

The present study focuses on the assertions regarding faith made by the Romanian philosopher and writer Gabriel Liiceanu, in his book, *Isus al meu (My own Jesus)*. While for Gabriel Liiceanu faith and belief are irrational in their character, for the Orthodox theology, they are based, at least partially, on reason, and the Orthodox Church does not neglect their rational character. For the Orthodox thinking and, generally for the majority of Christian theology, the dogmas, as intellectual projection of the content of the faith, maintain a subtle balance between reason and faith. Gabriel Liiceanu's point of view is influenced by the concept of *ninus dogmaticus* (a tendency towards dogmatism) and of the antinomic, even absurd, structure of dogmas. The concept and the antinomy are taken from the philosopher Lucian Blaga who defines dogma mainly in Protestant terms (borrowed from Søren Kierkegaard and Karl Barth).

⁵² G. LIICEANU, *Isus al meu*, pp. 129-133.

⁵³ Lucian BLAGA, *Pietre pentru templul meu*, în *Zări și etape. Studii, aforisme, însemnări*, Ed. Minerva, București, 1990, p. 13.

Lucian Blaga uses dogmas in the framework of his philosophical system to demonstrate how the intellectual projections of the human mind, *i.e.* the definitions of faith issued by the Ecumenical Councils, protect the mystery. He asserts that the dogmatic formulations are the most anti-intellectual expressions of the human spirit, made in an effort to defend the content of faith as irrational, beyond understanding and even absurd. The Romanian philosopher defines thus, the dogmas from a Protestant perspective, but underlines their positive character in the field of epistemology. He starts mainly from Søren Kierkegaard and Karl Barth in this respect, resorting as well to the Latin theologian Tertullian, with his famous words – often probably misinterpreted – *Credo quia absurdum*.

For this reason, a section of this study presents in a nutshell the relationship between faith and reason from the perspective of the above writers. In their works, Tertullian, Kierkegaard and Barth underline the tendency towards a separation between the two aspects of the human spirit. Faith is defined as a leap into a void, something that is accepted by trusting the word of God from the Scripture, sometimes against all evidence.

In his turn, Gabriel Liiceanu borrows from Lucian Blaga the notion of dogma as opposed to reason and extrapolates it to the whole realm of faith. Unlike the poet and the philosopher Lucian Blaga, G. Liiceanu considers the Christian doctrine as being a sum of arbitrary and absurd theoretical statements defined in specific historical circumstances, with no real transcendent reference.

The study aims to demonstrate that Lucian Blaga's understanding of the faith and dogma – as a starting point for Liiceanu's opinions on the topic – are misrepresentations of the Christian theology, at least from an Orthodox point of view. Both of them rest upon a representation of this topic specific to Protestant theology, Lutheran and Reformed. This misrepresentation was noticed by Fr. Dumitru Stăniloae, among others, at the end of the interwar period and the beginning of the 1940s, in the work of L. Blaga. In a series of articles dedicated to the work of the famous Romanian philosopher, Fr. Dumitru Stăniloae shows the lack of coherence of Blaga's philosophical system and its incompatibility with the Christian thinking, generally, and with the Orthodox view, especially. The theologian shows that the Trinitarian and the Christological definitions of faith issued by the Ecumenical Councils are by no means devoid of any rational content, but until a certain point, they confirm the deepest expatiations of the human being and, therefore, they are compatible with reason.

The conclusion is that Gabriel Liiceanu misses a great opportunity of dialogue between philosophy and theology, offering in his book *Isus al meu* (My own Jesus) a misleading representation of faith. Resorting frequently to the philosophical sources, the Romanian writer establishes a monologue in which the true encounter with the other, with the way Orthodox Church understands Christ and God, remains an utopian aim. His epistemology needs a special kind of kenosis, a humbleness of the author and of his thinking, in order to acquire a necessary shift of perspective, in order to see through the eyes of faith. In the absence of this epistemological kenosis, faith is only a desire, a tragic state suspended between indecision and decision, between reason and feeling.

Pr. Dr. Mihai IORDACHE

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, Universitatea din București

FAMILIA CREȘTINĂ ÎN GÂNDIREA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Keywords: *family, harmony, attention, love, spouses.*

Abstract

This paper presents the patristic views and moral principles underlying Christian family life according to St John Chrysostom, also citing excerpts from the liturgical service of Holy Matrimony. It provides an academic approach on this matter and a systematic analysis of St John Chrysostom's theological views regarding it, aiming to highlight the theological importance of the family in today's world, which faces major identity challenges. Chrysostomic thought taps into the Church doctrine on human love, marital union and children's education. This defines, in patristic literature, the mystery and holiness of the family, based on goodwill, harmony of souls and bodies, which is essential for the concord of the spouses and the successful raising, character shaping and education of children. Special attention is attached to the spouses' thoughts, attitudes and behaviour in a marriage, their mutual appreciation and respect, avoidance of any criticism and violence, and to the man's willingness to head his family, following the example of Saviour Jesus Christ. Quarrels and violence should be prevented through wisdom, communion, communicating, goodwill, patience, tolerance, especially from the husband's part.

Introducere

Redactarea acestui studiu a fost impulsionată de proclamarea de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a anului 2020 ca *An omagial al pastorației părinților și copiilor și Anul comemorativ al filantropilor ortodocși români* în Patriarhia Română. După părerea mea, cel care a vorbit cel mai frumos, mai convingător și mai semnificativ despre familia creștină în literatura patristică a Bisericii a fost Sf. Ioan Gură de Aur. El constata, în *Omiliile la Epistola către Coloseni*, că „acest dar al lui Dumnezeu a fost acoperit de oprobriu până la rădăcină. Să-l curățim deci... Vreau să purific căsătoria și să o aduc la noblețea care îi este proprie”¹. De aceea, el afirma că un tânăr, când dorește să se căsătorească, trebuie să caute în primul rând

¹ Paul EVDOKIMOV, *Taina iubirii. Sfințenia unirii conjugale în lumina tradiției ortodoxe*, trad. de Gabriela Moldoveanu, Ed. Christiana, București, 1994, p. 39.

frumusețile și calitățile interioare, sufletești și morale, ale viitoarei sale soții, căci „nimic nu este mai tare decât femeia evlavioasă și înțeleaptă”².

În viziunea Sfântului Părinte, familia creștină este o binecuvântare de la Dumnezeu și „un câmp de bătălie și arenă a virtuții”, în care suntem chemați să luptăm cu păcatele și patimile noastre și ale celor dragi și să înmulțim lucrarea virtuților, „pregătindu-ne în fiecare zi”³. Menirea noastră principală este ca, prin perseverență și efort sistematic, să smulgem toate gândurile rele din mintea și din inima noastră, să ne formăm și să ne perfecționăm în fiecare zi.

Natura umană este de o complexitate impresionantă și foarte fragilă, iar familia este chemată să cunoască și să înțeleagă aceste „adâncimi” ale firii omenеști, cu scopul de a le tămădui și de a le înălța. Stăpânind bine aceste lucruri, Părintele antiohian ne îndeamnă să avem foarte mare grijă, în primul rând, de întreaga atitudine și conduită a noastră în familie, nu doar de faptele concrete pe care le facem în interiorul sau în afara acesteia. Gândurile, purtările și vorbele trebuie să fie curate și sincere față de soția sau soțul nostru, pentru a nu lăsa loc de interpretări necuvenite în privința comportamentului sau a atitudinii noastre. Sfântul Ioan insistă ca bărbatul să fie cuviincios nu doar în fapte, ci și în atitudine, afirmând: „Fugi nu numai de adulter, ci și de a-i da bănuielei soției! Iar dacă te bănuiește pe nedrept, tămăduiește-o și dă-i iarăși încrederea în tine!”⁴.

Buna înțelegere

Pentru Sf. Ioan Gură de Aur, buna înțelegere dintre bărbat și femeie reprezintă lucrul cel mai important în familie, atât pentru buna conviețuire a soților, cât și pentru buna creștere, liniștea și educația copiilor. Buna înțelegere între soți este esențială, pentru că, „dacă în unire de gând (ὁμόνοια) vor trăi aceștia, și copiii cresc bine, și casnicii trăiesc în bună rânduială, și vecinii se bucură de liniște, și prietenii și rudele”⁵. În schimb, acolo unde nu este bună înțelegere, „toate se întorc cu susul în jos și se tulbură”.

Mai mult decât atât, buna înțelegere este deosebit de benefică pentru toți ceilalți din jurul familiei și chiar pentru comunitatea și lumea întreagă, căci „înțelegerea dintre femeie și bărbat ține viața noastră, a tuturor. Ea ține

² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări despre viața de familie*, trad. de Pr. Marcel Hanches, Ed. Învierea a Arhiepiscopiei Timișoarei, Timișoara, 2008, p. 82.

³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei”, în: *Scrieri III. Omilii la Matei*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 143.

⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale. Omilii la căsătorie*, trad. de Pr. Marcel Hanches, Ed. „Oastea Domnului”, Sibiu, 2006, p. 23.

⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 104.

lumea toată⁶. În alt loc, Sfântul Părinte semnalează: „Nu stărui în zadar asupra acestui lucru! Știm câte bunătăți vin în casă când femeia se unește cu bărbatul! Știm câte rele vin în casă când nu se înțeleg între ei. Când bărbatul și femeia se ceartă între ei, nu-i poate bucura nimic: nici bogăția, nici copiii buni, nici mulțimea de copii, nici funcțiile înalte, nici puterea, nici slava sau cinstea, nici petrecerile și luxul, nici altă bunăstare⁷”.

Buna înțelegere dintre bărbat și femeie în familie așază toate lucrurile din jur în bună rânduială, pace și liniște⁸, indiferent de cât de multe probleme se ivesc și de natura lor. Iar lipsa acestei înțelegeri întunecă toate preocupările și îndatoririle familiei, chiar dacă nimic rău nu le tulbură din afară. „După cum dacă femeia se răzvrătește împotriva bărbatului nimic sănătos nu va fi în casă, chiar dacă toate celelalte lucruri merg strună, tot așa și dacă ea este în același gând cu el și împăciuitoare, nu va fi nimic neplăcut, chiar dacă se vor ivi mii de necazuri în fiecare zi⁹”, consemnează Sfântul Ioan. Fundamentată pe dragostea dintre cei doi și pe comunicarea permanentă și sinceră a acestora, înțelegerea soților este cel mai mult apreciată de Sfântul Părinte în viața familiei creștine, după modelele vechi ale Sfintei Scripturi. „Atunci e adevărata căsnicie, când domnește atâta înțelegere între bărbat și femeie, când sunt atât de strâns uniți prin dragoste, când este o atât de mare legătură între ei, câtă a fost și între Avraam și Sarra¹⁰”.

Atunci când este bună înțelegere între soți, toate celelalte din jurul lor respectă o „lege a echilibrului” și își urmează cursul firesc. Și în viziunea părintelui Dumitru Stăniloae „creația întregă câștigă de la armonia acestei perechi pe drumul ei spre armonizarea voită de Dumnezeu¹¹”. În acest sens, teologul român consemna că, de cele mai multe ori, „căsătoria fericită implică armonia sufletelor și a trupurilor, care amândouă depind de «unitatea de gând» a celor doi¹²”, deoarece în rugăciunea a treia de la slujba Cununii ne rugăm: „Unește-i pe ei într-un gând; încununează-i într-un trup¹³”. Iar la

⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre desfătarea celor viitoare. Să nu deznădăduim. Nouă cuvântări la Cartea Facerii*, trad. și note de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008, p. 53.

⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre desfătarea celor viitoare*, p. 54.

⁸ Pentru importanța liniștii în viața omului, vezi Mihai IORDACHE, *Postul informațional. Omul între liniștea filocalică și explozia tehnologiei digitale*, Ed. Universitară, București, 2020, pp. 79-114.

⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 83.

¹⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Facere*, vol. II, trad. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 170.

¹¹ Pr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 133.

¹² Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 132.

¹³ *Molittfelnic*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2019, p. 94.

finalul rugăciunii a doua, cerem: „Dă-le lor... bună înțelegere sufletească și trupească”¹⁴.

Unirea trupească a bărbatului și a femeii își are originea în unitatea lor sufletească, în unitatea gândurilor lor, în convergența acestora într-un singur „acord al inimilor, care concură spre această unire”. Părintele Stăniloae argumentează că „fiecare din cei doi se păstrează ca persoană, căci fiecare gândește și voiește și simte, dar gândește, voiește și simte în acord cu celălalt, pentru acela, în convergență cu acela. Niciun gând contrar celui alt nu-și face loc în legătura lor”¹⁵. Având în vedere principiul și argumentul bunei înțelegeri, consemnat mai sus, relațiile intime dintre bărbat și femeie devin dintr-un act de „concupiscentă păcătoasă”, așa cum sunt acestea considerate până la căsătorie (desfrânarea) sau în afara căsătoriei (adulterul), „un act voit de Dumnezeu și binecuvântat de El”¹⁶, în interiorul tainei căsătoriei.

Lipsa bunei înțelegeri dintre soți face ca orice disensiune, nemulțumire sau dezacord, oricât de mici, să se adâncească treptat, puțin câte puțin, ducând la instalarea unei distanțări profunde între aceștia și a unei „răceli”. Din nefericire, copiii resimt și îndură (uneori în tăcere) aceste stări dificile prin care trec părinții lor.

Despre buna înțelegere în familie vorbește și filosoful danez Søren Kierkegaard (1813-1855), în lucrarea *Sau-sau (Enten-eller)*, scrisă în 1843, considerând-o ca o condiție fundamentală a căsniciei durabile și fericite, care poate răspândi oricând lumină și bucurie în jur¹⁷. Bărbatul și femeia sunt îndemnați să conviețuiască nu doar în înțelegere, ci în „bună” înțelegere. Kierkegaard afirmă că „«bună înțelegere» nu vrea să spună altceva decât că perechea ar trebui să-și găsească bucuria, pacea, liniștea și întreaga viață în această înțelegere”¹⁸. Fără cinste, sinceritate, deschidere și înțelegere, o căsnicie devine treptat imorală. De aceea, concluzia este lămuritoare: „Înțelegerea e, așadar, principiul vital al căsătoriei”¹⁹.

Reproșurile

Se cuvine să amintim aici un element foarte important al vieții de familie, care, din păcate, este întâlnit deseori în societatea noastră și care distan-

¹⁴ Molitfelnic, p. 93.

¹⁵ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 132.

¹⁶ Pr. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, p. 132.

¹⁷ Mihai IORDACHE, *Etica Protestantă. Scurtă istorie. Secolele XVI-XIX*, Institutul European, Iași, 2019, p. 283.

¹⁸ Søren KIERKEGAARD, *Sau-sau. Un fragment de viață editat de Victor Eremita. Partea a doua cuprinzând hârtiile lui B. Scrisori către A*, vol. 2, trad. de Ana-Stanca Tabarasi, Ed. Humanitas, București, 2009, p. 127

¹⁹ S. KIERKEGAARD, *Sau-sau*, p. 127.

țează într-o măsură destul de mare soții unii de alții și părinții de copiii lor, anume reproșurile. Acestea amenință legăturile interioare din familie și dintre prieteni, deoarece lovesc într-un sentiment prețios pe care-l avem față de ceilalți: încrederea. Când reproșăm cuiva drag că nu a făcut un lucru, pe care ne așteptam să-l facă, destăinuim, de fapt, că încrederea noastră în el/ea a început să slăbească. E nedrept să pretindem cuiva drag ceva, pe care nu i l-am cerut înainte. În acest sens, filosoful român Alexandru Paleologu afirma: „Unui prieten adevărat i se poate *cere* orice, dar nu i se poate *pretinde* nimic. De aceea, nimic nu e mai absurd și mai injust în prietenie decât reproșurile și întoarcerea serviciilor și sacrificiilor făcute”²⁰.

În societatea hipertehnologizată și grăbită în care trăim, cele mai multe familii se confruntă cu flagelul reproșurilor, în special după o perioadă mai lungă de căsnicie. E dureros și necivilizat să vezi doi soți reproșându-și diverse „nimicuri” în public și în spații unde decența ar trebui să aibă primul cuvânt. Atunci când rugăm pe celălalt să facă un lucru care ne-ar folosi sau s-ar cuveni făcut, îl ajutăm, în fapt, să ne cunoască mai bine și să ne înțeleagă mai bine dorințele și aspirațiile.

Atenția

În familie este nevoie în permanență de atenție, vigilență sau trezvie, cum remarcau părinții filocalici, adică de acea „metodă duhovnicească durabilă, urmărită cu râvnă, care, cu ajutorul lui Dumnezeu, izbăvește pe om cu totul de gânduri și cuvinte pătimase și de fapte rele”²¹. Atenția trebuie să fie concentrată, în fiecare zi, pe ferirea de păcate și de patimi și pe lucrarea virtuților. E important să fim veghetori la dreapta credință și să observăm la timp când cel de lângă noi greșește, iar în noi se naște tentația de a repeta același lucru sau de a ne însuși eroarea făcută. Nu ne putem dezvinovăți spunând că am fost influențați de celălalt. „Dacă Adam n-a fost iertat, cu toate că a dat vina pe femeie – consemnează Sf. Ioan Gură de Aur – ce cuvânt de apărare mai poți avea când spui că din pricina femeii am săvârșit cutarea și cutare păcat, că din pricina femeii am făcut cutare și cutare faptă?”²².

Este absolut necesar să ne descoperim unul pe celălalt și să ne evidențiem virtuțile unul altuia, dar, în același timp, e bine să ne observăm și greșelile unul celuilalt și să le îndreptăm cu multă răbdare și îngăduință. Când se

²⁰ Alexandru PALEOLOGU, *Despre lucrurile cu adevărat importante*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 38.

²¹ ISIHIE SINAITUL, „Cuvânt despre trezvie și virtute”, în: *Filocalia*, vol. 4, trad. de Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, pp. 54-55.

²² SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Facere”, în: *Scrieri I. Omilia la Facere*, vol. I, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 21, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 203.

întâmplă, totuși, să greșim din cauza celui de lângă noi, să nu-l învinovățim, ci să îndurăm cu stoicism consecințele acțiunii noastre și să fim mai atenți la noi înșine, pe viitor. Greșelile, dacă sunt asumate cum trebuie, conștientizate și mărturisite, pot deveni „instrumente” din care să învățăm în perspectivă, atât noi, cât și cei care sunt lângă noi. După învățătura Bisericii, această grijă permanentă și responsabilitate revine mai mult în sarcina bărbatului, însă în viața de zi cu zi soția este mult mai vigilentă la conduita sufletească a membrilor familiei.

În ziua de astăzi, foarte mulți se plâng de faptul că nu (mai) au timp pentru preocupări spirituale sau religioase, pentru că sunt asaltați, într-o măsură foarte mare, de treburile și îndatoririle destinate familiei. „Sunt prea multe de făcut, timpul a devenit foarte scurt și nu mai avem răgazul și dispoziția necesare să ne ocupăm de cele sufletești” a început să fie un fel de slogan recurent al multor familii tinere. Viziunea Părinților Bisericii este contrară acestei atitudini, deoarece „căsătoria nu numai că nu ne împiedică cu nimic în trăirea filosofiei celei după Dumnezeu, dacă voim să fim cu mintea trează, dar aduce în viața noastră și multă ușurare”²³. Unii dintre noi s-ar putea grăbi să contrazică aceste afirmații ale Sf. Ioan Gură de Aur, însă uităm că sfântul evidențiază limpede: „Dacă voim, să fim cu mintea trează!” Atât timp cât suntem „cu mintea trează”, adică avem o atenție permanentă și prezentă la tot ceea ce gândim, la ceea ce simțim, la tot ceea ce facem și la ceea ce ne propunem să întreprindem, putem să ne îngrijim și de îndatoririle față de familie și să ne ocupăm cu seriozitate și de partea duhovnicească, după cuvintele Mântuitorului Hristos: „Pe acestea se cuvenea să le faceți și pe acelea să nu le lăsați” (Lc 11, 42).

În general, nu ne ia foarte mult timp să spunem o scurtă rugăciune cu copiii înainte de culcare. Timpul este și mai bine „prețuit” de fiecare dintre noi, dacă rostim împreună rugăciunile înainte și după masă. Nu „pierdem” multă vreme dacă, în fiecare zi, găsim un răgaz să le citim copiilor 20-30 de minute dintr-o carte folositoare, din care, eventual, să le explicăm locurile mai puțin accesibile și să le interpretăm, pe înțelesul lor, sensurile și semnificațiile întâmplărilor lecturate, adaptate cu mult tact și grijă deosebită la viața noastră de zi cu zi, la preocupările lor și la îndatoririle și problemele noastre. Câștigul inobservabil într-o perioadă scurtă devine „uriaș” pe termen lung, deoarece încet, încet, zi de zi, *deprindem* în sufletul copiilor noștri dorința și bucuria de a citi, o „floare rară” în ziua de astăzi și aflată chiar „pe cale de dispariție”. Când aceștia vor fi mai mari, vor începe să citească singuri, iar această bucurie, bine „orientată”, poate dura întreaga viață.

²³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Facere”, vol. I, p. 251.

A ne concentra foarte mult pe împărțirea și drămuirea timpului nostru cu maximă „eficiență” nu reprezintă o soluție, ci în fapt, aceasta poate constitui o parte a problemei cu care ne confruntăm. Adevărata soluție a frământării noastre interioare este „managementul sau gestionarea atenției”²⁴, adică formarea, conducerea și concentrarea atenției noastre pe lucrurile importante și valoroase ale vieții, iar nu pe tentațiile și impulsurile de moment ale mediului hipertehnologizat de zi cu zi.

E important să învățăm să stabilim „prioritatea” și „ierarhia” persoanelor, a activităților și a celorlalte lucruri care contează în viața noastră și să ne concentrăm pe ele, indiferent de cât de mult timp și efort ne solicită acestea. Împrăștierea și distragerea atenției este unul din cele mai mari pericole ale vieții cotidiene și una din cele mai mari provocări ale omului contemporan²⁵, care-l amenință, inclusiv în mijlocul familiei.

Problema este că, în prezent, atenția noastră este împrăștiată și distrasă, într-o măsură foarte mare, de tehnologia digitală și de divertismentul irezistibil din jurul nostru: de la serviciu, de acasă, din mașină, de pe stradă, din concediu, aproape de oriunde. Uităm de faptul că avem o „atenție limitată” și, odată ce a fost „acaparată” de tentațiile tehnologiei moderne, cu greu ne mai putem recăpăta forțele cognitive pentru a ne îndeplini sarcinile „urgente” și „presante” ale familiei. „Fiecare persoană dispune de o atenție limitată, pe care o poate orienta intențional, ca pe o rază de energie” sau „o poate dispersa în activități dezlănate și aleatorii”²⁶, afirma psihologul american de origine maghiară Mihaly Csikszentmihalyi. De aceea, „forma și conținutul vieții depind de utilizarea atenției. În funcție de cum este investită, rezultă realități complet diferite”²⁷.

Atenția noastră nu trebuie să fie distrasă de ofertele și tentațiile lumii și nici „acaparată” peste măsură de grijile și treburile curente ale familiei. În primul rând, atenția trebuie să fie îndreptată spre valorile sufletului, „să învățăm să ne îngrijim de virtute” și „să ne străduim mult să bine-plăcem lui Dumnezeu”²⁸. O atenție concentrată pe aceste adevăruri și o preocupare regulată cu ele ne pot scuti de povara grijilor mărunte interminabile ale vieții de familie. Nu ne putem dezvinovăți prin faptul că suntem prea ocupați și treburile familiei apasă pe umerii noștri. Sf. Ioan Gură de Aur avertiza că nu

²⁴ Adam GRANT, „Productivity Isn't About Time Management. It's About Attention Management”, în: *The New York Times*, 28 martie 2019, <www.nytimes.com>.

²⁵ Maggie JACKSON, *Distracted: Reclaiming Our Focus in a World of Lost Attention*, Prometheus Books, Amherst, New York, 2018, pp. 84-85.

²⁶ Mihaly CSIKSZENTMIHALYI, *Flux. Psihologia fericirii*, trad. de Monica Lungu, Ed. Publica, București, 2015, p. 55.

²⁷ M. CSIKSZENTMIHALYI, *Flux*, p. 55.

²⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Facere”, vol. I, p. 254.

trebuie să ne fie „o scuză nici grija de acasă, nici grija de soție, nici grija de copii, nici altceva! Să nu socotim că ne sunt de ajuns aceste griji, spre a ne îndreptăți trândăvia și nepăsarea vieții noastre”²⁹.

Atenția soțului față de soție trebuie să fie în permanență trează și veghetőare, atât pentru lucrurile mari, cât și pentru cele mici, aparent neînsemnate, de fiecare zi, care pot avea un impact deosebit în sufletul celuilalt. Viața nu e alcătuită doar din fapte și realizări mărețe, eroice, atent calculate și pregătite o perioadă îndelungată, ci și din activități mici, la prima vedere banale, repetate des, zi de zi, care întăresc sau slăbesc unitatea și durabilitatea unei case. Îndemnul ferm al sfântului este să nu nedreptățim soția „în cele mai mari lucruri” și nici să nu-i dăm „prilej de rănire”³⁰ în treburile mai mici ale căminului nostru.

Detașarea soțului de părinți

Rugăciunile Cununii evidențiază un fapt foarte important pentru familia creștină, anume detașarea bărbatului de părinții săi și de familia din care provine și unirea acestuia cu soția sa și implicarea deplină în noua sa familie. „Pentru aceasta, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va uni cu femeia și vor fi amândoi un trup și, pe care Dumnezeu i-a unit, omul să nu-i despartă”³¹. De fapt, acestea sunt cuvintele Mântuitorului Hristos din *Evanghelia după Marcu*, reluate și de Sf. Ap. Pavel în *Epistola către Efeseni*.

Datorită importanței deosebite a noii familii create, cuvintele de mai sus sunt invocate de două ori în timpul Tainei Sfintei Cununii: în prima rugăciune și în rugăciunea a doua. Aceasta înseamnă că bărbații trebuie să fie foarte atenți la porunca dumnezeiască și să se dedice casei lor *în mod deplin*, cu maturitate și responsabilitate, fără a mai fi influențați sau „legați” de părinții lor sau de altcineva, care ar reprezenta o autoritatea similară. În același sens, îi îndemna și Sf. Ap. Pavel, spunând că „dacă însă cineva nu poartă grijă de ai săi și mai ales de casnicii săi, s-a lepădat de credință și este mai rău decât un necredincios” (*1 Tim 5, 8*).

După cum observăm, rugăciunile fac referință la bărbați și nu la femei, pentru că acestea din urmă, în mod natural, prin căsătorie, părăsesc casa părintească și-și urmează soțul oriunde merge acesta. Desprinderea soțiilor de familiile lor este implicită, conform rugăciunilor și învățaturii Bisericii.

Sunt dese cazurile în care amestecul părinților (ai soțului sau ai soției) nu face bine noii familii, producând inhibare, resentimente sau frustrare în sufletele tinerilor căsătoriți. Cazurile în care tinerii bărbați nu reușesc să se

²⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, vol. I, p. 254.

³⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 24.

³¹ *Molitfelnic*, p. 89.

„desprindă” de părinții lor (în special, de mame) au un efect psihologic nociv asupra bunului mers al noii lor familii. Ei nu reușesc să se concentreze întru totul asupra familiei lor, ci rămân încă „ancorați” în casa părintească, unde „evadează” (în primul rând, la nivel mental) de fiecare dată când apare o piedică sau o problemă. Nu au maturitatea necesară de a-și conduce singuri viața și familia.

Aceste situații sunt frecvent întâlnite, mai ales când tinerii căsătorii sunt nevoiți să locuiască cu părinții, de regulă, ai soțului. Îndemnul Bisericii este ferm în ceea ce privește chivernisirea și conducerea noii familii *doar* de ea însăși. Familia nou creată are puterea necesară de a se conduce singură, ajutată de harul Duhului Sfânt. De aceea, cel mai indicat pentru tinerii căsătorii este să locuiască singuri, separat de părinți, pentru a se putea forma, pas cu pas, ca o familie unitară și omogenă, descoperindu-și reciproc calitățile și defectele, stăruind în formarea și desăvârșirea lor personală și familială.

Uneori, motivele divorțurilor nu apar din interiorul familiei, ci din afara acesteia, din „implicarea” fără măsură și necugetată a părinților și a altor persoane apropiate și influente în viața tinerilor. Aceasta nu înseamnă, în niciun caz, și nu trebuie să conducă la lipsă de respect față de părinți, la necinstirea acestora sau la întreruperea definitivă a relațiilor cu ei. Este chiar indicat ca tinerii să fie apropiați de părinții lor, eventual să locuiască în apropierea acestora, mai ales în primii ani, deoarece părinții acestora îi pot ajuta în creșterea copiilor.

Pe bună dreptate, Sf. Ap. Pavel conchide că această taină a unirii dintre bărbat și femeie și a chivernisirii lor proprii este *mare*, iar dezvoltarea ei normală și desăvârșirea ei se fac „în Hristos și în Biserică” (Ef 5, 32).

Familia condusă de bărbat

Legat de acest aspect, Biserica învață că familia trebuie să fie condusă de bărbat³², în directivele ei principale, normele generale și proiectele importante pe care aceasta le urmărește. „Și dă roabei Tale acesteia să se plece în toate bărbatului său, și robului Tău acestuia să fie cap femeii, ca să viețuiască după voia Ta”³³, exprimă rugăciunea Sfintei Cununii. Trebuie spus, din capul locului, că aceasta nu înseamnă, în niciun caz, lipsă de egalitate și de libertate a soților, slugărnice „oarbă”, umilință necugetată sau despotism. Ceea ce dorește să transmită rugăciunea este necesitatea unui principiu conducător care să călăuzească familia spre idealuri morale, spre viață duhovnicească, spre virtuți și spre desăvârșirea și mântuirea tuturor

³² † Nicolae MLADIN et alii, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 290.

³³ *Molitfelnic*, p. 91.

membrilor ei. „Ca (Dumnezeu, *n.n.*) să le împlinească lor și nouă toate cererile cele către mântuire”³⁴.

Conducerea familiei înseamnă gândirea neîncetată la lucrarea binelui și a virtuților, la îndepărtarea de păcate și de patimi, la ajutorul acordat celorlalți, la găsirea celor mai bune metode și mijloace pentru unitatea, stabilitatea și dezvoltarea familiei, adică o preocupare *permanentă* pentru binele ei. În acest sens, Sf. Ioan Gură de Aur îl strunește pe bărbat în mod aparte, pentru ca acesta să fie preocupat totdeauna cu dobândirea virtuților și viața curată a întregului său cămin. „Închide-te în casă, gândește-te la ce ai făcut, exercitează-te să te lepezi de jurăminte cu femeia ta, cu copiii tăi, cu cei din casa ta. Spune-ți ție însuși mai întâi: «Nu mă voi apuca de nicio treabă, personală sau obștească, până ce nu-mi voi îndrepta sufletul»”³⁵.

Despre acest principiu conducător vorbește și Sfântul Ioan, afirmând că „nu se poate să fie într-o casă fiecare de capul lui, nici toți conducători, ci e nevoie de un singur conducător”³⁶. Dar tot el amintește că „cel ce conduce, nu în cinstiri trebuie să-i întrecă pe cei conduși, ci în virtute. Căci acest lucru ține de conducător”³⁷. Iar Sf. Ap. Pavel insistă pe dragostea jertfelnică a soțului față de soția sa. „Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea” (*Ef* 5, 25). Doar în felul acesta fundamentează Apostolul neamurilor postulatul conducător al familiei pe dragostea continuă a bărbaților față de soțiile lor și pe asemănarea acestora în permanență cu Mântuitorul Hristos. „Femeile să se supună bărbaților lor ca Domnului, pentru că bărbatul este cap femeii, precum și Hristos este cap Bisericii, trupul Său, al cărui mântuitor și este” (*Ef* 5, 22-23). Tot el adaugă, întărind aceste îndemnuri: „Așadar, bărbații sunt datori să-și iubească femeile, ca pe înseși trupurile lor” (*Ef* 5, 28a).

Referitor la aceste cuvinte, Sf. Ioan Gură de Aur face o afirmație impresionantă și foarte curajoasă: bărbatul este dator să-și iubească soția, indiferent de comportamentul, atitudinea sau starea sufletească a acesteia, mai exact, ca pe însuși corpul său. „De aceea ești capul ei, ca să știi să-i vindecî trupul. Trupul nostru nu-l despărțim de cap, oricât de multe răni ar avea! Să nu despărțim, dar, de noi nici pe femeia noastră! Ea ne este trupul nostru!”³⁸. Este lesne cunoscut că orice om are o grijă deosebită de corpul lui și de buna funcționare a acestuia, indiferent ce s-ar întâmpla și ce costuri (de timp, de

³⁴ *Molitfelnic*, p. 88.

³⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la statui*, trad. de Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 344.

³⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 116.

³⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări despre viața de familie*, p. 36.

³⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre desfătarea celor viitoare*, pp. 53-54.

bani sau de altă natură) ar presupune. La fel este chemat bărbatul să-și iubească soția, cu abnegație, cu îngăduință și cu perseverență.

Conducerea casei este încredințată soției

În viziunea Sf. Ioan Gură de Aur, prin rânduială și pedagogie dumnezeiască, „cugetând mai dinainte cele egale și pașnice și păstrând pentru fiecare rânduiala cuvenită”³⁹, Dumnezeu „a hărăzit femeii cărmuirea casei”⁴⁰, sădind în sufletul ei dragostea de frumos, de ordine, de bun gust și de bun simț, aspecte fundamentale pentru înfățișarea îngrijită și bunul mers al unei locuințe. Cu siguranță, Părintele Bisericii avea în minte cuvintele Sf. Ap. Pavel care-l îndemna pe ucenicul Tit „să înțeleptească pe cele tinere să-și iubească bărbații, să-și iubească copiii, și să fie cumpătate, curate, gospodine, bune, plecate bărbaților lor, ca să nu fie defăimat cuvântul lui Dumnezeu” (Tit 2, 4-5).

Este important ca bărbații să înțeleagă aceste distincții și să nu încerce să-și impună prea mult punctul de vedere în privința aranjării casei lor. Memoria lor este alta, de a fi tari în virtute, de a se forma și perfecționa neîncetat, de a-și iubi cu devotament soția și copiii, de a se îngriji în permanență ca, prin efort sistematic și muncă bine calculată, să procure toate cele necesare unui trai normal și decent al familiei și unei educații solide, morale și intelectuale, a copiilor lor.

Munca (serviciul) soțului trebuie aleasă cu multă înțelepciune, pentru a nu cădea în capcana de a deveni robul unui program interminabil (*workaholic*), des întâlnit în societatea contemporană, și de a lipsi pe cei dragi, soția și copiii, de prezența sa, care nu poate fi înlocuită, cu aceeași eficiență, de nimic și de nimeni altcineva. El este dator să lupte pentru a feri casa și familia de primejdii materiale și morale și de a se sacrifica pentru ai săi, așa cum Mântuitorul Hristos a făcut pentru Biserica Sa.

Cinstirea și prețuirea reciprocă

Un element important al familiei creștine este cinstirea și prețuirea reciprocă a soților, dimpreună cu prezența continuă a vorbelor frumoase și de respect. Sf. Ioan Gură de Aur îndeamnă orice bărbat cum trebuie să se poarte cu soția sa:

„Niciodată să nu o chemi [pe nume], pur și simplu, ci [orice i-ai spune, fă-o] cu dulceață, cu cinstea cuvenită, cu multă dragoste. Dă-i cinstea cuvenită și nu va avea nevoie de cinste din partea altora. Nu

³⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 63.

⁴⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 61.

va avea nevoie de slavă din partea altora dacă se bucură de cinste din partea ta⁴¹.

Prețuirea și aprecierea soției și viceversa aduc stabilitate și liniște în familie și dau posibilitatea celor din casă să se concentreze în liniște pe preocupările lor principale. În alt loc, Sfântul Părinte mai adaugă: „Prețuiește-o mai mult decât toate și laud-o pentru toate, și pentru frumusețe și pentru priceperea ei. Așa o vei convinge să nu mai ia aminte la nimic din cele din afară, ci să disprețuiască toate celelalte. Învaț-o frica de Dumnezeu și toate vor curge ca dintr-un izvor și casa va fi plină de mii de bunătăți⁴².”

Mai mult decât atât, Părintele antiohian consemnează că nu este bine să ne certăm soția, *nici chiar* atunci când aceasta face mici greșeli. În astfel de momente, se cere din partea bărbaților multă îngăduință și răbdare. „Când se întâmplă ceva întristător în casă din cauză că ea a greșit, mângâi-o și nu îndelunga întristarea⁴³.” Mai indicat ar fi să o lăsăm pe ea singură să observe că ceva nu a fost făcut bine, iar atunci când ne mărturisește, să arătăm multă înțelegere și îngăduință, căci „nimic nu este mai întristător decât a nu o avea pe femeie locuind cu tine cu dragoste⁴⁴.”

În viziunea Sfinților Părinți, soții sunt datori să-și acorde unul altuia o cinste deosebită și un respect adânc, prețuind persoana celuilalt și admirând intențiile bune și realizările sale. „Femeia să nu aibă nimic mai de preț decât bărbatul ei, iar bărbatul să nu aibă nimic mai de dorit decât femeia sa⁴⁵”, consemna Sfântul Ioan.

Bărbații, din diverse motive, adesea se plâng că soțiile nu-i respectă așa cum ar dori, nu-i ascultă în toate problemele, nu sunt atente la toate preocupările sau nu-i admiră pentru realizările lor. Însă, aceștia nu cunosc cuvintele Sf. Ioan Gură de Aur și ale Sf. Ap. Pavel: „Vrei să ți se supună femeia precum Biserica lui Hristos? Ai și tu grijă de ea, după cum Hristos de Biserică!⁴⁶” Așa cum Iisus Hristos a iubit Biserica Sa neîncetat și S-a jertfit pentru ea, „așa să fii și tu cu femeia ta”, susține Părintele antiohian. Un principiu moral, fundamental și prioritar al familiei, este să ne purtăm cu multă dragoste și grijă față de soțiile noastre, chiar și atunci când acestea au momente mai grele sau diverse supărări. „Chiar dacă te privește de sus, chiar dacă este supărată, chiar de o vezi disprețuind-te – remarcă Sfântul Ioan –

⁴¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 140.

⁴² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, pp. 140-141.

⁴³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări despre viața de familie*, p. 58.

⁴⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări despre viața de familie*, p. 58.

⁴⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre desfătarea celor viitoare*, p. 53.

⁴⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 106.

poți s-o aduci la picioarele tale dacă ai multă purtare de grijă pentru ea și dragoste și bunăvoință”⁴⁷.

Este nedrept și fără niciun folos să ne iubim soțiile doar atunci când totul merge bine și când toți sunt fericiți. Provocarea mare și tăria caracterului se observă în timpul în care încercările amenință dragostea și grija noastră. În niciun moment nu trebuie să apelăm la amenințări sau la reproșuri, pentru că dragostea nu se poate niciodată întemeia pe frică, ci pe voință liberă, pe respect și pe bună înțelegere. „Pe părtașa vieții tale – îndeamnă Sf. Ioan Gură de Aur – pe mama copiilor tăi, pe cea care este pricina a toată bucuria ta, nu trebuie s-o legi cu frica și cu amenințarea, ci cu dragostea (ἀγάπη) și cu dispoziția iubitoare a sufletului (διάρθεις)”⁴⁸. Mai mult decât atât, chiar dacă este nevoie să îndurăm o nedreptate din vina ei, să nu o muștrăm și să nu-i adresăm vorbe urâte. „Chiar dacă pătimești pentru ea ceva, să nu o ocărăști”⁴⁹.

Formarea celorlalți cu înțelepciune

Căsnicia necesită multă delicatețe și înțelepciune în alegerea momentelor oportune pentru formarea noastră reciprocă. Și soțul și soția vin în familie cu calități și defecte diferite, care încep să lucreze în comun. Un principiu moral declară că este bine și folositor să fie evidențiate și favorizate trăsăturile bune, „transmitând unul altuia calitățile și darurile care sunt proprii fiecăruia, înobilându-se reciproc și formându-se reciproc și lucrând laolaltă la îndeplinirea menirii morale a fiecăruia”⁵⁰. Formarea caracterului și, mai cu seamă, corectarea unor defecte nu se fac *oricum, oriunde și oricând*, ci cu multă grijă și atenție și, lucrul cel mai important, când dispoziția sufletească a celui alt *permite* această intervenție.

Dispozițiile sufletești ale unei persoane sunt stări interioare profunde, aflate în adâncul ființei umane, sub emoții și sentimente, care, în fapt, determină manifestarea sentimentelor, ca trăsături sufletești de lungă durată, și a emoțiilor, ca trăiri interioare de scurtă durată, regăsite la suprafața personalității noastre. Sf. Ioan Gură de Aur argumentează că este nevoie de foarte multă dibăcie și răbdare, iar momentul oportun pentru aceste discuții trebuie căutat cu multă sărguință și folosit cu multă delicatețe. „Pe toate rânduiște-i-le [mai cu seamă] în acea vreme în care sfiala este asemenea unui frâu pentru sufletul ei”⁵¹. Iar „când ți se pare că este vremea potrivită spre a continua,

⁴⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, pp. 106-107.

⁴⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 107.

⁴⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 107.

⁵⁰ † Nicolae MLADIN et al., *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. 2, p. 289

⁵¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, p. 132.

nu o fă cu duritate și cu mojiție, ca unul îngust la minte, ci ia-ți prilejuri din cele ale ei și așa va deveni simțitoare [la cele spuse]⁵².

Discuții și certuri

De multe ori, în familie se nasc discuții și certuri din cauza unor cuvinte banale sau nechibzuite, rostite de unul dintre soți, în momente de supărare sau de oboseală fizică sau psihică. Rolul de adevărat conducător al bărbatului se vede în *îngăduința și înțelepciunea* cu care cercetează și analizează fiecare situație în parte, privind-o prin prisma *unității* familiei și conducând cu multă răbdare fiecare disensiune spre *pace și înțelegere*. „Așa arată o adevărată căsnicie! Așa trebuie să fie un bărbat! – remarcă Sf. Ioan Gură de Aur – Să nu țină socoteală de fiecare cuvânt spus de femeia lui, ci, știind că femeia e slabă, să-și dea toată silința să fie îngăduitor cu ea, ca să-i alunge supărarea și să strângă legătura păcii și unirii”⁵³. Aici se vede bărbăția și aici se vede tăria, nu în „cuantificarea” tuturor cuvintelor fără rost, nici în „înțoarcerea” oricăror mici nedreptăți sau a alor lucruri minore. Scopul principal al familiei este „legătura păcii și a unirii”, a unității conjugale pentru care trebuie să luptăm neîncetat.

Familia creștină nu este un „contract social”⁵⁴, ci un *altar de jertfă*, în care ne întărim și ne desăvârșim dragostea noastră și a celor dragi, pentru că iubirea rabdă îndelung, este binevoitoare și nu invidiază (*cf. 1 Co 13, 4*). Dragostea nu are voie să se aprindă de mânie⁵⁵, să gândească răul, nu se bucură de nedreptate, ci se bucură numai de adevăr (*cf. 1 Co 13, 5-6*). Deasupra tuturor, dragostea „toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă” (v. 7).

De aceea, Biserica s-a rugat lui Dumnezeu pentru soți, în timpul Tainei Sfintei Cununii, cerând „dragostea unuia către altul întru *legătura păcii* (subl. n.)”⁵⁶. Dacă iubirea nu caută pacea cu stăruință, atunci își pierde din calitățile și din tăria sa. Ea nu trebuie să caute ale sale (*cf. 1 Co 13, 5*), să fie

⁵² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cateheze maritale*, pp. 134-135.

⁵³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, vol. II, p. 73.

⁵⁴ Jean Jacques Rousseau delimitează foarte exact, la începutul monumentalei sale lucrări, *Contractul social*, care sunt granițele „civile” ale individului: „Omul s-a născut liber, dar pretutindeni e în lanțuri”, Jean Jacques ROUSSEAU, *Contractul social*, trad. de H. Stahl, Ed. Științifică, București, 1957, pp. 82-83.

⁵⁵ Andrei Pleșu pune foarte bine degetul pe „rană”, afirmând că „românii nu schimbă nimic în bine, pentru că se enervează prea ușor și se defulează în înjurătură. Mânia evacuează reflexia și înlocuiește corectura prin anatamă. Măniosul reacționează rapid („iutițe” i se mai spunea mâniei în textele vechi), dar inarticulat: se lasă otrăvit de propria reacție și se prăbușește, extenuat, în ineficiență și dezgust”, Andrei PLEȘU, *Despre frumusețea uitată a vieții*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 151.

⁵⁶ *Molitfelnic*, p. 90.

egoistă, ci să zidească pacea și buna înțelegere între soți și în familie, după cuvintele slujbei: „păzește-i în pace și în bună înțelegere”⁵⁷. În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, bărbății trebuie „să respecte și să cinstească pe femeile lor, să le cruțe ca pe niște vase mai slabe, ca să întărească legătura unirii dintre ei”. Căci, „atunci e bogăție adevărată, atunci e avuție multă, când nu este dihonie între femeie și bărbat, când sunt uniți, ca un trup, unul cu altul”⁵⁸.

Bărbății trebuie să-și considere soțiile ca pe trupurile lor proprii, să le îngrijească, să le ocrotească, să le sprijine și să le vindece *oricând* și cu *orice* costuri. De aceea spune Sf. Ap. Pavel că „bărbății sunt datori să-și iubească femeile, ca pe înseși trupurile lor”, deoarece „cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește” (*Ef* 5, 28).

Violența în familie

Biserica ne învață că niciodată violența nu are ce căuta în familie, în nicio circumstanță și sub nicio formă, nici violența fizică și nici violența verbală, psihică sau emoțională. Agresivitatea, sub orice chip, semnalează dispariția oricărei urme de dragoste din sufletul celui care o manifestă. Nu poți să iubești pe cineva și să-l lovești în același timp. Dacă-ți lovești soția înseamnă că sentimentele tale față de ea sunt ambigue și nu se mai bazează pe dragoste, respect, înțelegere, răbdare și alte virtuți creștine. Impulsivitatea frecventă trădează, totodată, o lipsă de grijă față de propria familie și de propria casă. „Dacă o lovești și adâncești boala, nu te mai îngrijești de ea. Căci înfruntarea se destramă prin blândețe, nu prin altă înfruntare”⁵⁹, remarca Sf. Ioan Gură de Aur.

În plus față de aceasta, așa cum ne îndeamnă Sf. Ap. Pavel, niciodată să nu încercăm să eliminăm un rău cu alt rău: „Nu răsplățiți nimănui răul cu rău. Purtați grijă de cele bune înaintea tuturor oamenilor... Nu te lăsa biruit de rău, ci biruiește răul cu binele” (*Rm* 12, 17, 21). Nu putem să ne iubim soția și să-i producem suferință în același timp, căci „iubirea nu face rău aproapelui” (*Rm* 13, 10), nici măcar „nu gândește răul” (*I Co* 13, 5).

Darurile inimaginabile ale familiei

Dumnezeu ne oferă, prin intermediul familiei și în mijlocul familiei, capacități incredibile, pe care suntem datori să le conștientizăm și să le punem în lucrare cu toate puterile noastre. Cea mai mare este aceea de a fi *co-creatori împreună cu El* și chiar pentru veșnicie. Copiii născuți în familie și crescuți în credința lui Dumnezeu, prin lucrarea modelatoare a familiei, sunt

⁵⁷ *Molittelnic*, p. 98.

⁵⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, vol. II, p. 73.

⁵⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Cuvântări despre viața de familie*, p. 58.

chemați să fie moștenitori și ai vieții veșnice, nu doar ai bunătăților și bucuriilor acestei lumi.

În familie, avem șansa de a ne mântui „mai ușor”, față de situația în care am fi trăit singuri, pentru că motivația lucrului desăvârșit, a jertfei și a dăruirii este mai puternică. Suntem motivați mai mult de dragostea pentru soția și copiii noștri.

Avem, totodată, marea posibilitate de a „lucra” direct (și chiar indirect) la mântuirea celor de lângă noi (soț, soție, copii, nepoți, părinți, bunici), prin iubire desăvârșită, îndelungă răbdare, blândețe, înfrânare, îngăduință, perseverență și nădejde. Ascultarea continuă a celorlalți și observarea regulată a gândirii și comportamentului lor ne dau posibilitatea de a cunoaște și mai bine nevoile lor și de a înțelege mai adânc complexitatea ființei umane.

Bucuria sufletească trăită în familie este incomparabilă cu celelalte bucurii materiale ale vieții. Ea este *inepuizabilă* și *motivantă*. Bucuriile materiale obținute prin achiziționarea sau primirea unor bunuri sau obiecte diminuează în timp și dispar odată cu încetarea stimulului care le-au provocat. Însă bucuria sufletească, dobândită în urma dăruirii unor puteri morale și a sacrificiului pentru cei dragi, nu se epuizează, ci se „înmulțește”, se amplifică. Ea are, într-un fel, aceeași caracteristică pe care o au atributele lui Dumnezeu: cu cât dăruiești mai mult, cu atât este și *mai mare*. Lucru care nu se întâmplă cu lucrurile și bunurile materiale pe care le posedăm: cu cât dai mai multe, cu atât numărul lor scade.

În aceeași măsură se întâmplă și cu celelalte virtuți: dragostea, bunătate, înțelegerea, răbdarea, înfrânarea, blândețea, iertarea, nădejdea, liniștea etc. Cu cât dăruim mai mult și le exersăm mai des și mai intens, cu atât ele *cresc* și se *înmulțesc* și în tine și în celălalt; nu sărăcesc. Dacă ești înțelegător față de soția ta și exersezi intens această virtute, înțelegerea pe care ai avut-o înainte *crește*, prin practicarea ei periodică, cu perseverență. Toate acestea au o amplificare și mai mare *în familie*, prin binecuvântarea lui Dumnezeu.

Concluzii

Textul de mai sus este o incursiune în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur în ceea ce privește tema familiei creștine, cu reverberație și în educația copiilor, care are fundamente solide în cuvintele Mântuitorului Hristos, ale Sfântului Apostol Pavel și în cărțile veterotestamentare. La Sf. Ioan Gură de Aur, căsătoria câștigă o demnitate impresionantă prin responsabilitățile clare ce sunt trasate, atât pentru bărbat, cât și pentru femeie, dar și prin îngăduința cu care Părintele antiohian înțelege și apreciază *taina familiei*, ca o taină lăsată direct de Dumnezeu pentru desăvârșirea și împlinirea omului. Virtutea supremă a dragostei este concretizată în *buna înțelegere* dintre soți, conside-

rată a fi elementul cel mai important al unității maritale, alături de atenția deosebită față de celălalt, prețuirea și cinstirea lui, evitarea reproșurilor, înălțurarea oricărei forme de violență, dăruire, sacrificiu și lupta permanentă împotriva certurilor, a disensiunilor, a distanțării sau a separării soților.

Summary: Family in the view of St John Chrysostom

To Saint John Chrysostom, harmony between spouses is of paramount importance in family life, both for spouses' consensus and for the children's tranquility and education. Marital harmony is essential, as it creates order, peace and serenity regardless of the number or nature of the challenges and problems that may arise. Lack of mutual understanding is detrimental to the concerns and duties of married life, even if no exterior challenges appear. In such case, any disagreement or dissatisfaction in family life is gradually amplified and ultimately results in deep estrangement of the spouses. When harmony is present, all other elements in marital life find a balance and run their natural course. Bodily union of man and wife is based on their spiritual union, their agreement in thinking and feeling alike, their convergence in the mystery of mutual love.

Criticism jeopardizes family bonds and ties with persons outside the family, because they undermine a valuable sentiment – trust. In today's hyper-technologized, consumerist society, most families are challenged by criticism about all things – ranging from very important to inconsequential ones.

In marital life, attention is constantly needed, especially in order to avoid sinning and to acquire virtues. Saint John Chrysostom points out that it is very important to keep the faith and be aware of the mistakes made by those around us, and of the temptation to imitate them by committing the same mistakes. Distraction, or lack of awareness, is one of the greatest dangers of everyday life and one of the major challenges of today's man, affecting marital life among others. Regrettably, our attention is much distracted today by digital technology and by the entertainment constantly available at work, at home, on car rides, in the street, on holidays, everywhere. Man has a limited attention span and, once it is seized by the temptations of modern technology, one can hardly regain the focus and cognitive abilities needed for the urgent family tasks. A husband's attention to his wife should be constant, in both important matters and apparently unimportant, everyday ones, which however may prove highly impactful.

The prayers included in the Holy Matrimony service stress an important aspect of marital unity: a man should detach himself from his parents and his birth family, in order to unite himself to his wife and commit himself to his new family life. There are frequent instances where a spouse's parents interfere to the detriment of the newly-established family, giving rise to inhibitions, resentment or frustration.

The Church teaches that the family should be led by the man, in its general pursuits and the major projects envisaged. Being the head of a family presupposes constant concern with doing what is right and following virtuous ways, avoiding sins and passions, offering help and support, ensuring the unity, stability and progress of the family – that is, permanent preoccupation with the family wellbeing. According

to Saint John Chrysostom, God has however entrusted the care for the household to the woman, endowing her with love for beauty, order, common sense and taste – essential factors in caring for the family home.

An important element of Christian marital unity is the mutual esteem and appreciation of the spouses, accompanied by constant encouragement and respect. Mutual appreciation brings about tranquility and stability in a marriage and allow the spouses to focus on their main interests. According to the Antiochian Father, spouses owe each other special esteem and respect, admiring the person of the other and valuing good intentions and achievements.

Marriage requires much tact and wisdom in choosing the appropriate times for shaping one another. Forming character and especially correcting flaws or errors cannot be done easily, but with great care and attention and, very importantly, when the other's disposition favors such "intervention".

Disagreement often appears in the family over unintentional offenses from the part of one spouse, because of anger or physical and psychological exhaustion. The man's role as family head is manifest in the tolerance and wisdom necessary to understand and interpret each situation, aiming to ensure family and find peace and harmony.

The Church teaches that violence is never beneficial to marital life, under any circumstance or in any shape and form, be it physical or verbal, psychological or emotional. Aggressive attitudes of any kind indicate the loss of love in a spouse's soul.

Through family life, God offers us incredible opportunities which we must be aware of, appreciate and act on. The greatest such opportunity is being co-creators with Him, in eternity. The children born in the family and raised in the faith, children whose character is shaped through parental guidance, are called to become heirs and partakers of eternal life, not only of the joys and goods of this world.

The joy experienced in marriage is endless and motivating. It can be acquired in many ways, including the sacrifice for the sake of the loved ones, or by offering moral support, and therefore it never ceases but is constantly enhanced and amplified.

D IN SFINȚII PĂRINȚI

SF. AMBROZIE DE MEDIOLANUM

DESPRE ÎNDATORIRILE SLUJITORILOR (I, I-X)

Introducere

*De officiis ministrorum*¹ este una dintre cele mai importante scrieri de morală ale Sfântului Ambrozie, cel care, în anul 374, avea să devină episcop de Mediolanum – fiind catehumen încă – cu acordul comun al ortodocșilor și arienilor² și care, prin puternica sa influență asupra împăraților vremii sale, mai ales asupra lui Teodosiu I, i-a determinat pe aceștia să se împotrivescă păgânismului³ și să sprijine creștinismul, fără intervenția lor în administrarea internă a Bisericii.

¹ În privința titlului există dezbateri (a se vedea Cécile LANÉRY, „Du magistère au ministère: remarques sur le *De officiis* d’Ambroise de Milan”, în: *L’information littéraire*, 2006/3, vol. 58, pp. 3-9): ediția *PL* (16, 25-193), pe care am utilizat-o, propune acest titlu. Nu apare însă la Sfântul Ambrozie, în cursul lucrării, decât o singură trimitere la acest titlu (I, 86); în rest, este atestat doar titlul *De officiis* (I, 23; I, 25; I, 65; I, 231; II, 1), întâlnit în manuscrisele cele mai vechi (cf. Ivor John DAVIDSON, *On the De officiis of St. Ambrose*, vol. I, PhD thesis, University of Glasgow, 1992, <<http://theses.gla.ac.uk/75465/>>, 21 iunie 2021). *De officiis* este titlul pe care îl propune și unul dintre cei mai stăruitori cercetători ai operei ambroziene (Maurice TESTARD, „Recherches sur quelques méthodes de travail de saint Ambroise dans le *De officiis*”, în: *Recherches Augustiniennes* 24, 1989, pp. 65-112), considerând că *ministrorum* este o completare ulterioară.

² Erezie combătută în trei dintre lucrările sale dogmatice: *De fide ad Gratianum Augustum*, *De Spiritu Sancto*, *De incarnationis dominicae sacramento*. Totodată, Sfântul Ambrozie prezidează, în 381, la Aquileia, un conciliu în care este condamnată erezia.

³ Urmând aceeași linie politică ca și Grațian, împăratul Teodosiu I a emis, în 380, un decret prin care le predă niceenilor basilicele și locurile de cult aflate în posesia arienilor (Claudio MORESCHINI, Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II/1, trad. de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciu, Polirom, Iași, 2001, pp. 293-295).

Anul în care a fost scris tratatul poate fi 385/386⁴, potrivit menționării unor evenimente istorice, sau cel târziu între 388 și 390⁵, după menționarea lucrării la alți scriitori creștini, precum Fericitul Ieronim.

Lucrarea păstrează structura tratatului *De officiis* al lui M. Tullius Cicero, cuprinzând trei cărți: prima este consacrată conceptului de *honestum*, „ceea ce e bine rânduit”, a doua lui *utile*, „ceea ce e folositor”, iar a treia raportului dintre *honestum* și *utile*. Dincolo de această formulă compozițională, Sfântul Ambrozie alcătuiește prima sinteză de morală creștină din spațiul occidental, în care singurele modele sunt cele scripturistice, temeiul este cuvântul lui Dumnezeu, iar sensul adevăratei înțelepciuni este pătruns numai cu iluminarea Sfântului Duh, așa cum mărturisește scriitorul: *Spiritus Sanctus obtulit nobis lectionem* (I, VIII, 25). Acest fragment este esențial în a releva sursa inspirației sale.

Fragmentul propus spre traducere (I, I-X) reprezintă un proimion, o introducere, care aduce precizări foarte importante privind titlul, tema și structura lucrării. Elementul central al acesteia îl constituie însă exegeza *Psalmului* 38, redată în plan retoric printr-un adevărat imn al tăcerii. Recurgând tot la un artificiu retoric, episcopul de Mediolanum aduce în prim-plan un model incontestabil de înțelepciune, credință și smerenie, și anume pe prorocul David. Prin aceste artificii literare se impune ideea centrală a întregului prolog: anterioritatea și superioritatea Sfințelor Scripturi față de scrierile filosofilor (fără a avea o atitudine polemică în această privință). Argumentul peremptoriu în descrierea fiecărui principiu este citatul biblic. În expunerea privind subiectul lucrării, Sfântul Ambrozie consideră că cea mai importantă îndatorire este cunoașterea profundă a Sfințelor Scripturi: *intentionem et diligentiam circa Scripturas diuinas opto assequi* (I, I, 3). Interpretările trimerilor biblice conduc la îndemnuri morale: „Așadar, mai întâi taci și ascultă, ca să nu cazi în păcat prin limba ta” (I, II, 7). Astfel, scrierea integrează mai multe aspecte teologice: îmbină elementele unei predici cu cele ale exegezei biblice, cu cele de morală creștină.

Prima parte a prologului (I, I, 1-4) este dominată de jocul de cuvinte *discere – docere*⁶, un artificiu literar prin care este enunțată îndatorirea specifică unui slujitor: *officium docendi, quod nobis ...imposuit sacerdotii ne-*

⁴ J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*, Oxford University Press, New York, 2011, pp 77-78.

⁵ I.J. DAVIDSON, *On the De officiis of St. Ambrose*, vol. I, pp. 29-31. În aceeași perioadă consideră că a fost scris tratatul și Maurice TESTARD („Saint Ambroise de Milan”, în: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité* 51, dec. 1992, pp. 367-394).

⁶ Traducerea celor două verbe nu a putut evita întotdeauna redundanța, limba română neavând doi termeni distincți pentru a reda diferența semantică dintre *discere*, „a învăța de la cineva” și *docere*, „a învăța pe cineva”.

cessitudo (I, I, 2). Scopul învățării este hermeneutic: înțelegerea și explicarea textelor sfinte. Acesta este contextul în care începe sublimul elogiu al tăcerii (I, II-VI): slujitorii altarului trebuie să-i învețe pe ceilalți mai întâi tăcerea. Prin structura oximoronică *quid autem prae caeteris debemus discere quam tacere ut possimus loqui*, este enunțată tema reflecției Sfântului Ambrozie: paza vorbirii.

Una dintre particularitățile acestui text este dată de notele autobiografice: Sfântul Ambrozie mărturisește ezitățile sale, teama de a nu părea lipsit de smerenie, dorința de a transmite învățăturile scripturistice, situația aparent paradoxală de a fi nevoit să învețe și să dea învățătură în același timp. Aceste confesiuni imprimă o valoare afectivă scrierii și confirmă indiscutabilul talent oratoric al episcopului de Mediolanum.

Registrul stilistic al acestei expuneri este caracteristic scrierilor ambroziene. Simbolurile alegorice (I, III, 11), metonimiile (*os* pentru *sermo*), redundanța (*mitis, mansuetus, modestus*), paronomaza (*non ex indignatione et ira in sermonem erumpat*), hipalağa (*spinis sollicitudinibus*) sunt câteva dintre procedeele retorice utilizate frecvent în acest text, din nevoia de expresivitate și din dorința de a face accesibile înțelegerii concepte spirituale (precum *humilitas*, „smerenia”).

La nivelul frazei apar construcții retorice de tipul paralelismului sinonimic: *Etsi seruus conuicium dicat, iustus tacet; etsi infirmus contumeliam facit, iustus tacet* (I, V, 20) sau antonimic⁷ (ideea din prima parte a frazei este reluată într-a doua parte, în antiteză): *Ergo illius est studium ut irritet...iusti est autem dissimulare, nihil loqui...*(I, V, 18). Perioadele ample, în stil clasic, alternează cu fraze scurte, formate din propoziții paratactice.

În plan lexico-semantic pot fi distinse două trăsături: pe de-o parte apar cuvinte diferite în serii sinonimice (e.g. *mitis, mansuetus, modestus* sau *contumelia, iniuria, conuicium*), având aceeași semnificație în context, pe de altă parte, același cuvânt utilizat cu mai multe ocurențe într-o frază are semnificații diferite. La acest nivel, actul de traducere își arată complexitatea. De aceea, se impune o argumentare a alegerii de a traduce *officium* prin „îndatorire”, accepție semantică pe care o are termenul latin și în latina clasică (fixată în conștiința receptorului prin utilizarea lui în titlul lucrării omonime a lui Cicero). Este recurentă utilizarea termenului în textele biblice, unde *officium* poate avea următoarele semnificații: „slujbă”, „slujire”, „datorie” sau „îndatorire”. Însă termenul latinesc traduce unul dintre cuvintele grecești: λειτουργία (*Nm* 4, 33), δικαίωμα (*I Rg* 2, 13), ἔργον (*Nm* 4, 49), στάσις (*2 Par* 35, 10), φυλακή (*2 Par* 35, 2), λατρεία (*Evr* 9, 6). Alcătuiind o con-

⁷ Olegario García de la FUENTE, *Latín bíblico y latín cristiano*, Ediciones CEES, Madrid, 1994, pp. 258-262.

cordanță a ocurențelor termenilor în LXX și Vulgata, se observă că, de cele mai multe ori, prin *officium* este tradus gr. λειτουργία, care desemna slujirea preoților la templu. Această valoare semantică, la care se referă Sfântul Ambrozie (când face trimitere la Lc 1, 23), este preluată de *officium*, prin calchierea termenului grecesc. Însă termenul latinesc are o sferă semantică mai largă: el desemnează atât îndatorirea specifică preotului, cea a săvârșirii actului de cult, cât și pe cea morală față de comunitatea creștină. De aceea am considerat că „îndatorire” este un termen generic în care pot fi incluse accepțiile semantice ale lui *officium* din acest text. Totodată, forma de plural a cuvântului din titlul lucrării ne îndreptățește să considerăm că autorul însuși a utilizat termenul cu o valoare generică.

Există un ultim aspect de analiză a textului (desigur, la nivelul formei) care necesită explicații: am păstrat în traducere referințele biblice așa cum apar în scrierea Sfântului Ambrozie. Ca urmare, se va putea observa că acestea nu coincid mereu cu echivalentele din traduceri în limba română ale Bibliei. De altfel, nu există o concordanță a acestor referințe nici cu textele LXX (episcopul precizează în introducere că a folosit traducerea greacă a lui Symmachus) sau ale Vulgatei (utilizând o versiune latină anterioară acesteia). Din dorința de a respecta textul latin în integralitate, așa cum apare în ediția publicată de Jacques-Paul Migne (SANCTUS AMBROSIIUS MEDIOLANENSIS EPISCOPUS, *De officiis ministrorum libri tres*, în PL 16, 25-193), am tradus pasajele biblice întocmai, precizând în notele de subsol și referința din Biblia Sinodală.

Menționăm că există o traducere în limba română a tratatului *De officiis ministrorum*: Ambrosiu Episcop de Mediolan, *Despre datoriile clericilor*, teză pentru licență, trad. de Pr. Gheorghe En. Făcăoaru, Atelierele grafice SOCEC & Co, Societate Anonimă, București, 1909. Am considerat necesară o nouă tălmăcire a textului latin în limba română pentru a facilita receptarea acestuia de cititorul contemporan.

Capitolul I. Datoria cuvenită episcopului este de a-i învăța pe alții. Dar pentru a-i învăța pe alții, trebuie ca el însuși să învețe, ba chiar să caute să îi învețe și ceea ce el nu va fi învățat sau măcar să aducă învățătură, totodată, și sieși și celorlalți.

1. Socotesc că nu par îndrăzneț⁸, dacă, aflându-mă în mijlocul fiilor mei, mă las în voia pornirii de a-i învăța pe alții. Căci însuși învățătorul sme-

⁸ Lat. *Non arrogans uideri arbitror*. Maurice TESTARD („Le *De officiis* de saint Ambroise. Observations philologiques et historiques sur le sens et le contexte du traité” în: *Recherches Augustiniennes* 28, 1995, 3-35) interpretează începutul acestei fraze ca o aluzie la textul biblic de la 1 Tim 3, 6 („Episcopul să nu fie de curând botezat, ca nu cumva, trufindu-se, să

reniei⁹ a zis: „Veniți, fiii mei, ascultați-mă: vă voi învăța frica față de Domnul”¹⁰. Aici se poate recunoaște atât smerenia evlaviei¹¹ lui, cât și harul său. Căci dacă a spus „frică”, pe care, se pare, o simte toată lumea, a arătat un semn al cinstirii <lui Dumnezeu>. Și, de altminteri, întrucât frica însăși este începutul adevăratei înțelepciuni¹² și izvor al fericirii (căci fericii sunt cei ce se tem de Domnul), înseamnă, în chip vădit, că el ne învață cum să aflăm drumul spre adevărata înțelepciune și că el este o călăuză spre dobândirea fericirii.

2. Prin urmare, și eu¹³, dorindu-mi să urmez acea evlavie, nu fără îndreptățire în a vă trimite darul, vă încredințez vouă, ca și copiilor mei, pentru a le cunoaște, aceste pilde pe care Duhul înțelepciunii i le-a insuflat aceluia, care ne-au fost vădite prin el și descoperite prin citirea și aflarea despre faptele lui. Căci nu mă pot îndepărta de îndatorirea de a da învățătură, o îndatorire pe care mi-a impus-o nevoița preoției, de care eu fugeam¹⁴. Căci „Dumnezeu a făcut ca unii să fie apostoli, alții profeți, alții binevestitori, iar alții păstori și învățători”¹⁵.

3. Prin urmare, nu-mi pot asuma slava Apostolilor. Căci cine e vrednic de aceasta, dacă nu aceia pe care însuși Fiul Domnului i-a ales? Eu nu îmi doresc să dobândesc nici harul profeților, nici puterea binevestitorilor, nici grija păstorilor, ci numai aplecarea și râvna de a înțelege Sfintele Scripturi, îndatorire pe care apostolul a așezat-o printre cele ale sfinților, așa încât, prin strădania de a da învățătură, să pot primi învățătură despre această îndatorire. Căci există un singur Învățător adevărat, singurul care nu a învățat

cadă în osânda diavolului”, în traducerea Bibliei Sinodale), în vreme ce Hervé SAVON („Pourquoi saint Ambroise a-t-il écrit un *De officiis*? Intentions et structure”, în: *Revue des études latines* 85, 2007, pp. 193-203) corelează fragmentul cu unul similar din prefața tratatului omonim al lui Cicero (*De officiis*, 1, 2: *Nec vero hoc arroganter dictum existimari velim.*).

⁹ Se face trimitere la profetul David, așa cum reiese din context.

¹⁰ *Ps* 33, 12.

¹¹ Am recurs la două variante de traducere, prin sinonimizare („cinstirea lui Dumnezeu” sau „evlavie”) pentru a reda semnificațiile lat. *verecundia* (cu trei ocurențe în primele două paragrafe) care avea, în latina păgână, și sensul „respect față de zei”. De altfel, varietatea de semnificații, dependente de context, ale termenilor, care exprimă noțiuni specifice creștine, reprezintă o constantă în scrierile Părinților latini.

¹² A se vedea *Ps* 110, 10: *Initium sapientiae timor Domini.*

¹³ În textul latin apare persoana întâi plural a pronumelui, o formă de plural al majestății, folosit de un episcop pentru a se adresa comunității creștine.

¹⁴ Guvernator fiind, Sfântul Ambrozio a aflat despre neînțelegerile din Biserică ivite după moartea episcopului arian al Mediolanumului, Auxențiu, și a încercat să pună în acord cele două tabere. Acesta a fost contextul în care mulțimea l-a ales episcop, în pofida voinței sale. Evenimentele sunt evocate de Paulinus, în *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi*, 6-9 (*PL* 14, 29-51), dând detalii despre toate încercările sfântului de a se împotrivi funcției de episcop, inclusiv despre fuga lui din Mediolanum.

¹⁵ *Ef* 4, 11.

ceea ce îi învăța pe toți. Însă oamenii învață dinainte ceea ce arată altora și de la El știu învățăturile pe care le transmit altora.

4. Mie nu mi-a fost dat nici măcar acest lucru. Căci eu unul, smuls fiind din tribunale¹⁶ și din treburile administrației (*administrationis infulis*)¹⁷ pentru a deveni preot, încep să vă împărtășesc lucruri pe care nu le-am învățat de la cineva. Așadar, trebuie ca și eu să învăț odată ce vă dau vouă învățătură, fiindcă mai înainte nu am avut timp să învăț.

Capitolul II. Vorbind, putem da peste felurite primejdii, de care putem scăpa prin tăcere, așa cum ne învață Scriptura.

5. Pentru a putea vorbi, ce altceva trebuie să-i învățăm pe ceilalți dacă nu tăcerea, ca să nu ne osândească vorbele noastre mai înainte de a ne achita vorbele altora? Căci este scris: „După cuvintele tale vei fi osândit”¹⁸. Așadar, de ce este nevoie să te grăbești să dai peste primejdia osândeii, vorbind, câtă vreme tăcând poți fi mai păzit? Cât de mulți oameni nu am văzut căzând în păcat prin vorbele lor, dar cu greu pe vreunul care să fi căzut în păcat tăcând! De aceea este mai greu să știi să taci, decât să vorbești. Eu știu că mulți oameni vorbesc pentru că nu știu să tacă. Este un lucru rar ca cineva să tacă, pentru că nu îi folosește la nimic să vorbească. Înțelept este, așadar, cel care știe să tacă. Înțelepciunea lui Dumnezeu ne-a zis: „Domnul mi-a dat mie limbă de înțelept ca să vorbesc când este nevoie”¹⁹. Prin urmare, cu adevărat înțelept este cel care află de la Domnul vremea când trebuie să vorbească. De aceea, îndreptățit spune Scriptura: „Bărbatul înțelept va tăcea până la vreme”²⁰.

¹⁶ Sfântul Ambrozie a fost, la începutul carierei sale administrative, avocat al curții prefectului pretoriului din Illyricum și asesor al lui Petronius Probus. PAULINUS (*Vita Sancti Ambrosii*, 5, în *PL* 14, 29) amintește de abilitatea avocătească a sfântului: *professusque in auditorio praefecturae praetorii, ita splendide causas peroravit, ut eligeretur a viro illustri Probo, tunc praefecto praetorii, ad consilium tribuendum*. Cu privire la acest aspect, a se vedea și J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Ambrose and John Chrysostom*, pp. 57-63.

¹⁷ *Infula* era un termen specializat, inițial, în limbajul religios și, ulterior, în cel al administrației; acesta semnifica o panglică de lână pe care o purtau preoții (și vestalele) la ceremoniile păgâne, iar mai târziu, a reprezentat un semn sacrosanct al autorității (cf. Albert BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Brepols, Strasbourg, 1954). Prin utilizarea acestui termen, Sfântul Ambrozie face referire la importanta funcție administrativă de guvernator al regiunilor Aemilia și Liguria, pe care a deținut-o din 370.

¹⁸ *Mt* 12, 37.

¹⁹ *Is* 1, 4 corespunde în LXX cu *Is* 50, 4, tradus în latină, în Vulgata (*Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lassus est verbo*) intrucâtva diferit de textul citat de Sfântul Ambrozie: *Dominus dedit mihi linguam eruditionis, quando oporteat sermonem dicere*.

²⁰ *Sir* 20, 7 corespunde în LXX cu *Sir* 20, 7.

6. Iată de ce sfinții lui Dumnezeu, care știau că vorba omului este adeseori o prevestire a păcatului și că începutul greșelii omenеști este chiar vorba, tăceau cu bucurie. Ca urmare, sfântul Domnului spune: „Am pus sub pază căile mele, ca să nu alunec în păcat prin limba mea”²¹. Căci știa și citise că pavăza Domnului face ca omul să fie ferit de bicul limbii sale și de mărturia conștiinței lui. Căci suntem biciuiți în tăcere de muștrarea gândului nostru și de judecata conștiinței; suntem loviți chiar cu biciul glasului nostru ori de câte ori rostim cuvinte al căror răsunet izbește sufletul nostru și ne sfășie cugetul. Există însă cineva care să-și țină inima curată, departe de hățișul păcatelor, sau care să nu cadă în păcat prin limba sa? Tocmai pentru că era limpede că nimeni nu poate să-și păzească sfințenia gurii de necurăția vorbelor, el²² și-a impus prin tăcere legea curăției pentru ca astfel să îndepărteze greșeala de care cu greu ar fi putut să scape vorbind.

7. Așadar, să ascultăm de învățătorul pavezei: „Am pus sub pază căile mele”, adică mi-am spus și mi-am impus într-un lăcaș ascuns al sufletului ca să-mi păzesc căile. Unele sunt căile pe care trebuie să le urmăim, și altele cele pe care trebuie să le păzim. Să urmăim căile Domnului și să le păzim pe ale noastre pentru ca ele să nu ne ducă în păcat. Poți să le păzești dacă nu dai drumul la vorbă pe dată, căci Legea spune: „Ascultă, Israel, pe Domnul Dumnezeuul tău!”²³. Nu a spus „vorbește”, ci „ascultă”. De aceea Eva a căzut în păcat, pentru că i-a spus bărbatului ceea ce nu auzise de la Domnul Dumnezeuul său. Cel dintâi cuvânt al Domnului îți spune: „Ascultă!”. Dacă ascuți, îți păzești căile; și dacă ai căzut în păcat, degrabă te îndrepti. Căci „prin ce își îndreaptă cel tânăr calea sa, dacă nu prin paza cuvintelor Domnului?”²⁴. Așadar, mai întâi taci și ascultă, ca să nu cazi în păcat prin limba ta.

8. Este un mare păcat ca cineva să fie osândit de vorba²⁵ sa. Căci dacă fiecare va da socoteală pentru un cuvânt deșert²⁶, cu atât mai mult pentru cuvântul necurat și de rușine! Căci cuvintele pierzării sunt mai apăsătoare decât cele deșarte. Prin urmare, dacă pentru un cuvânt deșert se cere socoteală, cu cât mai mult se plătește cu pedeapsă pentru vorba rușinoasă!

Capitolul III. Tăcerea nu trebuie să fie veșnică și deșartă. În ce chip paza inimii și a gurii trebuie chemată împotriva sentimentelor potrivnice.

²¹ Ps 38, 2.

²² Psalmistul.

²³ Dt 6, 3.

²⁴ Ps 118, 9.

²⁵ Aici apare metonimia cuvântului *os*, „gură”, cu sensul de „vorbă”, un procedeu stilistic des utilizat în acest text în care abundă limbajul figurat și simbolic.

²⁶ Mt 12, 36.

9. Atunci cum? Trebuie să fim muți? Nicidecum. Căci „vreme este să taci și vreme să grăiești”²⁷. Și apoi, dacă pentru un cuvânt deșert dăm socoteală, să avem grijă să nu dăm socoteală și pentru tăcerea deșertă. Căci există și tăcere cu folos, așa cum a fost tăcerea Suzanei (care a înfăptuit mai mult tăcând decât dacă ar fi vorbit). Căci tăcând în fața oamenilor, a grăit lui Dumnezeu și nu a existat nicio dovadă a curăției sale mai de preț decât tăcerea ei. Conștiința ei vorbea când vocea nu-i era auzită și nu căuta să aibă de partea sa judecata oamenilor, fiindcă avea mărturia Domnului. Prin urmare, voia să fie iertată de Acela despre care știa că nu poate fi amăgit în niciun chip. Domnul Însuși tăcând, ne spune Evanghelia²⁸, se îngrijea de mântuirea oamenilor. Așadar, pe bună dreptate, David nu și-a impus tăcerea veșnică, ci paza <gurii>.

10. Să ne păzim, așadar, inima noastră, să ne păzim gura noastră. Căci s-a scris și despre una și despre alta: într-un loc ți se spune cum să ne păzim gura, iar într-alt loc: „Păstrează-ți inima ta prin orice pază”²⁹. Dacă David se păzea, tu nu te vei păzi? Dacă avea buze necurate Isaia, care a spus: „Săracul de mine, că sunt pierdut, fiindcă, om fiind, am buze necurate”³⁰, dacă profetul Domnului avea buze necurate, cum să le avem noi fără prihană?

11. Și pentru cine, dacă nu pentru fiecare dintre noi stă scris: „Îngrădește moșia ta cu spini... și ține bine strâns argintul tău și aurul tău, și gurii tale fă-i ușă și încuietore, iar cuvintelor tale jug și cumpănă”³¹? Moșia ta este mintea³² ta; aurul tău este inima ta; argintul tău este vorba ta. „Vorbele Domnului sunt vorbe curate, argint lămurit în foc”³³. Căci adevărata avere³⁴ este judecata potrivită. În sfârșit, averea fără de preț este omul fără prihană. Așadar, îngradește-ți moșia aceasta și fortific-o cu băgare de seamă, păzește-o cu spinii neliniștii³⁵, ca nu cumva să năpustească asupra ei și să pună stăpâ-

²⁷ Sir 3, 7.

²⁸ Mt 26, 63.

²⁹ Pr 4, 23. A se vedea și traducerea: „Cu veghere ntreagă păzește-ți inima” (Biblia Î.P.S. Bartolomeu Valeriu Anania).

³⁰ Is 6, 5.

³¹ Sir 28, 28, 29. Acestei trimeriterii îi corespunde Sir 28, 28, având în Biblia Sinodală traducerea: „Vezi, îngradește moșia ta cu spini, și argintul tău, și aurul tău leagă-l bine. Și cuvintelor tale fă jug și cumpănă, și gurii tale fă-i ușă și încuietore”.

³² Un alt termen care are o variație de semnificații în acest text (și, în general, în latina creștină) este *mens*.

³³ Ps 11, 7.

³⁴ Ni s-a părut mai potrivită traducerea lat. *possessio* prin „avere”, în acest context, decât prin „moșie”, ca în fraza anterioară.

³⁵ Aici apare una dintre figurile de stil des întâlnite în textele creștine, respectiv hendiada *spinis sollicitudinibus* (în loc de *sollicitudinum*), având o valoare retorică în gradația ascendentă.

nire patimile necugetate ale trupului, ca nu cumva să vină peste ea tulburări puternice și să îi smulgă rodul, străbătându-i calea. Păzește-ți omul lăuntric!³⁶ Să nu-l nesocotești și să nu-l disprețuiești ca și cum ar fi fără valoare, căci este moșia ta de mare preț. Și, pe bună dreptate, el este de mare preț: rodul lui nu este stricăcios și trecător, ci neclintit și spre veșnică mântuire. Așadar, îngrijește-ți moșia ta ca să fie ogorul tău.

12. Ține-ți gura³⁷ ferecată, ca nu cumva să zburde, să-și dea drumul și să-și adune păcate din pricina vorbăriei. Să fie mai reținută și adunată între malurile³⁸ sale. Izvorul care se revarsă adună pe dată noroiul. Ține-ți în frâu gândul, să nu fie slobod și să lunece, ca să nu se spună despre tine: „Nu i se poate pune nici unsoare, nici untdelemn, nici vreo legătură”³⁹. Trezia minții are frâiele sale prin care ea este condusă și cârmuită.

13. Gura ta să aibă o poartă, care să se închidă când trebuie și să fie ferecată cu mare grijă, ca nu cumva ea să îți ațâțe vorba la mânie și să răspunzi la ocară cu ocară. Ai ascultat azi ce s-a citit: „Mâniați-vă și nu păcătuiți”⁴⁰. Așadar, chiar dacă ne mâniem, pentru că sentimentele țin de firea omească, nu de voință, să nu slobozim din gură vorba rea, ca nu cumva cu iuțea să cădem în păcat; ci vorbele tale să aibă jug și cumpănă, adică smerenie și măsură, pentru ca limba ta să fie supusă minții. Să fie strâns ținută de curelele hățurilor, să aibă propriile ei frâie, prin care să poată fi adusă la cumpătare, singură să slobozească vorbe cântărite cu dreptate, așa încât să existe temeinicia gândului, greutatea vorbei și măsură în cuvinte.

Capitolul IV. Prin aceeași pază se veghează ca vorbirea, prin care cu precădere diavolul ne întinde curse, să nu iasă cumva dintr-o minte nebună⁴¹, ci din dreapta judecată.

14. Oricine își păzește vorba devine blând, binevoitor și îngăduitor⁴². Căci, ori de câte ori el își păzește gura și își înfrânează limba, fără a vorbi mai înainte de a întreba, de a cântări și de a lua aminte la cuvintele sale – și

³⁶ Lat. *interiorem hominem* reprezintă un calc frazeologic după gr. τὸν ἔσω ἄνθρωπον (cf. *Rm* 7, 22; *Ef* 3, 16; *2 Cor* 4, 16).

³⁷ Metonimia *sermonem*.

³⁸ Având structura unei predici, în lucrare apar simboluri alegorice, precum cel utilizat aici.

³⁹ *Is* 1, 6.

⁴⁰ *Ps* 6, 5. În LXX corespunde *Ps* 4, 4.

⁴¹ Litt. „minți nebune”. Utilizarea pluralului în locul singularului, mai ales la substantivele abstracte, este o trăsătură morfologică, valorificată stilistic, des întâlnită în latina creștină (cf. Albert BLAISE, *Manual de latină creștină*, trad. de George Bogdan Țără, Editura Amarcord, Timișoara, 2000).

⁴² Abundența sinonimică, care conduce la constituirea unui limbaj redundant, este un alt fenomen semantic cu consecințe stilistice, utilizat frecvent în textele patristice.

anume dacă trebuie să spună aceasta, dacă trebuie să răspundă alteia, dacă e timpul potrivit pentru acea vorbă – de bună seamă, cultivă îngăduința, blândețea și răbdarea⁴³, așa încât nu pornește o discuție plin de supărare și mânie, în cuvintele sale nu arată vreo pornire năvalnică, în vorba sa nu este niciun semn că ațâță flacăra plăcerii și că sălășluiesc în spusele lui spinii mâniei, ca nu cumva, la sfârșit, vorba, care trebuie să le facă cunoscute pe cele lăuntrice, să scoată la iveală și să dezvăluie că există slăbiciune în obiceiurile lui⁴⁴.

15. Căci cel potrivit ne amăgește mai cu seamă atunci când vede că dăm la iveală unele patimi; atunci își mișcă spinii de foc și pregătește lațurile. De aceea, așa cum ai auzit că s-a citi azi, nu degeaba zice profetul: „Căci el m-a izbăvit din cursa vânătorilor și de cuvântul mânios”⁴⁵. Symmachus⁴⁶ a spus aici „cuvântul stărnirii” (*irritatio*)⁴⁷, iar alții „cuvântul tulburării” (*perturbatio*)⁴⁸. Lațul celui potrivit este vorba noastră; chiar aceasta este pentru noi ca un potrivit. Adeseori spunem un cuvânt de care dușmanul se agață și ne rănește chiar cu <tăișul> sabiei noastre. Cu mult⁴⁹ este mai ușor de îndurat să pierim de sabia dușmanului, decât de sabia noastră!

16. Așadar, cel potrivit cercetează armele noastre și își ascute săgețile lui. Dacă își va da seama că eu sunt tulburat, își va împrăstia săgețile, pentru a stârni pricinile zăzaniei. Dacă eu voi lăsa să-mi scape o vorbă nepotrivită, lațul său mă strânge <pe dată>. Între timp, îmi întinde ca pe o momeală puțința răzbnării, pentru ca, de îndată ce vreau să mă răzbnun, să mă vâr

⁴³ Recurgând stilistic la o *uariatio* (*mansuetus – mansuetudo, modestus – modestia*), Sfântul Ambrozie alcătuiește la nivelul frazei un paralelism sintetic: *fit mitis, mansuetus, modestus* este reluat *is profecto exercet modestiam ac mansuetudinem et patientiam*. Efectul este același limbaj redundant, deplin justificat în plan teologic.

⁴⁴ Între cele două părți (aflate într-o deplină simetrie, în stil clasic) ale acestei fraze ample se creează un paralelism antitetice, cu rolul de a potența efectul moral al învățăturilor Sfântul Ambrozie.

⁴⁵ Ps 90, 3.

⁴⁶ Symmachus a alcătuit o traducere revizuită a LXX, în greacă, la sfârșitul sec. al II-lea (probabil, pe vremea lui Marcus Aurelius, între anii 161 și 180). Traducerea sa a fost inclusă de Origen în *Hexapla*. Se pare că Symmachus însuși ar fi adăugat coloana cu propria traducere în sinoptica lui Origen (vezi C. MORESCHINI, E. NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, pp. 311-313). Câteva fragmente din versiunea lui Symmachus, care au supraviețuit, i-au determinat pe specialiști să remarce puritatea și eleganța idiomatice. El a preferat construcțiile grecești idiomatice, spre deosebire de alte versiuni în care sunt păstrate construcțiile ebraice. Fericitul Ieronim a utilizat și traducerea lui Symmachus când a alcătuit *Vulgata*.

⁴⁷ Gr. λόγον ἐπήρειας, *sermonem uiolenti insultus, contumeliae, iniuriarum* (n. ediției PL).

⁴⁸ Gr. λόγον παραχώδη, *sermonem turbulentum ac perturbationis* (n. ediției PL). În LXX apare ἀπὸ λόγου παραχώδους.

⁴⁹ Am redat în traducere lat. *quanto* prin corelativul lui, *tanto*.

singur în laț și să mă cuprindă strânsoarea morții. Prin urmare, dacă cineva își dă seama că acest potrivnic e în preajmă, atunci îndeosebi trebuie să-și pună pază gurii, ca nu cumva să-i facă loc potrivnicului. Dar nu mulți sunt cei ce îl observă.

Capitolul V. Chiar și contra celui vădit potrivnic, ori de câte ori ne stârnește, trebuie să ne folosim de tăcere, numai cu ajutorul căreia ne ridicăm spre cele de sus și păzim smerenia care trebuie arătată tuturor.

17. Însă chiar trebuie să ne păzim de cel potrivnic care se arată, care ne stârnește, care ne ațâță, care ne mânia, care ne trage spre plăcere și desfrâu⁵⁰. Așadar, când cineva ne ocărește, ne provoacă și ne stârnește furia, ne îndeamnă la ceartă, atunci să ne cultivăm tăcerea, atunci să nu ne rușinăm a deveni muți. Căci păcătos este cel care ne stârnește, care aduce ocară și dorința lui este ca și noi să fim la fel ca el.

18. Și apoi, dacă taci, dacă nu-l iei în seamă, îți zice de obicei: „De ce taci? Vorbește, dacă îndrăznești! Dacă nu îndrăznești, ești mut, te-am făcut să nu mai ai grai”. Ca urmare, dacă taci, el se dezlănțuie mai rău, fiindcă socotește că a fost învins, luat în răs, umilit și batjocorit. Dacă îi răspunzi, socotește că a fost mai presus, fiindcă a găsit pe unul de același fel cu el. Iar dacă taci, se va spune: „Acela a adus ocară, iar acesta nu l-a luat în seamă”. Dacă tu răspunzi cu ocară, se va spune: „Amândoi au adus ocară. Și unul și altul sunt de învinuit, niciunul de iertat”. Așadar, grija aceluia este să mă mânia, ca eu să-i răspund la fel și să-i aduc aceleași ocări. Însă cel drept nu ia în seamă, nu spune nimic, păstrează rodul gândului bun, așază sfatul oamenilor cinstiți mai presus de mândria celui nelegiuit, este mulțumit cu statornicia obiceiurilor sale. Căci aceasta înseamnă a tăcea despre cele bune⁵¹; conștient fiind de ce e bine, nu trebuie să fie tulburat de lucruri închipuite și nici să socotească că ocară altuia cântărește mai mult decât mărturia lui.

19. Să fie el în așa fel încât să-și păzească smerenia. Însă, dacă nu vrea să pară atât de smerit, se gândește la asemenea lucruri și spune în sine sa: „Oare să îngădui⁵² ca el să mă disprețuiască și să spună pe față asemenea vorbe împotriva mea, ca și cum eu unul nu aș putea să-mi dau drumul la gură? De ce să nu-i spun și eu vorbe prin care aș putea să-l întristez? Să îngădui, oare, ca el să-mi aducă ocară, ca și cum eu nu aș fi bărbat, ca și cum

⁵⁰ Prin *homoioteleuton* (*irritat, incitat, exasperat*) este amplificat efectul stilistic al climax-ului din această frază.

⁵¹ Textul Sfântului Ambrozio face trimitere la *Ps* 38, 2.

⁵² În comentariul critic al ediției latine se presupune o elipsă a cuvântului *patiar*. Pentru a facilita înțelegerea textului, am inclus acest cuvânt în traducere.

nu aş putea să mă răzbun? Să îngădui ca el să mă învinuiască, ca și cum nu aş putea și eu să aduc împotriva lui acuze mai mari?"

20. Cel care-și spune asemenea vorbe nu este blând și smerit, nu este fără de ispită. Ispititorul îl ațâță, el însuși îi strecoară astfel de gânduri. Adevseori duhul rău se apropie de un om și se așază lângă el ca să îi spună aceste vorbe. Tu, însă, ține-ți piciorul neclintit pe piatră. Chiar dacă o slugă aduce ocară, omul drept tace. Chiar dacă unul neputincios face o necinste, omul drept tace. Chiar dacă unul sărac îl învinuiește, omul drept nu-i răspunde. Acestea sunt armele celui drept, astfel încât învinge lăsând de la el, după cum cei pricepuți în aruncarea săgeților biruiesc de obicei în retragere și, în fugă lor, îl rănesc pe urmăritor cu lovituri mai puternice.

Capitolul VI. În această privință trebuie să luăm pilda tăcerii și smereniei lui David, ca nu cumva să ne arătăm vrednici de ocară.

21. De ce trebuie să ne tulburăm când auzim ocări⁵³? De ce nu luăm pilda celui care zice: „Am amuțit și m-am smerit și am tăcut despre cele bune”⁵⁴. Oare David doar a spus aceasta, nu a și înfăptuit-o? Ba chiar a înfăptuit-o⁵⁵. Căci pe când Șimei⁵⁶, fiul lui Ieminie⁵⁷, îl ocăra, David tăcea și, deși era înconjurat de soldați, nu întorcea ocară, nu căuta răzbunare, așa încât, când fiul Țeruei⁵⁸ i-a spus că vrea să îl răzbune, nu i-a îngăduit. Așadar, mergea ca un om mut și smerit, umbla tăcând și nu se tulbura, deși era numit bărbat <vărsător> de sânge, fiindcă își știa blândețea sa. Prin urmare, cel căruia conștiința faptelor bune îi prisosea nu era tulburat de ocări.

22. Astfel, cel care se tulbură pe dată din pricina jignirii se arată a fi vrednic de ocară, vrând el să pară⁵⁹ că e nevrednic de ea. Deci, cel care nu ia

⁵³ Abundența sinonimică poate conduce contextual la traducerea univocă a unor cuvinte. Este cazul termenilor *contumelia*, *iniuria*, *conuicium*, traduse în acest context prin „ocară”.

⁵⁴ Ps 38, 3.

⁵⁵ 2 Rg 16, 9 sqq.

⁵⁶ Am redat în traducere antroponimele biblice așa cum se regăsesc în Biblia Sinodală, nu în varianta latină, pentru a păstra omogenitatea receptării acestor nume.

⁵⁷ În Septuaginta apare: καὶ ὄνομα αὐτῷ Σεμεὶ υἱὸς Γηρα, „și numele lui era Șimei, fiul lui Ghera” (2 Rg 16, 5). Însă la 2 Rg 19, 17 se regăsește: Σεμεὶ υἱὸς Γηρα υἱοῦ τοῦ Ιεμενι, „Șimei, fiul lui Ghera, un veniamian” (traducerea Bibliiei Sinodale); la fel și la 3 Rg 2, 8. Dar la 3 Rg 2, 35¹, textul LXX, Σεμεὶ υἱὸς Γηρα υἱὸς σπέρματος τοῦ Ιεμνι, este tradus astfel în Biblia Sinodală: „Șimei, fiul lui Ghera, fiul lui Ieminie”. Această ambiguitate în traducerea numelui Ieminie poate fi depășită prin explicația pe care o regăsim pentru Ghera: fiul lui Veniamin, un eponim al unei familii veniamiene (George Arthur BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon, Nashville, 1962).

⁵⁸ Este vorba despre Abisai, fiul Țeruei (una dintre surorile lui David) și frate cu Ioab și Asael, comandanți loiali în armata regelui David.

⁵⁹ Litt „să fie socotit”.

în seamă jignirea este mai vrednic decât cel care suferă din pricina ei. Căci cel care nu o ia în seamă, o privește cu dispreț, ca și cum nu ar ști de ea. Însă cel care suferă se chinuie, întocmai ca atunci când a îndurat-o⁶⁰.

Capitolul VII. Ce minunat a ținut loc de introducere Psalmul 38! Inspirat de acesta, Sfântul a hotărât să scrie „Despre îndatoriri”. El <a făcut> acesta mai îndreptățit și dintr-un al motiv decât Cicero, odinioară, <când a scris> către fiul său⁶¹.

23. Scriindu-vă vouă, fiilor mei, m-am folosit cu chibzuință de începutul acestui psalm⁶². Profetul David i-a dat acest psalm lui Iedutun⁶³ ca să-l cânte, eu vă îndemn să-l țineți minte, atras fiind de sensul lui adânc și de puterea înțelesurilor. Căci, pornind de la aceste <versuri> pe care le-am surprins⁶⁴ pe scurt, ne-am dat seama că din acest psalm putem învăța și răbdarea de a tăcea și prilejul de a vorbi și, mai departe, disprețuirea bogățiilor – <toate> acestea fiind temeiurile cele mai de preț ale virtuților. Așadar, în vreme ce mă gândeam la acest psalm, mi-a venit în minte să scriu „Despre îndatoriri”.

24. Deși despre acest subiect au scris și unii cu preocupări filosofice, precum Panaetius⁶⁵ și fiul său, la greci, sau Cicero, la romani, nu mi se pare că mă îndepărtez de misiunea mea prin faptul că și eu unul scriu despre aceasta. Și așa cum Cicero <a scris> pentru a-și educa fiul⁶⁶, tot la fel <fac> și eu pentru a vă da învățătura vouă, fiilor mei. Căci vă iubesc pe voi, cărora v-am dat viață prin Evanghelie, nu mai puțin decât dacă mi-ați fi fost fii după trup. Căci nu este firea mai aprinsă spre iubire decât harul. De bună seamă, trebuie să-i iubim mai mult pe cei ce credem că vor fi cu noi în veșnicie, de-

⁶⁰ În această frază, verbul de percepție *sentio* are două ocurențe, fiind utilizat cu valori semantice diferite: „a ști” și „a resimți, a îndura”.

⁶¹ M. Tullius Cicero scrie tratatul *De officiis* în anul 44 î. Hr., adresându-se, ca și în *Partitiones oratoriae*, fiului său, Marcus. Chiar dacă își propune prin acest tratat instruirea propriului fiu, Cicero urmărește îndrumarea morală a tuturor tinerilor din vremea sa.

⁶² Ps 38, 1.

⁶³ Numele lui Iedutun, un cântăreț levit de la Templu, apare în titlul a trei psalmi: 38, 61 și 76 (din LXX). După cum remarcă Pr. Ioan CHIRILĂ („Le Psautier de David – La Torah sous forme lyrique?”, în: *Studii Teologice* 4 (2015), 15-32), cetele de leviti erau coordonate de maeștri de cântări, care urmăreau să fie respectate exigențele de ordin muzical.

⁶⁴ Litt. „am atins” sau poate avea și semnificația „am sorbit” cu valoare conotativă.

⁶⁵ Panaetius, reprezentant al stoicismului mediu (care se deosebește de dogmatismul primilor stoici, tinzând spre un sincretism filosofic care includea și concepte de la Platon și Aristotel), a fost membru al Cercului Scipionilor și unul dintre învățații greci care au creat o școală filosofică la Roma. Principala sa lucrare, *Περὶ τοῦ Καθήκοντος*, a fost un model pentru scrierea *De officiis* a lui Cicero, așa cum mărturisește arpinatul însuși: *hic ipse Panaetius, quem multum in his libris secutus sum, non interpretatus (De officiis, 2, 17)*.

⁶⁶ Cf. CICERO, *De officiis*, 1, 1.

cât pe cei care sunt cu noi doar în acest veac. Se nasc adeseori acei netreb-nici care își nesocotesc tatăl; eu v-am ales mai cu seamă spre a vă iubi⁶⁷. Astfel, aceia sunt iubiți prin legătura firii, care este o călăuză nu tocmai potrivită și vremelnică față de veșnicia iubirii; voi însă sunteți iubiți după judecata noastră potrivit căreia marea putere a dragostei este unită cu dorința de a iubi, pentru a cunoaște pe care să îi iubiți și pentru a-i iubi pe cei pe care i-ați ales.

Capitolul VIII. Cuvântul *officium* [îndatorire] a fost folosit nu numai de filosofi, ci și de Sfinții Părinți, de la care am preluat acest cuvânt.

25. Prin urmare, de vreme ce toți au fost de acord cu acesta, să vedem dacă subiectul în sine este potrivit pentru a scrie „Despre îndatoriri” (*De officiis*) și dacă acest nume folosit de filosofi este potrivit numai în școlile filosofice sau îl găsim și în Sfintele Scripturi. Astfel, pe când citeam astăzi Sfânta Evanghelie, Duhul Sfânt (ca și cum El ne-ar fi îndemnat să scriem), în chip potrivit, ne-a adus în față un text⁶⁸ prin care suntem încredințați că și noi putem folosi⁶⁹ cuvântul *officium* [îndatorire]. Căci, după ce preotul Zaharia a amuțit în templu și nu a putut să mai vorbească, zice <apostolul>: „Și când s-au împlinit zilele slujirii (*officii*)⁷⁰ lui, s-a dus la casa sa”⁷¹. Așadar, ne dăm seama că și noi putem folosi cuvântul *officium* [îndatorire].

26. Iar explicația în sine nu este nepotrivită, câtă vreme socotim că *officium* [îndatorire] provine din *efficere* [a îndeplini], ca și *efficium*, iar pentru a deosebi cuvântul, prin înlocuirea unei singure litere⁷² s-a format *officium*.

⁶⁷ Pe parcursul întregului text întâlnim alternanța dintre singular și plural, la persoana I. De pildă, în acest paragraf apar formele *ego, diligo, genui*, alternând cu forme de plural al modestiei, precum *debeamus, putamus, elegimus, diligamus*. Chiar dacă în limba latină această alternanță produce efecte stilistice – utilizarea pluralului poate induce o valoare generică și un caracter gnomic –, am considerat potrivită pentru înțelegerea textului traducerea lor unitară, în acest context.

⁶⁸ Lat. *lectio, -onis* are la această dată sensul: „lectura unui text scripturistic”.

⁶⁹ Litt. „a spune”.

⁷⁰ Termenul din limba latină traduce aici gr. λειτουργία. Așa cum am precizat mai sus, prin lat. *officium* sunt traduși mai mulți termeni grecești. În acest text evanghelic, *officium* desemnează cea mai importantă îndatorire a preotului, cea a actului de cult. Este evident faptul că *officium* își lărgeste sfera semantică în momentul când termenul intră în lexicul creștin.

⁷¹ Lc 1, 23.

⁷² Sfântul Ambrozie consideră că *officium* este un derivat al verbului *officio*, format cu preverbul *ob-* de la *facio*, după cum *efficio* s-a format din aceeași bază verbală, prin adăugarea prefixului *ec-* (forma arhaică a clasicului *ex-*). Alfred ERNOUT și Antoine MEILLET (în *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris, 42001, s.u. *officium*) propun o altă explicație etimologică potrivit căreia *officium* provine din **op(i)-fici-om*, fiind, așadar, un nume compus din *opus* și verbul *facio*. Aceeași etimologie se regăsește la A. WALDE și J.B. HOFFMANN (în *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 2, Carl Winter, Heidelberg, 41965, s.u. *officium*): lat. *officium* provine din **opi-faciom*. Într-o notă explicativă (n. 38) a

De bună seamă, rămâne ca tu să faci acele lucruri care nu dăunează (*officiant*)⁷³ nimănui și sunt de folos tuturor.

Capitolul IX. Îndatorirea trebuie însușită din ceea ce este bine rânduit (*honestum*)⁷⁴ și folositor (*utile*) și din punerea alături a acestor două; dar, ceea ce nu duce la viața veșnică nu poate fi recunoscut de creștini ca bine rânduit și folositor; tocmai de aceea, această scriere, „Despre îndatoriri”, nu va fi zadarnică.

27. Filosofii au socotit că îndatoririle vin din ceea ce e bine rânduit și folositor și că din acestea două se alege ce e mai însemnat. Apoi se poate întâmpla ca două fapte cu bună rânduială și două fapte folositoare să se întâmple deodată și ne întrebăm care <dintre ele> este mai bine rânduită și care este mai folositoare. Prin urmare, <ei consideră că> îndatorirea are trei părți⁷⁵: ceea ce e bine rânduit, ceea ce e folositor și ceea ce e mai presus de ele. Apoi, aceste trei categorii au fost împărțite în alte cinci: două care țin de buna rânduială, două care țin de ceea ce e folositor și una este chibzuința de a alege. Ei spun că prima ține de onoarea și de demnitatea vieții, iar cea de-a doua ține de cele de folos vieții, de averi, de bogății, de mijloacele materiale; chibzuința constă în alegerea lor. Aceste lucruri socotesc aceia.

28. Noi însă apreciem mai cu seamă ceea ce se cuvine și este bine rânduit, luând aminte⁷⁶ la lucrurile ce vor veni, mai degrabă decât la cele din zilele noastre; și stabilim că nimic nu este de folos în afară de ceea ce ne aduce darul vieții veșnice și nu plăcerea din această viață. Și nu găsim vreun folos⁷⁷ în mulțimea averilor și bogățiilor⁷⁸, ci le socotim chiar păgubitoare dacă nu scăpăm de ele; și credem că ele sunt mai degrabă o povară, câtă vreme le avem, decât o pagubă, când le irosim.

textului latin din *PL* se precizează că etimologia Sfântului Ambrozie a fost atestată și de gramaticianul Donatus, iar mai târziu de Franciscus Sanctius.

⁷³ Sensul propriu al verbului *officio* era, în diaconie, cel de „a împiedica”; prin conotație, el a ajuns să aibă sensul „a dăuna”, care este atestat în limba latină creștină. Totodată, prin alternarea în această frază a celor doi termeni – *officium* și *officio* –, aflați în aceeași serie lexicală, se realizează un *parigmenon*.

⁷⁴ *Honestum* reprezintă la Cicero „binele moral”, „frumosul moral”, definit printr-o sinteză a concepțiilor filosofice stoice (termenul latin este un calc semantic după gr. τὸ καλόν) și a mentalității romane. Intrând în lexicul teologic, termenul dobândește noi valențe semantice specifice moralei creștine, valorificând totuși vechile semnificațiile filosofice, ceea ce ne-a condus către traducerea lui prin „ceea ce e bine rânduit”.

⁷⁵ Cf. CICERO, *De officiis*, 1, 10: *Primum igitur est de honesto, sed dupliciter, tum pari ratione de utili, post de comparatione eorum disserendum.*

⁷⁶ Litt „după măsura” (*formula*).

⁷⁷ Litt „vreun avantaj” (*aliqua commoda*).

⁷⁸ Hendiadă: *in facultatibus et copiis opum*.

29. Prin urmare, misiunea scrierii noastre nu este zadarnică, întrucât noi socotim că îndatorirea presupune norme diferite față de ce socotesc ceilalți. Aceia sunt de părere că cele folositoare acestei vieți se găsesc în averi, noi însă, în renunțarea la acestea; fiindcă cel care primește cele bune aici, precum acel bogat, acolo are să fie chinuit; și Lazăr, care aici a îndurat rele, acolo și-a găsit alinare⁷⁹. Apoi cei care nu citesc scrierile acelea, le vor citi pe ale noastre, dacă vor; aceștia nu caută să afle podoaba cuvintelor, nici meșteșugul vorbirii⁸⁰, ci frumusețea simplă a faptelor prezentate.

Capitolul X. Despre ceea ce se cuvine (*decorum*) s-a vorbit în Sfintele Scripturi, mai înainte de a apărea în scrierile filosofilor; Pitagora a împrumutat de la David legea tăcerii sale; totuși învățătura lui David a fost mai presus, întrucât prima noastră îndatorire este vorba cu măsură.

30. Am fost învățați și ni s-a arătat că ceea ce se cuvine (care în greacă se spune *πρέπον*) apare în Sfintele Scripturi printre primele, după cum citim: „Ție se cuvine⁸¹ cântare, Dumnezeuule, în Sion”⁸² sau în limba greacă *Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὦ θεός, ἐν Σιών*. Și Apostolul spune: „Grăiește cele ce se cuvin învățaturii sănătoase”⁸³. Iar altundeva: „Se cuvenea ca Acela, prin care sunt toate și pentru care sunt toate, ducându-i către slavă pe mulți fii, să desăvârșească prin pătimire pe Împăratul mântuirii lor”⁸⁴.

31. Oare Panaetius, oare Aristotel – care la rândul-i a discutat despre îndatoriri – să fi fost înaintea lui David? Chiar și Pitagora, care se știe că a trăit înaintea lui Socrate, oare nu a impus alor săi legea tăcerii⁸⁵, urmându-l pe profetul David? Dar el a făcut acest lucru pentru a le interzice ucenicilor săi să vorbească timp de cinci ani, însă David <a făcut acesta> nu pentru a

⁷⁹ *Lc* 26, 25.

⁸⁰ Sfântul Ambrozie folosește aici cunoscuta sintagmă clasică *ars dicendi*, care desemnează la Cicero elocința.

⁸¹ Cuvântul latinesc este *decet*. Prin această trimitere la textul Scripturii, Sfântul Ambrozie aduce nu numai o explicație teologică, ci și una etimologică, având în vedere că *decorum* este format din același etimon ca verbul *decet*.

⁸² *Ps* 64, 2.

⁸³ *Tit* 2, 1.

⁸⁴ *Evr* 1, 10. Textul latin care apare la Sfântul Ambrozie, puțin diferit față de cel al Vulgatei, este următorul: *Decebat autem eum per quem omnia et propter quem omnia, multis filiis in gloriam adductis, ducem salutis eorum per passionem consummari*. În Vulgata, în loc de *ducem* apare *auctorem*.

⁸⁵ Inițiaților din școala pitagoreică li se impunea să respecte regula tăcerii timp de cinci ani (*πενταετής σιωπή*), pentru a învăța să-și înfrâneze limba (*cf.* Thomas STANLEY, *Phytagoras. His Life and Teachings. A Compendium of Classical Sources*, Ibis Press Lake Worth, FL, 2010).

știrbi un dar al naturii, ci pentru a ne învăța paza gurii⁸⁶ slobode. Și Pitagora a făcut aceasta pentru ca, tăcând, să-i învețe să vorbească⁸⁷, iar David pentru ca, vorbind, să învățăm mai bine a vorbi. Căci cum ar fi învățătura fără exercițiu sau propășirea fără folosul ei?

32⁸⁸. Cel care vrea să deprindă arta militară este în fiecare zi ocupat cu armele și, ca și cum ar fi gata de luptă, își pregătește atacul și, ca și cum dușmanul ar fi de față, e gata să-l înfrunte; iar pentru a dobândi pricepere și forță în aruncarea cu sulița, fie își pune la încercare brațele, fie evită loviturile dușmanilor și se retrage cu atenția sporită. Cine își dorește să cârmuiască o corabie pe mare sau să vâslească, mai întâi se pregătește pe un fluviu. Iar cei care sunt atrași de plăcerea de a cânta și de virtuozitatea glasului, mai întâi își pregătesc vocea, cântând puțin câte puțin. Și cei care, prin forța trupului, caută să obțină cununa victoriei, întrecându-se într-o luptă dreaptă, se deprind cu truda, întărindu-și brațele prin exercițiul zilnic la palestră și cultivându-și răbdarea.

33. Chiar firea noastră ne arată aceste lucruri la copiii mici și anume că ei mai întâi se deprind cu sunetele vorbirii, ca <apoi> să învețe să vorbească. Așadar, sunetul este oarecum un exercițiu și o practică a vorbirii⁸⁹. Tot astfel și cei care vor să învețe cum să țină paza vorbelor, să nu se împotrivească firii noastre, ci să se îngrijească cum să se păzească, după cum cei care stau în turnul de veghe sunt atenți, stând de pază, nu dormind. Căci orice lucru sporește prin exercițiile potrivite și rânduite pentru el.

34. Așadar, David avea să tacă nu pentru totdeauna, ci pentru o vreme, nu fără încetare și nici față de toți; el nu-i răspundea celui potrivit care-l ispitea, păcătosului care-l stârnea. Și, după cum spune altundeva⁹⁰, ca un surd nu-i auzea pe cei care grăiau deșertăciuni și cugetau viclesug și, ca un mut, nu deschidea gura sa. De aceea, într-alt loc găsești: „Nu-i răspunde nebunului pe măsura nebuniei lui, ca să nu te asemeni cu el”⁹¹.

35. Așadar, cea dintâi îndatorire este vorba cu măsură. Prin aceasta i se aduce lui Dumnezeu jertfa laudei, prin acesta i se arată închinarea, când

⁸⁶ Litt. „paza de a scoate vreo vorbă”.

⁸⁷ Prin jocul de cuvinte *non loquendo loqui* este captată atenția ascultătorului.

⁸⁸ Întregul paragraf este o expunere alegorică persuasivă, care pornește de la interogația retorică cu care se încheie paragraful anterior.

⁸⁹ Expresia metonimică *palaestra uocis* se înscrie în limbajul figurat care creează un grad înalt de expresivitate.

⁹⁰ Ps 37, 13.

⁹¹ Pr 26, 4. Textul Vulgatei (*Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne efficiaris ei similis*) diferă într-o mică măsură de cel citat de Sfântul Ambrozie (*Noli respondeas imprudenti ad imprudentiam eius, ne similis illi fias*), care însă este o traducere foarte fidelă a textului grecesc din LXX: μή ἀποκρίνοις ἄφρονι πρὸς τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην, ἵνα μή ὅμοιος γένη αὐτῷ.

sunt citite Sfintele Scripturi, prin aceasta sunt cinștiți Părinții. Știu că mulți vorbesc pentru că nu știu să tacă. E ceva rar ca cineva să tacă pentru că vorba nu îi aduce niciun folos. Pentru a vorbi, cel înțelept mai întâi ia seama la multe: ce să spună sau cui să spună, în ce loc și în ce moment să spună ceva. Prin urmare, există o măsură și în a vorbi și în a tăcea; există o măsură și în faptă. Așadar, bine este să păstrăm dreapta măsură a îndatoririi.

(trad., introd. și note de Lect. Dr. Iuliana BUGHIRICĂ)

R ECENZII

Sorin ȘELARU, *Biserica și bisericile. Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină*, Ed. Universității din București, 2015, 260 pp.



Tema eclesiologiei constituie una dintre cele mai relevante preocupări ale teologilor moderni și contemporani, deoarece s-a resimțit la nivel eclesial și teologic, din perspectiva celor care cred, nevoia unei precizări a ceea ce este Biserica în raport cu anumite contestații venite dinspre gândirea liberă a modernității. Se observă o evoluție fluctuantă a influenței Bisericii în viața publică: fie mai accentuată, fie mai atenuată. Dacă la începutul primului mileniu, Biserica era o comunitate clandestină în Imperiul Roman, fiind prigonită și declarată ilicită, de-a lungul tranziției spre Evul Mediu, Biserica a dobândit o influență mai mare, devenind, în special în Imperiul Roman de Răsărit, un factor important și civilizator, cu deschidere către gândirea dialectică de mai târziu.

În mediul european de apus, Biserica a avut anumite raporturi delimitate de entitățile statale, care erau fie protectoare, precum Imperiul Carolingian sau Sf. Imperiu Roman de neam german, fie potrivnice, precum vedem în cazul nobilimii germane care a încurajat Reforma. Odată cu Renașterea, în epoca post-reformatoare, s-a dezvoltat o anumită atitudine publică ostilă din partea instituțiilor și a entităților statale – sau influențate de un culturalism emancipat de sub tutela teologiei, care până atunci servise drept model. Această atitudine a dus la redefinirea raporturilor stat-Biserică, mai ales în Europa Apuseană, dar și cu rezonanțe în spațiul răsăritean, care

se confrunta cu o ascendență politică și religioasă din partea Islamului. Ulterior, au pătruns în spațiul gândirii publice teorii materialiste despre univers și realitate, care au influențat generații întregi, pornind de la gândirea oamenilor de cultură și terminând cu politicile sociale pragmatice, care excludeau existența lui Dumnezeu din spectrul necesităților umane, creând premisele interpelării Bisericii sub semnul inutilității, precum vedem în ascensiunea marxism-comunismului, dar și sub forma redefinirii ei ca o instituție de utilitate publică pragmatică, dincolo de rolul ei sacramental care nu mai era acceptat. Pe fondul acestor chestiuni, s-a dezvoltat și tema eclesiologiei, teologiei moderni ținând să (re)stabilească ce este Biserica, care este rolul, componența și ființa ei, care îi sunt mecanismele sociale. De asemenea, au apărut opere eclesiologice care încadrau Biserica în termeni liberi față de societatea care se autodefiniște laică, precum și reflecții asupra impactului pe care îl are gândirea religioasă a Bisericii asupra societății laice, care, prin reprezentanții ei secular-umanști, dorește să se păstreze astfel.

Lucrarea pr. conf. dr. Sorin Șelaru, cadru didactic la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București, întruchipează rodul unor preocupări personale ale sfinției sale, prin care este adusă în discuție problema Bisericii într-un cadru definit tradițional al teologiei înseși, adică decuplat conceptual de terminologia sociologiei seculare. Acest domeniu de cercetare se dezvoltă într-o manieră pe care autorul o și indică în subtitlul cărții sale: „Modele eclesiologice ortodoxe în perspectivă intercreștină”. Prin această precizare, autorul își asumă o abordare preponderent ortodoxă, dar aduce în prim plan și felul în care ea este privită de celelalte confesiuni creștine, respectiv romano-catolicismul și doctrinele eclesiologice protestante. Subtitlul are o nuanță explicativă, menită să suscite interesul pentru eclesiologia ortodoxă și a creștinilor de alte confesiuni, pentru o înțelegere mai bogată și non-echivocă, prezentând cititorilor fragmente relevante din diverși teologi catolici sau protestanți referitoare la modelele conceptuale ale Bisericii.

Titlul este sintetic și incitant, provocând gândirea cititorului spre înțelegerea lucrării Bisericii, care este devotată Adevărului, lui Hristos. Din unicitatea Persoanei lui Hristos deducem și unicitatea Bisericii Sale, fapt care trebuie explicat celor care văd, în prezent, mai multe Biserici sau mai multe formațiuni eclesiale. Cu alte cuvinte, lucrarea *Biserica și Bisericile* își propune să analizeze raportul dintre universal și particular în Biserică, care este sensul Bisericii și al unității sale naturale, în calitatea sa intrinsecă, pe fondul manifestării sale autonom-administrative și locale, cu toate variațiile ei, începând de la variațiile de ritual și estetice, până la cele morale și de doctrină. Titlul obligă cititorul avizat, în special teologul, la o analiză mai atentă a Bisericii, în special a acelor date care pot indica răspunsul la o întrebare esențială: Ce elemente necesită o comunitate eclesială pentru a fi considerată

Biserică sau parte a Bisericii, în înțelesul ei universal; ce conferă universalitate Bisericii? Cum se exprimă această universalitate a ei în planul văzut, identificabil social? Toate aceste chestiuni sunt atinse în lucrarea de față, care ridică înțelegerea cititorului către o gândire paradoxală. În aceasta, Biserica nu mai este interpretabilă prin termenii unei dialectici clasice, în sensul că Biserica nu se definește printr-o sociologie aplicabilă instituțiilor curente, ci prin termenii unei paradigme aparte, deoarece unitatea ei este una nevăzută, nu indexată inter-stilistic.

Cuprinsul lucrării este bogat și relevă pregătirea teologică de excepție a autorului, precum și maturitate științifică în abordarea temei. Sunt identificate două direcții majore și două modele-limită ale eclesiologiei: unul de tip *sobornost* și unul euharistic. Aceste moduri trasează cele două direcții majore în care Biserica a fost receptată de-a lungul timpului de către teologii ortodocși, pe care autorul le vede ca pe niște limite conceptuale ale ei. Realitatea fenomenală a Bisericii sau, după expresia lui Vasili Krivochein, „Biserica-eveniment” este o sinteză fericită a celor două modele eclesiologice, care coexistă incidental după principiul *coincidentia oppositorum*, într-o manieră exprimată de teologul rus Pavel Florenski: *teză*, *antiteză* și *sinteză*. Inflația instituțională a Bisericii în ascensiunea cezaro-papistă și dezamorsarea ei în Reformă produc și influențează aceste două maniere indicate de autor și în teologia apuseană.

Eclesiologia de tip *sobornost* este una dintre cele mai cunoscute, deoarece se referă la caracterul conciliar al Bisericii, adică la dimensiunea sa asociativă. Biserica este înțeleasă în acest sens ca un organism în care membrii ei sunt împreună, din aceasta dezvoltându-se caracterul comun al ei. Noțiunea aceasta a *sobornost*-ului are legătură cu unitatea și unicitatea Bisericii. Autorul analizează această noțiune prin intermediul unui scurt istoric, subliniind că valența originară a acestuia este legată de termenul grecesc καθολική, care se referă la universalitatea Bisericii. Acesta este un termen consacrat încă în teologia niceeană, fapt certificat de prezența sa în Simbolul de Credință al Bisericii Ortodoxe, ca una dintre însușirile fundamentale ale Bisericii. Pornind de la acest înțeles, lucrarea arată care a fost evoluția termenului *sobornost* și măsura în care el echivalează conceptual cu *katholike*. Analizând pozițiile unor teologi de cultură slavă, printre care Nikolai Berdiaev sau Alexei Homiakov, autorul arată dinamica termenului „catolicitate” spre noțiunea de *sobornost*, cu toate valențele sale moderne. În acest caz, se observă o nevoie de corectare a noțiunii, care în teologia slavofilă capătă anumite accente detașate de tradiția termenului. În sprijinul afirmațiilor sale, autorul face recurs la mai mulți teologi occidentali, catolici și ortodocși, specialiști în eclesiologie, printre care Henri de Lubac, Joseph Ratzinger (Papa Benedict XVI), Yves Congar, Vladimir Losski sau personalitatea prolifică a Pr.

George Florovski, un teolog ortodox remarcabil de peste ocean. Noțiunea de *catolicitate* este urmărită de autor și în literatura patristică, în special la teologii timpurii precum Sf. Ignatie al Antiohiei, Irineu de Lyon sau Fer. Augustin de Hypponea.

În acest context, lucrarea părintelui Șelaru ne invită să analizăm termenul „catolicitate”, deoarece de la el pornesc mai multe accepțiuni confesionale, conforme fiecărui spațiu cultural-eclisial. Pr. Dumitru Stăniloae identifică trei mari direcții ale termenului „catolicitate” (pp. 37-38), cu nuanțe confesionale aferente: înțelesul romano-catolic, ca universalitate administrativ-jurisdicțională a Bisericii, ipostaziată într-o unică și înaltă suveranitate a scaunului papal, în sensul unei ascendențe al acestuia față de întreaga lume creștină; al doilea sens este cel anglican, care se rezumă la unitatea doctrinară a Bisericii, ceea ce în viziunea Părintelui Stăniloae nu este posibil în mediul protestant, unde se pune accentul pe liberalizarea opiniilor teologice; al treilea sens este cel ortodox, care înțelege universalitatea Bisericii prin noțiunea de *sobornost*, dezvăluind caracterul cumulativ și complementar al membrilor ei (pp. 40-43). Părintele Stăniloae are o poziție rezervată chiar și față de valențele termenului *sobornost*, arătând în *Dogmatica* sa că sobornicitatea Bisericii trebuie înțeleasă în accepțiune originară de universalitate sau catolicitate, chiar dacă sensul acesteia nu este pe deplin elucidat. Cele patru atribute ale Bisericii, prezente în Simbolul de credință, sunt interdependente.

Noțiunea de „sobornicitate” este corelată cu una dintre definițiile interesante ale Bisericii, aceea de „laborator al sfințeniei”. Dincolo de aspectul său figurativ, această definiție relevă înțelesuri profunde ale Bisericii și ale rostului pentru care Dumnezeu a lăsat-o, ca prin ea să fie prezent, în special euharistic, în cei care cred în El (pp. 47-47). Autorul subliniază faptul că această definiție a Bisericii ca laborator al sfințirii omului aduce în discuție chestiunea sfințeniei ca împlinire a umanului. Din această perspectivă, trebuie corelate și clarificate înțelesurile teologice ale Bisericii, în special noțiunea *sobornost*. Autorul invită la înțelegerea acesteia în conformitate cu sensul și scopul Bisericii de a fi mediu în care omul se sfințește. De aceea, el arată că sobornicitatea Bisericii trebuie să țină cont și de particularitățile cutumiar-culturale ale fiecărei societăți sau civilizații creștine, care rămâne sobornicească, adică se caracterizează prin universalitate, chiar dacă are un mod de exprimare divers al acesteia. Pentru acest motiv, autorul privește sobornicitatea Bisericii ca realizabilă în diversitate, adică prin păstrarea diversității. În consecință, sobornicitatea/universalitatea nu poate fi realizată într-o exprimare unică, deoarece particularitățile civilizațiilor creștine obligă la o stilistică diversă. Astfel, trebuie găsit un principiu, după cum remarcă Părintele Stăniloae, de a privi sobornicitatea Bisericii dincolo de capacitatea formală a oamenilor de a o exprima. Modul optim de a înțelege universalitatea Bisericii

este realizabil în Persoana lui Hristos, Care, în calitate de Cap al Bisericii, conferă universalitate acesteia, într-un mod care transcende orice particularități locale ale ei, în așa fel încât ea rămâne exprimabilă divers, simultan și universal.

Capitolul „Unitate în diversitate”, care atinge subiectul descris mai sus, se aprofundează în următorul, respectiv în expresia „sobornicitate deschisă”, pe care părintele Stăniloae o propune ca soluție (p. 49). Ideea sobornicității deschise permite posibilitatea unei derogări de la unitatea de credință ca impuțabilă, deoarece pe temeiul acesteia se pot considera Biserici și acele formațiuni eclesiale care nu păstrează o linie de credință consacrată, cele eterodoxe. Din acest motiv, după cum observă teologul Oscar Cullmann, unitatea în diversitate a Bisericii trebuie să aibă anumite limite, respectiv unele care țin de fidelitatea față de tradiția apostolică și patristică (pp. 52-53). Părintele Șelaru vede în expresia „sobornicitate deschisă” o soluție reconciliantă, care implică atât tendința inclusivă a Bisericii, care cheamă pe toți la mântuire, adresându-se tuturor, cât și tendința exclusivistă a ei, care rămâne în anumite limite doctrinare fixe, pentru că sunt bazate pe Revelație. Prin această expresie, Părintele Stăniloae înțelege unitatea complementară a Bisericilor locale independente sau autonome, în ceea ce înțelegem a fi Biserica universală sau una. Cele două modele, respectiv cel restrictiv și cel deschis, se întâlnesc, așa cum reliefează autorul, în analiza punctului de vedere al lui Cullmann și al părintelui Stăniloae, în ceea ce putem numi „sobornicitate deschisă”.

Primul capitol se încheie cu câteva concluzii care reiau sintetic tot firul logic al problemei universalității Bisericii, începând cu termenul „universalitate” (*katholike*), apoi cu direcția nuanțată pe care a avut-o termenul *sobornost* în gândirea teologiei slave, culminând cu sinteza formală a Părintelui Stăniloae, exprimată prin sintagma „sobornicitate deschisă”. Autorul creditează acest model eclesiologic cu importanță deosebită, deoarece „exprimă o viziune asupra Bisericii ca viață în unitate și libertate, viață în dragoste, îmbinând într-un mod interesant unitatea, catolicitatea și sobornicitatea Bisericii” (p. 61).

Partea a doua abordează celălalt model eclesiologic, anume cel euharistic, care are o vechime mai mare decât primul și care are o complexitate deosebită. Autorul pleacă de la textele Sfintei Scripturi, în special cele rostite de Domnul Iisus Hristos în legătură cu Euharistia, pe baza cărora se poate argumenta rostul venirii Sale în trup, din aceasta decurgând atât ființa, cât și scopul Bisericii. Prin referințele patristice din autori precum Sf. Vasile cel Mare, Sfântul Chiril, Sf. Ioan Damaschinul și alții, se întărește ideea legăturii dintre unitatea euharistică și unitatea Bisericii (pp. 68-70). Dialogul ecumenic prelungește această abordare a unității Bisericii pe temei euharistic, autorul aducând ca exemple concluziile unor evenimente teologice precum Conferința episcopilor olandezi și Documentul de la Munchen (1982) redactat de

Comisia de Dialog romano-catolic și ortodox, nuanțate de pozițiile unor teologi precum Papa Ioan Paul II, Ioan Zizioulas, Paul Evdokimov, Boris Bobrinskoy, Yves Congar sau Pr. Dumitru Stăniloae.

Un aspect deosebit îl constituie eclesiologia lui Nikolai Affanasiev, care are largi ecouri în lumea creștin ortodoxă. Conform acesteia, unitatea Bisericii se realizează pe temeiul Euharistiei, care unește în Hristos toți membrii. Critica pe care Pr. Dumitru Stăniloae o aduce acestei teze este că naște problema validității Tainei Euharistiei, care impune un set de criterii, unele legate de ritualul propriu-zis, altele legate de canonicitatea unei Biserici locale, în care Euharistia este săvârșită în funcție de învățătura de credință profesată sau în funcție de recunoașterea canonică a celorlalte Biserici ortodoxe. Autorul mai aduce în discuție și dilema falsă dintre local și universal, așa cum se desprinde ea din opera lui Affanasiev. Deoarece persoana episcopului este garantă a validității Euharistiei, comuniunea Bisericilor este exprimabilă prin sinodalitatea episcopilor lor. Lucrarea se prezintă ca un adevărat studiu în această privință, analizând în amănunt toate aspectele eclesiologiei euharistice.

O altă problemă subliniată de autor este aceea a divergenței în privința ritualului, și anume dacă validitatea Tainei depinde de modul în care este înlăptuit ritualul. Problema validității Tainelor este o chestiune care se corelează cu legitimitatea canonică a Bisericii, și invers, autenticitatea Bisericii depinde de modul în care aceasta păstrează o fidelitate apostolică a ritualului. În cadrul acesteia se pune în discuție și chestiunea unității eclesiale. Autorul atinge aceste idei prin comentarii la diferite texte relevante din Boris Bobrinskoy, Ioan Zizioulas, Părintele Stăniloae, dar și din teologi catolici precum Henri de Lubac, Joseph Ratzinger, Hermann Pottmeyer, W. Kasper, sau cu referire la documentul *Lumen Gentium*, enciclică cu profund conținut eclesiologic. Analizând expresia *communio ecclesiarum*, autorul lămurește modul în care este înțeleasă catolicitatea Bisericilor după doctrina catolică. Conform acesteia, Bisericile particulare ortodoxe sunt universale doar dacă au comuniune cu Biserica romano-catolică. Pentru aceasta, se introduce noțiunea de „comuniune vizibilă” (pp. 113-114), adică manifestată în plan creat sau administrativ-instituțional, ca o necesitate a unității și catolicității Bisericii. În cadrul Conciliului Vatican II a fost abordată tema eclesiologiei prin documentul *Lumen Gentium*, mai sus amintit, și a existat în cadrul dezbaterilor o divergență între felul cum trebuie înțeleasă Biserica, în special unitatea ei, fie pe temei sacramental, fie pe temei jurisdicțional (p. 116). Fiindcă Biserica romano-catolică are ca dogmă eclesiologică fundamentală primatul lui Petru, este logic că viziunea unei unități jurisdicționale este mai importantă decât orice diversitate sacramentală (p. 117). Din acest motiv, sinodalitatea episcopală, sau conciliaritatea, așa cum este numită în catolicism, este subsecventă primatului papal, deci unitatea Bisericii nu poate rezi-

da, după teologia romano-catolică, în vreo formă conciliară, colegiul episcopal fiind inferior autorității papale. Spre exemplificare, autorul aduce în discuție faptul că acesta (colegiul episcopal) a fost fondat după Conciliul II Vatican și are doar rol de socializare și uniformizare instituțională, scopul său fiind doar consultativ. Papa Ioan Paul II, prin scrisoarea pastorală *Apostolos Suos*, afirmă clar inferioritatea conferințelor episcopale față de primatul papal (p. 118), fapt care confirmă că autoritatea locală este una limitată de apartenența ei la scaunul universal apostolic. Modelul acesta eclesiologic nu poate fi în continuitate cu cel *communio ecclesiarum*, după cum afirmă teologul Hevré Legrand, fapt pentru care există în romano-catolicism o perpetuă tensiune între local și universal. Expresia „biserici particulare” a papei Benedict al XVI-lea acordată Bisericilor ortodoxe, exprimă această viziune eclesiologică a concepției categoriei universalului sub raport juridicțional. Primatul papal caută în argumentarea sa și idei patristice, printre care și aceea a monarhiei Tatălui în Sfânta Treime, după Sf. Grigorie de Nazianz (p. 125), după cum prezintă și teologi precum Christoph Théobald, John Eriksson sau Jean Marie Roger Tillard. Autorul prezintă această eclesiologie catolică în comparație cu eclesiologia ortodoxă, care este una conciliară, iar principiul cumulativ al sobornicității Bisericilor și comuniunii dintre ele nu anulează ideea de universalitate, ci universalitatea sau catolicitatea este un atribut transcendent din punct de vedere juridicțional. Prin fine analize și critici ale conceptelor puse în discuție, autorul elucidează tema primatului și o reduce la o simplă nevoie practică a instituției Bisericii catolice de a-și menține hegemonia sau controlul asupra unor biserici locale cu care era deja în comuniune istorică, dar prin care pretinde și drepturi administrative ori de uzufruct al resurselor lor materiale. Schema eclesiologică a primatului justificat pe monarhia Tatălui, la Sf. Grigorie de Nazianz, este una neaplicabilă juridicțional, ci una care evocă primatul persoanei lui Hristos Însuși în Biserică, nu a vreunui înlocuitor al Său. Din acest motiv, problema vicariatului papal al *Filii Dei* este inoportună în Bisericile Ortodoxe, tocmai din motivul prezenței lui Hristos Însuși în calitate de Cap al Bisericii. Autorul aduce critici și altor argumente invocate în favoarea primatului, precum relația *Corpus-Caput* (p. 130) sau pretinsa investire a lui Petru prin dialogul bine-cunoscut de dinainte de Pătimirea Sa.

Partea a doua se încheie cu niște disertații concluzive, din care spicim o serie de expuneri ale eclesiologiei ortodoxe exprimate printr-o terminologie patristică clasică, față de care Biserica menține o anumită consecvență. Corelarea eclesiologiei cu alte teme majore dogmatice, precum triadologia sau hristologia, este bine-venită mai ales astăzi, când Biserica este înțeleasă în spațiul apusean ca o instituție similară celor omenești. Incluziunea Bisericii într-un model sociologic conduce către o teologie autonomă a acesteia, pre-

eminentă în raport cu orice paradigmă biblică sau sacramentală a prezenței lui Hristos, fapt pentru care și poziția acesteia devine vulnerabilă și criticabilă. Autorul precizează că scopul lucrării sale a fost acela de „a dezvolta gândirea ortodoxă modernă cu privire la teme majore din teologia Bisericii care preocupă pe omul de azi” (p. 143). Lucrarea se structurează pe expunerea celor două modele eclesiologice, pe care le argumentează structural și pe care autorul le privește într-o relație de complementaritate, arătând „că cele două viziuni ale unității Bisericii au reînnoit fundamental înțelegerea ecumenică a temelor eclesiologice evocate. Astfel, dacă înainte de secolul al XX-lea cineva ar fi vorbit despre Biserica locală ca fiind catolică, poate că n-ar fi fost luat prea în serios. Ca răspuns la accentuarea aspectului cantitativ și extensiv al catolicității, care domina teologia creștină latină de multe secole, teologii ortodocși au evidențiat aspectul calitativ și intensiv al catolicității Bisericii. Mai mult decât atât, termenul slav folosit pentru a reda catolicitatea spirituală a Bisericii, cel de *sobornost*, îmbină în mod fericit ideea de plenitudine cu cea de sinodalitate” (p. 143).

Lucrarea are și o anexă de documente referitoare la eclesiologia romano-catolică, emisă de Congregația pentru Doctrina Bisericii, organism cu caracter consultativ, care are în vedere analiza complexă a tuturor implicațiilor eclesiologice. Primul document prezentat este *Mysterium Ecclesiae*, sau felul în care înțelegem infailibilitatea Bisericii în contextul lumii actuale, când oamenii sunt supuși greșelii, inclusiv instituțiile pe care le conduc. Al doilea este o misivă circulară către episcopatul catolic despre felul cum trebuie înțeleasă unitatea eclesială, mai ales raporturile dintre eparhii, episcopi, ori raporturile acestora cu unitățile eclesiale ale altor confesiuni. Al treilea document se referă la problema primatului papal, care este argumentat biblic și istoric, după care i se conferă o motivație practică prin faptul că unitatea asumată de Suveranul Pontif oferă funcționalitate Bisericii. Eclesiologia catolică privește acest aspect ca pe unul fundamental, de care depinde unitatea și universalitatea Bisericii. Al patrulea document aduce o serie de precizări la expresia „biserici surori”, prevăzând indexarea teologică a Bisericilor de origine apostolică, adică Bisericile ortodoxe și alte raporturi cu Bisericile protestante. Actul menționează iconomia expresiei „biserica soră”, nu în sensul egalității cu Biserica catolică, ci în sensul unui parteneriat de dialog teologic comun. Al cincilea document este declarația *Dominus Iesus* despre unitatea și unicitatea mântuirii în Iisus și în Biserică. În acesta se subliniază că Biserica deține exclusivitatea mântuirii sufletelor. Al șaselea document prevede o serie de elucidări la diferite obiecții și ambiguități ale clerului catolic privitoare la Biserică. Anexa se încheie cu un document emis de o autoritate creștin-ortodoxă, punctul de vedere al Patriarhiei Moscovei cu privire la primatul în Biserică. Acesta pornește de la analiza conceptului istoric de *primus inter*

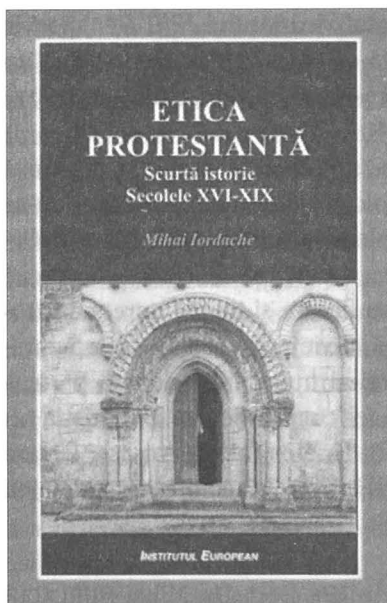
pare și se îndreaptă spre o critică la conceptul vicariatului *Filii Dei* specific teologiei romano-catolice. Documentul insistă că autoritatea universală și un primat universal nu pot fi deținute de vreun om, ci de Hristos Însuși, Care este Capul Bisericii, început al ei.

Autorul dorește prin lucrarea de față să reliefeze credința ortodoxă despre Biserică, plecând de la modelul triadologic perihoretic. „Fondându-se pe modelul trinitar al intersubiectivității, teologii ortodocși văd Biserica Ortodoxă ca pe o comuniune de Biserici surori, care sunt deschise una alteia, egale și consubstanțiale, adică Biserici care au fiecare și toate împreună catolicitatea ca plenitudine a adevărului credinței, al vieții și preoției sacramentale. La fel cum fiecare Persoană a Sfintei Treimi nu conține doar o parte a dumnezeirii, ci dumnezeirea întregă, sau la fel cum în fiecare Euharistie nu primim doar o parte din Hristos, ci Trupul lui Hristos întreg, tot așa, fiecare Biserică locală nu este doar o parte a Bisericii întregi, ci manifestarea deplină a acesteia într-un loc” (p. 144).

(Pr. Lect. Dr. Mihai BURLACU)

Mihai IORDACHE, *Etica protestantă. Scurtă istorie. Secolele XVI-XIX*, Ed. Institutul European, Iași, 2019, 337 pp.

La Institutul European din Iași, în colecția „Sinteze”, numărul 78, a fost publicată, în anul 2019, sub semnătura lui Mihai Iordache, cartea cu titlul *Etica protestantă. Scurtă istorie. Secolele XVI-XIX*, cuprinzând 337 pagini. Autorul este doctor în teologie al Universității din București, cu lucrarea *Libertatea la Emil Brunner, Karl Barth și Rudolf Bultmann. O evaluare ortodoxă*, dar și preot paroh al Bisericii „Olari” din capitală. Motivația publicării unui astfel de volum se regăsește în „Cuvântul înainte” și vizează „dorința de a oferi o istorie succintă și o prezentare generală ale principalelor curente și reprezentanți ai eticii protestante, care au marcat în profunzime viața Bisericilor apusene și evoluția societăților europene și americane până în ziua de astăzi” (p. 11). Cartea, care se dorește o „cercetare științifică” (p. 11) și care constituie o noutate în spațiul literaturii teologice românești (pp. 12-13), își propune, pe lângă cele afirmate inițial, „și o analiză sistematică a principiilor etice și morale care au contribuit la afirmarea culturii și civilizației occidentale” (p. 11). Destinatarii lucrării sunt, pe de o parte, „cunoscători (teologi, preoți, studenți)” (p. 11) și, pe de altă parte, reprezentanți ai publicului larg, doritori în a se familiariza cu „trăsăturile specifice eticii protestante și cu paradigmele «inovatoare» ale gândirii apusene, începând cu Reforma lui Martin Luther” (p. 11).



le de cauzalitate dintre acestea” (p. 15). În încercarea de a etala reprezentanți de seamă ai eticii protestante, autorul admite că aceștia nu vor fi exclusiv teologi, ci și „filosofi, sociologi, oameni de cultură, oameni politici [...], care au avut o contribuție desăvârșită la dezvoltarea gândirii apusene și la evoluția eticii protestante” (p. 15).

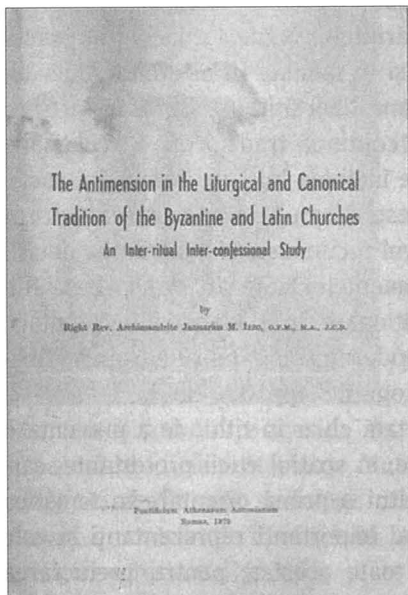
Cartea este structurată în nouă capitole principale precedate de o „Introducere” și succedate de „Concluzii”. Primul capitol, intitulat „Umanismul și Renașterea”, își propune să prezinte succint contextul general, influențat de cele două fenomene, în care apare Reforma protestantă (pp. 21-30). Capitolul al doilea, ce poartă titlul „Reforma protestantă”, corelează apariția Reformei cu Renașterea, indică anumite cauze ale Reformei și prezintă trei reprezentanți de marcă ai acesteia: Luther, Calvin și Zwingli (pp. 31-82). În abordarea fiecăruia dintre cei trei iluștri reprezentanți ai Reformei protestante, care ulterior se va regăsi și în prezentarea celorlalte figuri invocate, autorul se concentrează, într-o primă etapă, asupra celor mai importante date biografice, pentru ca în cea de-a doua etapă să discute cele mai semnificative principii etice (potrivit opiniei sale), așa cum au fost ele formulate de respectivi autori. În continuare, capitolele sunt configurate cronologic, după cum urmează: capitolul al treilea – „Anabapțiștii” (pp. 83-101), capitolul al patrulea – „Secolele XVI-XVII” (pp. 103-123), capitolul al cincilea – „Secolul XVII” (pp. 125-154), capitolul al șaselea – „Secolul XVIII” (pp. 155-197), capitolul al șaptelea – „Renașterea evanghelică” (pp. 199-216), capitolul al optulea – „Secolul XIX. Filosofi” (pp. 217-268), capitolul al nouălea – „Secolul XIX. Eticieni protestanți” (pp. 269-323). Cele nouă capitole sunt urmate de „Con-

cluzii” (pp. 325-327). Informațiile parcurse și prezentate în toate cele nouă capitole ar fi justificat pe deplin o abordare mai amplă a concluziilor. Din acestea se desprinde, în primă instanță, convingerea autorului că societățile occidentale europene și americane „își găsesc rădăcinile în principiile etice și normele morale ale secolelor XVI-XIX, în care creștinismul, în speță protestantismul, a jucat un rol determinant” (p. 325). Specificul acestei etici protestante ar consta, în primul rând, potrivit părintelui Mihai Iordache, în practicarea unui ascetism în mijlocul societății și în familie. În al doilea rând, tot aceluiași specific i-ar aparține și „paradigma libertății” (p. 325), în virtutea căreia etica protestantă s-ar fi aflat într-o continuă transformare, reclamând statutul de ființă liberă al persoanei umane înaintea lui Dumnezeu și a societății. În acest punct, autorul acuză protestantismul de specularea tuturor libertăților (p. 326). Pe de altă parte, autorul recunoaște și contribuția decisivă a eticii protestante la „formarea fundamentelor care au stat la baza implementării ideilor democratice și revoluționare în societatea occidentală, precum și a dezvoltării filosofiei politice moderne și a gândirii europene liberale” (p. 326). Cartea se încheie cu o „Bibliografie” (pp. 329-337).

Ținând cont de intenția cărții, anunțată chiar în titlu, de a prezenta o „scurtă istorie”, așadar o scurtă incursiune, în spațiul eticii protestante, cartea părintelui Mihai Iordache poate constitui o primă orientare în tematica abordată, întrucât prezintă sintetic cei mai importanți reprezentanți și cele mai importante curente de gândire. Cu toate acestea, pentru prelucrarea unui asemenea volum de informații poate că nu ar fi fost exagerată o elaborare metodologică mai riguroasă, care ar fi putut preciza posibile nelămuriri care apar în urma lecturii cărții. Astfel, o primă întrebare se poate referi la perspectiva din care autorul abordează tema, ținând cont de unele aprecieri critice asupra temei: reprezintă cartea o analiză a eticii protestante din perspectivă confesională, adică ortodoxă? În al doilea rând, autorul nu ne informează de ce scurta istorie a eticii protestante se oprește la sec. al XIX-lea și nu continuă până în prezent. Există vreo motivație a acestei limitări cronologice? Finalmente, clarificări metodologice și conceptuale suplimentare ar fi fost binevenite referitor la două sintagme fundamentale cu care autorul operează și pe care nu le explicitează îndeaproape: „etică protestantă” și „gândire apuseană”. Fără o analiză nuanțată, aceste două noțiuni se pot transforma cu ușurință în șabloane simplificate, fără a reflecta dinamica unei realități mult mai complexe.

(Pr. Asist. Dr. Cosmin PRICOP)

Januarius M. IZZO, *The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches* (Antimisul în tradiția liturgică și canonică a Bisericii Bizantină și Latină), Ed. Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma, 1975, 358 pp.



Antimisul este o bucată de pânză de in sau mătase, de formă dreptunghiulară, care este așezată pe Sfânta Masă și fără de care preotul nu poate săvârși Sfânta Liturghie. Acesta reprezintă de fapt o Sfântă Masă „în miniatură”, după cum arată și numele său, care vine de la grecescul ἄντι („în loc de”) și latinescul *mensa* („masă”). În el sunt așezate părțile din sfintele moaște ale unor mucenici, iar pe suprafața lui este imprimată, de regulă, scena Punerii în Mormânt a Domnului. Deși are o utilitate practică vădită, antimisul este un simbol al comuniunii euharistice a parohiei sau a preotului care o păstrează cu episcopul locului, întrucât poartă pe

el semnătura sau pecetea celui din urmă. Pentru ortodocșii răsăriteni, antimisul nu este doar un înlocuitor al unui Altar, ci este un simbol al continuității apostolice și al comuniunii cu Biserica Universală. Așadar, acolo unde se află un antimis, locul, chiar dacă nu este sfințit, se transformă într-un adevărat templu pentru adorarea lui Dumnezeu în comuniune cu sfinții ale căror moaște sunt așezate în el și în comuniune cu ierarhia de drept, ca succesori ai apostolilor. Folosirea antimisului este specifică Bisericilor Ortodoxe de rit bizantin, însă acesta nu este străin nici Bisericilor Vechi-Orientale și nici Bisericii Romano-Catolice.

În alegerea subiectului originii și evoluției antimisului, arhimandritul greco-catolic Januarius M. Izzo (1934-2014) a fost influențat de activitatea pastorală pe care a desfășurat-o atât în ritul latin, cât și în cel bizantin, având încredințarea de a sluji în ambele rituri (biritualist). Înainte de a analiza literatura de specialitate referitoare la antimis, acesta remarcă, în a doua jumătate a sec. al XX-lea, că mulți dintre clericii romano-catolici misionari au împrumutat de la cei de rit bizantin folosirea antimisului datorită practicabilității lui. Formarea sa teologică în dreptul canonic l-a determinat să caute un răspuns competent la întrebarea dacă o astfel de cutumă, aparent nouă în

sânul Bisericii Romano-Catolice, este una corectă și nu contravine Dreptului Canonic al Bisericii Romane. În căutarea răspunsului său, acesta constatare că în anii '70 nu exista o lucrare cu valoare științifică asupra originii și dezvoltării antimisului în Apus sau în Răsărit și, mai mult decât atât, un studiu comparativ, întrucât, afirma el, existau foarte puține studii comparative interdisciplinare și interconfesionale în direcția Dreptului canonic. Totodată, având în vedere impulsul dat de apropierea dintre Biserica Romano-Catolică și celelalte Biserici, îndeosebi după Conciliul II Vatican, precum și cel dat de Mișcarea Ecumenică, Januarius M. Izzo a dorit ca prin această lucrare să contribuie la înțelegerea reciprocă a unor realități liturgice și la evaluarea și analiza diverselor forme de cult, fie că ele provin din spațiul răsăritean sau din cel apusean. În opinia sa, aceste forme diferite sunt de fapt variații sau moduri de exprimare diferite ale creștinilor din anumite timpuri și locuri, al căror scop a fost unul unitar, și anume, acela de a-L preaslăvi pe Dumnezeu.

Lucrarea lui Januarius M. Izzo este împărțită în două secțiuni de întin-dere relativ apropiată: 1. *The Antimension in the liturgical and canonical Tradition of the Byzantine Church (Antimisul în tradiția liturgică și canonică a Bisericii Bizantine*, pp. 23-115) și 2. *The Antimension in the liturgical and canonical Tradition of the Latin Church (Antimisul în tradiția liturgică și canonică a Bisericii Latine*, pp. 145-228). Cele două secțiuni sunt precedate de o parte introductivă în care sunt reliefate importanța studiului antimisului, izvoarele liturgice și canonice pe care se întemeiază studiul, stadiul cercetărilor, originile Altarului creștin și legătura organică dintre el și antimis. Fiecare dintre cele două secțiuni principale surprind următoarele aspecte: evoluția diacronică a antimisului, forma lui (material, dimensiuni, iconografie), ritualul de binecuvântare sau sfințire a antimiselor și modul de utilizare în timpul serviciului divin. La final, autorul a adăugat un *Appendix*, care cuprinde texte și documente, tabele, fotografii, schițe și picturi relevante pentru studierea temei. În vederea realizării studiului, autorul a colaborat cu numeroși teologi apusei și răsăriteni din vremea sa, dintre care amintim: Anthony Domingues de Sousa Costa (profesor și decan al Facultății de Drept Canonic al Potificium Athenaeum Antonianum din Roma), Alphonse Raes (prefect al Bibliotecii Vaticanului), John Rezač (secretarul Institutului Pontifical pentru Studii Orientale din Roma) și Antony Koren (profesor de Liturgică la Colegiul Pontifical Rus – „Russicum” din Roma).

Așa cum amintea în introducere, cercetarea istoriei antimisului începe odată cu lucrarea teologului rus, Constantin Nikolskij, *On the Antimension in the Russian Orthodox Church (Despre Antimis în Biserica Ortodoxă Rusă)*, apărută în anul 1872 (384 pp.). Acesta a tratat subiectul antimisului din punct de vedere istoric, dar fără a aprofunda premisele și principiile canonice ale folosirii acestuia în cult, concentrându-se asupra expunerii și ana-

lizării unor exemplare păstrate în Rusia, care datează din perioada 1149-1707. Deși vast din punct de vedere al conținutului, limitarea studiului la spațiul Bisericii Ortodoxe Ruse a făcut ca impactul lui să fie unul redus. Totuși, valoarea lucrării este dată de faptul că, ulterior, ea a constituit un punct de plecare în ceea ce privește cercetarea temei. La sfârșitul sec. al XIX-lea, subiectul antimisului a fost abordat în studii relativ restrânse și de Sophrone Pétridès („L'antimension”, în: *Les Echos d'Orient*, 3/1899, pp. 193-202; republicat ulterior în: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, volumul I, ed. de Fernand Cabrol și Henri Leclercq, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1907, col. 2319-2326, și în: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, volumul I, ed. de Jean M. Vacant, Ed. Letouzey et Ané, Paris, 1923, col. 1389-1391) și A. Petrovskij („Antimins”, în: *Pravoslavskaja Entsiklopedia*, ed. de A. Lopukhina, Ed. Stannik, Petrograd, 1900, col. 797-809).

Începând cu sec. al XX-lea, literatura teologică referitoare la istoria antimisului este mai abundentă. Un autor care a elaborat un mic studiu despre originea și istoria antimisului este Andrew Shipman („Antimensium”, în: *The Catholic Encyclopedia*, volumul I, ed. de Charles G. Herbermann, Ed. Robert Appleton Company, New York, 1907, pp. 563-564), în care se face trimitere la câteva izvoare scrise referitoare la folosirea antimisului încă din perioada persecuției iconoclaste. Tema antimisului a fost abordată și de K. Lübeck („Das Antiminsion der Griechen”, în: *Der Katholik*, 4/1916, pp. 396-415), Joseph Braun (*Der Christliche Altar*, 2 volume, Ed. Gunther Koch, München, 1924), Philip Nabaa' („The Antimension in the Byzantine Church”, în: *Al Massarat*, s.no./1934, pp. 287-294), Stephen Svetozar Dusanić („The Antimension as an Object of Scientific Study”, în: *Crkva Kalendar Srpske Pravoslavnje Patrijarsije za Prostu 1947 Godinu.*, Ed. Stamparija Radjenković, Belgrad, 1947, pp. 60-63), Manuel Ayala Lopez, („Ara y Antimension”, în: *Revista Española De Derecho Canonico*, 10/1949, pp. 235-238), Alphonse Raes, „Antimension, Tablit, Tabot”, în: *Proche-Orient Chrétien*, 1/1951, pp. 59-70), Giuseppe Ferrari, „ΕΙΛΗΤΟΝ e ANTIMINΣION presso i Bizantini”, în: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 10/1956, pp. 105-111); Methodios și Panotis Theodorou, „Antimension”, în: *Threskeutike kai Ethike Engkyklopaideia*, volumul II, ed. de A. Martinos, Atena, 1962, pp. 870-871).

Analizând toate aceste studii, arhimandritul Januarius M. Izzo ajunge la concluzia că singura lucrare care tratează pertinent originea și istoria antimisului rămâne cea a lui Nikolskij, tipărită în 1872, cu mai bine de 100 de ani în urmă, dar căreia îi lipsea, în principiu, abordarea canonică. Cele două volume ale lui Joseph Braun referitoare la Altarul creștin (*Der Christliche Altar*) conțin multe informații utile despre antimis, însă ele sunt împărțiate pe tot parcursul lucrării, ceea ce face ca tema antimisului să fie greu de ur-

mărit. Dintre celelalte studii, cel mai remarcabil este cel al lui Sophrone Pétridès, citat frecvent de autorii ulteriori și Januarius M. Izzo, deopotrivă, însă și el era destul de vechi în ceea ce privește calitatea anumitor informații. Doar Stephen Dusanić și Giuseppe Ferrari au pus subiectul într-o lumină nouă. Giuseppe Ferrari a fost primul după Pétridès care a adus cercetării antimisului ca instituție canonic-liturgică un punct de vedere proaspăt și un material nou, mai ales în ceea ce privește etimologia cuvântului, distincția dintre antimis și iliton, necesitatea liturgică a antimisului pe altarele fixe și importanța sa ca semn al succesiunii apostolice. Având în vedere aceste lucruri, Januarius M. Izzo a sperat că lucrarea lui va fi de un real folos, atât teologilor din Răsărit, cât și celor din Apus, din trei motive: 1. studiul său adună laolaltă surse istorice inedite sau surse inaccesibile din cauza localizării lor și a limbilor în care au fost redactate; 2. prin acest studiu se încearcă realizarea unei sinteze a practicii tradiționale și moderne în ceea ce privește atât formele bizantine, cât și cele latine ale antimisului, precum și o comparație între cele două; 3. lucrarea reprezintă o primă analiză a legislației canonice referitoare la așa-numitul antimis latin și utilizarea lui liturgică.

Dovezile istorice atestă folosirea antimisului de către bizantini încă de la începutul sec. al VIII-lea. Tradiția canonică a Bisericii Apusene însă ne pune în față faptul că practica a fost adusă în Apus abia în sec. al XVI-lea de grecii veniți în Italia, care nu întotdeauna își exprimau ferm loialitatea față de papa de la Roma, și din acest motiv s-a evitat folosirea lui de către preoții romano-catolici, în afară de circumstanțe excepționale. Această atitudine față de o cutumă străină Bisericii Romane a culminat cu inserarea în canonul 823 din *Codul Pio-Benedictin* din 1917 a unei interdicții cu privire la folosirea antimisului bizantin în ritul apusean. Totuși, treptat, după cum s-a observat în practica Bisericii Romano-Catolice, s-au făcut adesea concesii, mai ales capelanilor militari. Constatând acest lucru, Papa Paul al VI-lea, printr-o enciclică papală numită *Pastorale Mundus* (1963), a acordat episcopilor dreptul de oferi antimise bizantine acelor preoți romano-catolici care își desfășoară misiunea în condiții cu totul excepționale, misionare, în locul altarului portabil numit *petra sacra* și care s-a dovedit în unele situații mai puțin practic decât antimisul. De aceea, chiar dacă este un obicei liturgic împrumutat din Răsărit, Januarius M. Izzo a încercat în lucrarea lui să evidențieze faptul că folosirea lui nu contravine niciunei reglementări bisericești din Apus și că teologia care stă în spatele antimisului este în acord cu gândirea Bisericii Romano-Catolice.

Relativ recent a apărut în spațiul grecesc, sub condeii preotului Paraskevas S. Agathonos, lucrarea *To Antimíhnsion. Συμβολή εις την μελέτην της λατρείας της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας (Antimisul. Îndemn în cercetarea slujirii Bisericii Ortodoxe Răsăritene)*, la editura

mănăstirii Kikkos (Cipru), în 2003, anterior fiind susținută ca teză de doctorat la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Tesalonic, în 1999. Deși vastă ca întindere (449 pp.), am constatat faptul că autorul se bazează aproape integral pe informații ce se regăsesc în studiile lui Alphonse Raes, Sophrone Pétridès și Januarius M. Izzo. Raportându-ne la această lucrare nouă, dar și la încercările anterioare de redactare a unor studii despre antimis, lucrarea lui Januarius M. Izzo este fără îndoială cea mai valoroasă, cu toate că este veche de mai bine de 45 de ani. Pe de altă parte, Januarius M. Izzo nu a avut intenția unei prezentări exhaustive, enunțând și propunând uneori ipoteze de lucru care să servească drept punct de pornire pentru viitori cercetători interesați de tema antimisului. Munca depusă de acesta ne responsabilizează, așadar, să realizăm și în Răsăritul Ortodox o lucrare actualizată, plecând de la stadiul curent al cercetărilor și fără a ne însuși informații de multe ori depășite.

(Arhid. Drd. Vlăduț-Iulian ROȘU)

Contributors to *Studii Teologice* No. 2/2019

Iuliana BUGHIRICĂ, PhD., classical languages lecturer at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, the University of Bucharest. Member of academic societies and organizations, participating in theology and philology conferences and symposia. Areas of expertise and research: Greek and Latin literature, Greek and Latin language, lexicology, semantics, rhetoric, translation from classical languages. Author of articles and studies published journals or volumes issued by prominent publishing houses (*Hereditas antiqua*, the Publishing House of „Alexandru Ioan Cuza” University, 2009, pp. 135-147; *Sapientia et Scientia*, Editura Universității din București/Bucharest University Press, 2014, pp. 76-84; *Quaestiones Romanicae* no. IV, 2015, pp. 53-62).

Contact: iuliana.bughirica@unibuc.ro

Mihail BURLACU (b. 1980) priest, PhD in Theology, lecturer at *Patriarch Justinian* Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest, member of the *National Association of Dogmatic Theologians*; member of the *International Association of Orthodox Dogmatic Theologians* (IAODT). Research and expertise area: dogmatic theology, systematic theology, gnoseology, social theology. Latest published: *Sofia-Înțelepciunea lui Dumnezeu în gândirea pr. Seghei Bulgakov*, Ed. Universității din București, 2016, 246 p; “Ritual between Formalism and True Knowledge” in: *Satul și spiritualitatea rurală între tradiție și modernitate*, Lucian Colda, Răzvan Brudiu, Oliviu Botoi (eds.), vol. II, Felicitas Publishing House, Stockholm/Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2019, 73-84pp.; “Knowledge Between Scientific Method and Ritualistic Paradigms” in: *Analyzing Paradigms Used in Education and Educational Psychology*, IGI Global, 2019, 249-266pp.

Contact: mihai.burlacu@unibuc.ro

Ioan CHIRILĂ (b. 1962), Orthodox priest, PhD in Theology - doctoral thesis entitled: *Cartea profetului Osea, introducere, traducere, comentariu și teologia cărții*. Professor of Old Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology - the University of Cluj-Napoca, and PhD supervisor since 2007. Since 2012, president of the Senate of “Babeș-Bolyai” University of Cluj-Napoca. He is a member of the Theological Commission of the National Council for Attestation of University Degrees, Diplomas and Certificates (CNATDCU). Director for several research projects conducted in “Babeș-Bolyai” University. He is also a member of the *Society of Romanian Orthodox Biblicalists*, of *Center of Biblical Studies* (Cluj-Napoca) and of the *Union*

of *Romanian Biblicists* (Sibiu). Among his most significant writings: *Scara Cuvântului. Eseuri omiletice*, Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2017, 209 pp.; *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 423 pp.; *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – repere exegetice la Decalog*, Limes, Cluj-Napoca, 2003, 179 pp.; “Iosua și Iisus în discursul patristic și în Liturghia ortodoxă”, in: *Studia Universitatis “Babeș-Bolyai” – Theologia Orthodoxa*, 57 (2012) 1, pp. 19-31; “Structura literar eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macrostructurală”, in: *Studia Universitatis “Babeș-Bolyai” – Theologia Orthodoxa*, 58 (2013) 2, pp. 5-16.

Contact: ioanchirila62@gmail.com.

Stelian PAȘCA-TUȘA, (b. 1983), PhD in Theology (Old Testament Studies). Currently assistant lecturer (substitute), teaching Old Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology, University of Cluj-Napoca and working on several projects of this institution. He is a member of the *Union of Romanian Biblicists* (Sibiu), the *Center for Bible Studies* (Cluj-Napoca) and the *Society of Romanian Orthodox Biblical Scholars*. Among his published works: *Doamne miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi*, Limes, Cluj-Napoca, 2015, 433pp.; (co-author) *Vechiul Testament în scrierile bibliștilor români: ghid bibliografic*, Școala Ardeleană / Eikon, Cluj Napoca, 2014, 405pp.; “Numele lui Dumnezeu semn al prezenței personale și acțiunea sa mântuitoare (sotirică)”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 55 (2010), 1, pp. 15-26; „Expresii lirice / psalmice – premise pentru rugăciunea inimii”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 56 (2011), 1, pp. 65-76; “The Psalms – a Model for Prayer in Judaism”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 57 (2012) 2, pp. 15-26.

Contact: stelianpascatusa@gmail.com.

Ioan POPA-BOTA (b. 1984), research assistant at the Faculty of Orthodox Theology („Babeș-Bolyai” University Cluj-Napoca); PhD in Theology awarded in 2015 by the Faculty of Orthodox Theology - „Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca; areas of research and expertise: Misiology and Ecumenism, Religious education, theology of the icon. Among his published works: “Locul Crezului Ortodox în cadrul orei de Religie”, in *Creștință și împlinire – simboluri de creștință și plinire organizatorică a Bisericii Ortodoxe Române: doctrină, istorie, actualitate, mărturisire*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2011, pp. 87-104; “Redimensionarea misiunii Bisericii prin educația religioasă în funcție de etapele de vârstă. Direcții orientative de praxis misionar-educational: vârsta preșcolară (3-6 ani)”, în *Anuarul*

Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca, XVI, 2012-2013, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2014, pp. 279-295.

Contact: popabota@yahoo.com.

Claudia Cosmina TRIF (b. 1975), lecturer, PhD in Visual Arts at the Faculty of Orthodox Theology - “Babeș-Bolyai” University, Cluj-Napoca. Academic researcher grade III, in UBB-TeMATIC-Art Project – *Partnership for the innovative technologies and advanced materials transfer in the field of visual arts (creation, conservation, restoration)*; research/competence fields: history of art, artistic drawing, iconography, stained glass, easel drawing. Published works: „Elemente de estetică în tabloul votiv din spațiul bizantin românesc”, in *Medicii și Biserica*, vol. XVI, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2018, pp. 653-665; „Vitraliul, modalitate de înfrumusețare a spațiului eclezial”, in *Misiunea parohiei și a mănăstirii într-o lume în continuă schimbare*, vol. II, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2016, pp. 160-166; „Cum se pictează o icoană? Icoana – tehnică străveche, artă actuală”, in *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă Cluj-Napoca*, Tome XI, *Renașterea*, Cluj-Napoca, 2009, pp. 399-405.

Contact: cosminatrif@yahoo.com.

Vlăduț-Iulian ROȘU (b. 1991), alumnus (2014) of “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology – the University of Bucharest. Since 2015, PhD student at the doctoral school of the same institution, working on the thesis entitled „Istoria veșmintelor liturgice din Răsăritul Ortodox – de la origini până la Sfântul Simeon al Tesalonicului (†1429)”, supervised by rev. prof. Daniel Benga, PhD. Since 2019 PhD student at the Chair of Liturgical Studies and Sacramental Theology, supervised by Prof. Hans-Jürgen Feulner – the Faculty of Roman-Catholic Theology of the University of Vienna-Austria. BA degree in Journalism (2013) and History (2018). Since May 2015, deacon at the Metropolitan Cathedral „Sfântul Spiridon Nou” in Bucharest.

Contact: rosuvladut@yahoo.ro

Vasile CREȚU (b. 1973), priest, associate professor at “Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology – the University of Bucharest, member of the *European Team for Catechesis*; PhD in Theology awarded in 2008 by the Institute for Religious Pedagogy – the Faculty of Catholic Theology, Marc Bloch University in Strasbourg. Doctoral thesis entitled *Education religieuse des jeunes en Roumanie avant et après la chute du communisme (1989). Regard sur l’Eglise orthodoxe. Approche limitée à la ville de Bucharest*. Areas of expertise: Homiletics and Catechetics, Didactics of Religion, Religious education, Christian pedagogy. Co-author of *Religia și școala. Cercetări pedagogice, studii, analize*, Ed. Didactică și Pedagogică, Bucha-

rest, 2011. Author of *Les jeunes et l'éducation religieuse en Roumanie. Regard sur l'Eglise Orthodoxe avant et après la chute du communisme (1948-2007)*, Lit Verlag, Zürich, 2017. Author of more than 80 studies, articles and reviews centered on catechesis, education and pedagogy.

Contact: cretu.vasile@gmail.com.

Zaharia MATEI (b. 1972), priest, lecturer at "Patriarch Justinian" Faculty of Orthodox Theology – the University of Bucharest. Research and expertise areas: psaltic and choir church music, history of church music, liturgical practice. Latest published: "The Canon in the musical tradition", in: *Ius Ecclesiasticum in the Life of the Romanian Orthodox Church*, George Grigoriță (ed), Basilica, Bucharest, 2019, pp. 663-687; „Aspecte ale vieții muzical-liturgice reflectate în viața rurală a românilor”, published in *Satul și spiritualitatea rurală între tradiție și modernitate*, vol. 2, Reîntregirea, Alba-Iulia, pp. 255-266; „Diaconul profesor, dirijorul și compozitorul Dragoș Alexandrescu. Autorul unei sublime liturghii corale”, in *Armonia Centenar – Un veac de cântare corală în catedrala veche a Aradului*, Ed. Arhiepiscopiei Aradului, Arad, 2019, pp. 132-148; „Psaltichia rumânească a lui Filothei sin Agăi Jipei în versiune facsimilată de excepție apărută sub egida Bibliotecii Academiei Române – evocare la o ediție eveniment”, in: *Anuarul FTOUB*, XIX, Bucharest, 2019, pp. 411- 420;

Contact: mateizaharia@yahoo.com

Mihai IORDACHE (b. 1977), Orthodox priest, PhD in Theology awarded by the University of Bucharest, researcher in the *Commission for the History of Southeast Europe*, PRO ORIENTE, University of Vienna. He taught Christian Ethics courses at the Institute for Ecumenical Studies – the Catholic University in Lviv (Ukraine). Member of the *Society of Christian Ethics* (SUA), *Society for the Study of Christian Ethics* (UK), *Societas ETHICA* (Germany), *Societas Oecumenica* (Germany), *International Association for Mission Studies* (UK) and other international theological organizations. Areas of research and expertise: Orthodox Moral Theology, Christian Ethics and Eastern Spirituality. Latest published: *Libertatea omului la Karl Barth, Emil Brunner și Rudolf Bultmann. O evaluare ortodoxă*, Ed. Academiei Române, Bucharest, 2017; *Lumina Învierii. Spiritualitatea Sfințelor Paști*, Basilica, Bucharest, 2019; *Etica Protestantă. Scurtă istorie. Secolele XVI-XIX*, Ed. Institutul European, Iași, 2019; „Wege der Europäisierung Rumäniens. Die Regentschaft König Karls I. von Rumänien (1866-1914)” in Harald Heppner (Hrsg.), *Attraktionen und Irritationen. Europa und sein Südosten im langen 19. Jahrhundert*, Peter Lang Verlag, Berlin, 2019, pp. 73-84; “Ethical Views concerning Recognition of Values,

Reception of the Other and Conversion in Ecumenical Relations”, in Dagmar Heller, Minna Hietamäki (Eds.), *Just Do It?! Recognition and Reception in Ecumenical Relations*, Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 117, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2018, pp. 341-345.

Contact: mihaiunesco@gmail.com

Cosmin PRICOP (b. 1981), priest, assistant lecturer at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology - the University of Bucharest. PhD awarded by *Johann Wolfgang Goethe* University, Frankfurt am Main (Germany), Fellow of the Center for Advanced Studies *Beyond Canon* of Regensburg University (Germany) and *New Europe* College -Bucharest; member of *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS). Latest book published: *Die Verwandlung Jesu Christi. Historisch-kritische und patristische Studien* (WUNT II/422), Mohr&Siebeck, Tübingen 2016. Latest study published: *Sola Scriptura? Eine rumänisch-orthodoxe Perspektive*, in: Stefan Alkier (Hrsg.), *Sola Scriptura 1517 – 2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen* (Colloquia historica et theologica 7), Tübingen 2019, 359-376. Latest review published: „D.H. Williams (transl. and ed.), *Matthew. Interpreted by Early Christian Commentators* (The Church’s Bible), Grand Rapids, Eerdmans 2018, 570 S., in: *Theologische Literaturzeitung/ThLZ* (5/2019), 465-466.

Contact: cosmin.pricop@unibuc.ro

Florin Toader TOMOIOAGĂ (b. 1976), deacon, PhD, lecturer at “Episcop Dr. Vasile Coman” Faculty of Orthodox Theology, University of Oradea. Areas of expertise: Orthodox Dogmatic Theology, Christology, History and Philosophy of Religions, theological translations from English and Modern Greek. Relevant scientific publications: *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea*, Doxologia, Iași, 2015; “The Vision of Divine Light in Saint Gregory Palamas’s Theology”, in *Acta Theologica*, 1/2015 (Africa de Sud); “The Dialogue between Orthodox Theology and Culture: the Contemporary Paradigm of Professor Chrysostomos Stamouliis (Greece)”, in: *Sobornost incorporating Eastern Churches Review*, vol. 37:2/2015; “Orthodox Insights on the Stranger in the Context of Contemporary Migration” in *Vertreibung, Flucht, Migration*, (eds. Matthias Heesch, Dumitru Megheșan, Hans Schwarz), Peter Lang Publishing House, 2018; “St. Gregory of Nyssa’s View on the Origin of Human Sexuality in Orthodox Contemporary Anthropology”, in *Teologie și viață*, Iași, 29 (2019), 1-4, pp. 97-113.

Contact: tomoioagaf@yahoo.com.



Pr. IOAN BUTA
Pr. Ioan-EUGEN BUTA
Prof. NICOLAE-MARCEL BUTA

CONCORDANȚĂ BIBLICĂ



BASILICA
BUCUREȘTI
2018

Pr. Silviu Tudose

CÂNTĂRILE ORTODOXIEI
TÂLCUIRI LITURGICE
ȘI PASTORALE



EDITURA CUVÂNTUL VIEȚII

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

DESPRE CITIREA
SFINTEI SCRIPTURI



EDITURA CUVÂNTUL VIETII

...telegate velle, scribit. Cuius linguam est ad inveni-
...non, pelosa noua impressio est, aliqua tunc
...inclinatusque comes est. Quod
...liber solitate et a nobis
...atque, tunc inquam primo ex
...in cuius, fornicari hemine, ad imaginem no-
...Ad simplicitate, ut videretur
...que me nobis, Ye dicitur, indero, per quam
...heca, ad Deo similes, aut omni. Ad sine
...ationi electissimas, pro eo de huius pro-
...oratio est. Multum enim, et ex, et
...que, et huius dicitur, aut huius, et huius
...in huius non huius proferemus, sed con huius pro-
...et huius non huius proferemus, sed con huius pro-
...et huius non huius proferemus, sed con huius pro-
...et huius non huius proferemus, sed con huius pro-

PARINTI SI SCRITORI
BISERICESTI

PSB

SERIE NOUA

15

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Omilii la Evanghelia după Ioan

Volumul I



Faint, illegible text from the reverse side of the book's cover, appearing as bleed-through. The text is arranged in two columns and contains various words and phrases, some of which are bolded or larger in size.

**PĂRINTI SI SCRITORI
BISERICESTI**

PSB

SERIE NOUA

18

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

Omilii la Evanghelia după Ioan

Volumul al II-lea



**BASILICA
BUCUREȘTI
2019**

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări asupra formei și conținutului materialelor trimise spre publicare. Întreaga răspundere pentru conținutul materialelor aparține autorilor.

Materialele trimise trebuie să fie însoțite de:

- (a) un rezumat în limba română, împreună cu traducerea lui în limba engleză sau într-o altă limbă de largă circulație internațională;
- (b) minimum cinci cuvinte cheie în limba română (traduse și în limba engleză sau într-o altă limbă de circulație internațională);
- (c) o scurtă prezentare a autorului în limba română.

Tipărit la
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI

București, Intrarea Miron Cristea, nr. 6, 040162

Tel.: 021.335.21.29; 0727.320.602

E-mail: secretariat.tipografie@patriarhia.ro,

tipografia@patriarhia.ro

cartibisericesti.ro

CUPRINS:

Studii

Pr. Prof. Dr. Ioan CHIRILĂ, Lect. Dr. Stelian PAȘCA-TUȘA, Dr. Ioan POPA-BOTA,
Lect. Dr. Claudia-Cosmina TRIF

Teologia luminii primordiale și relevanța ei pentru iconografie

Pr. Conf. Dr. Vasile CREȚU

*Catehisme ortodoxe și romano-catolice în România. O scurtă prezentare,
selectivă și cronologică*

Pr. Lect. Dr. Zaharia MATEI

Ethosul muzical în cântarea liturgică bizantină

Diac. Lect. Dr. Florin Toader TOMOIAGĂ

*Despre iraționalitatea credinței la Gabriel Liiceanu: reeditarea polemicii dintre
părintele Dumitru Stăniloae și filosoful Lucian Blaga*

Pr. Dr. Mihai IORDACHE

Familia creștină în gândirea Sfântului Ioan Gură de Aur

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SF. AMBROZIE DE MEDIOLANUM

Despre îndatoririle slujitorilor (I, I-X) (trad., introd. și note de Lect. Dr. Iuliana BUGHIRICĂ)

Recenzii