

REZUMAT

Teza de doctorat cu titlul *Despățimirea și îndumnezeirea omului în creația melozilor bizantini din secolele VI-IX* evidențiază importanța cântării liturgice în cadrul procesului de păstrare și de transmitere a adevărului de credință în Biserica Ortodoxă.

Teza de față demonstrează faptul că imnografia bizantină constituie dimensiunea poetică a tezaurului doctrinar ortodox. Spre deosebire de epicul dogmatic, reprezentat de marile tratate doctrinare ale Părinților Bisericii, cântarea liturgică, prin intermediul imnografiei, face cunoscut adevărul de credință în cadrul fiecărui serviciu divin public.

Prin urmare, frecvența săvârșirii cultului divin public în Biserica Ortodoxă contribuie la repetarea constantă (în cazul mănăstirilor și al catedralelor, zilnic) a adevărului de credință cuprins în cântările liturgice, acesta fiind însușit mai ușor datorită muzicii bisericești.

Comparând cele două perspective, epică și poetică/imnografică, se observă o reală asemănare, o identitate de fond. Desigur că tezaurul imnografic, prin forma de exprimare poetică, prezintă sensuri teologice mai adânci, indispensabile înțelegerii ethosului spiritualității ortodoxe. Din această perspectivă dimensiunea didactică a cultului divin public ortodox este dată, într-o măsură apreciabilă, și de cântarea bisericească.

Teza de doctorat, *Despățimirea și îndumnezeirea omului în creația melozilor bizantini din secolele VI-IX*, este structurată pe patru capitole, precedate de o introducere.

În cuprinsul Introducerii s-au subliniat câteva aspecte semnificative legate de semnificația imnografiei bizantine, precum și importanța melosului în cadrul cântării liturgice.

De asemenea, au fost abordate toate cele trei dimensiuni ale cântării liturgice, dimensiunea doxologică, harismatică și didactică. Cântarea bisericească, prin intermediul acestor trei dimensiuni constitutive, pe de-o parte prezintă învățătura despre îndumnezeirea omului, iar de cealaltă parte contribuie, cu ajutorul melodiei, la crearea unui cadru liturgic adecvat urcușului duhovnicesc.

În finalul Introducerii se fac câteva referiri cu privire la exemplele muzicale/partiturile utilizate pe parcursul lucrării. Exemplele muzicale utilizate în cadrul capitolelor III și IV prezintă manuscrise din secolul al XVIII-lea și tipărituri din secolele XIX-XXI. Motivele pentru care au fost folosit exemple muzicale din colecții apărute după secolul al XVIII-lea sunt următoarele:

1. secolele XVIII-XIX reprezintă sfârșitul unei perioade îndelungate de evoluție (maturitatea târzie) a cântării psaltice bizantine;
2. în această perioadă a avut loc trecerea de la manuscris la tipăritură;
3. intervalul secolelor XVIII-XIX constituie perioada în cadrul căreia s-a realizat românirea cântării bizantine.

În Capitolul I, *Actualitatea problemei despătimirii și a îndumnezeirii în teologia ortodoxă contemporană și în viața liturgică* a fost evidențiat interesul teologilor ortodocși din secolul XX și începutul secolului XXI față de conceptul îndumnezeirii omului. În sensul acesta, s-au amintit teologi ortodocși români și străini, precum și lucrările lor de referință. Este vorba despre Nichifor Crainic, Ioan Gh. Savin, Nicolae Mladin, Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, PF Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, PS Prof. Univ. Dr. Irineu Slătineanu, IPS Andrei, Arhiepiscopul Alba Iuliei, Dr. Jürgen Henkel, Pr. Prof. Univ. Dr. Dumitru Gh. Radu, Ieromonah Teofan Mada, Vladimir Lossky, Serghei Bulgakov, Sfântul Iustin Popovici, Panayotis Nellas, Georgios Mantzaridis, Georgios Patronos, unul dintre cei mai însemnați bibliști ortodocși contemporani, care a dat la lumina tiparului, în anul 1995, lucrarea *Îndumnezeirea omului*: o lucrare ce dezbate amănunțit doar subiectul îndumnezeirii, urmărind tratarea acestei teme în întreaga literatură patristică.

Pornind de la faptul că dogma s-a născut, în Biserica Ortodoxă, în cult, teologia aflându-se într-un raport de interdependență cu mărturisirea doxologic-liturgică a Bisericii, s-a accentuat ideea conform căreia cântarea liturgică reprezintă, de fapt, mărturisirea de credință (cântată) a membrilor Bisericii, ca răspuns la prezența reală a Domnului Hristos în Sfânta Liturghie, prin Darurile euharistizate. Din acest motiv cântarea bisericească se dovedește a fi o profundă teologie.

Tot în cadrul Capitolului I au fost amintite câteva aspecte legate de cântarea bisericească a primilor creștini, caracterizată de păstrarea unor elemente din cultul iudaic. Este vorba, în primul rând, despre numărul mare de psalmi, și, prin urmare, de modul psalmodic/recitativ de cântare.

Capitolul II al tezei de doctorat se intitulează *Imnografia bizantină și imnografi bizantini ai secolelor VI-IX*. Așa cum era firesc, înainte de a analiza creația melozilor bizantini referitoare la îndumnezeirea omului, s-a avut în vedere însușirile imnografiei bizantine, în comparație cu imnografia creștină (anterioară secolului VI), cele patru perioade care alcătuiesc istoria muzicii bizantine, factorii care au contribuit la dezvoltarea imnografiei,

principalele forme ale imnografiei bizantine, precum și aportul adus de melozii ale căror lucrări fac obiectul prezentei lucrări.

Istoria muzicii bizantine cunoaște patru perioade distincte: 1) cea a *melozilor* (secolele V-XI); 2) a *melurgilor* (secolele XI-XV); 3) perioada *post-bizantină* (secolul al XV-lea – începutul secolului al XIX-lea); 4) perioada *hrysantică* (din 1814 – prezent).

Lucrarea de față analizează creația imnografică ce a luat naștere în cadrul primei perioade a istoriei imnografiei bizantine, și anume în *perioada melozilor*. Această imnografie a fost cea care s-a impus definitiv în cultul ortodox, dând naștere celei mai productive și mai profund ancorate teologic creații din istoria imnografiei bizantine. De aceea, motivul pentru care am ales creația imnografică a secolelor VI-IX încercăm să scoatem în evidență aportul adus de aceasta în domeniul spiritualității ortodoxe, cu precădere în fundamentarea învățaturii ortodoxe despre despățimirea și îndumnezeirea omului.

Această primă fază a dezvoltării muzicii bizantine debutează însă în secolul al V-lea cu apariția *troparului*, urmând ca în secolul al VI-lea să ia naștere *condacul* și, în cele ulterior, în secolul al VII-lea, imnografia bizantină culminând cu apariția *canonului*.

Așadar, principalele forme ale imnografiei bizantine sunt: *troparul*, *condacul* și *canonul*. Autorii acestora sunt *melozii*, care, atunci când scriau textul imnurilor, compuneau și melodia corespunzătoare fiecărui imn în parte. Formele imnografice la care ne referim au apărut și s-au dezvoltat în Siria și Palestina.

Dezvoltarea imnografiei creștine a determinat apariția, în sec. al VIII-lea, a *Octoihului* (colecție a manuscriselor ce cuprind imnurile grupate după cele opt glasuri), datorat Sfântului Ioan Damaschin.

Cu timpul, melodiile devin tot mai complexe, încât apariția unei *notații muzicale* s-a dovedit a fi indispensabilă. Notația muzicii bizantine este *neumatică* (denumire datorată semnelor ce o constituie, numite *neume*). În primă fază întâlnim această notație în formă *ecfonică* (secolele V-VI), mai târziu în formă *diastematică* (intervalică), mult mai avansată și mai bine precizată, dar, și aceasta legată tot de numele Sf. Ioan Damaschin.

Notația muzicală a devenit și mai utilă atunci când au început să apară mai multe stiluri diferite de cântare: *irmologic*, *stihiraric* și *papadic*.

Aceste trei categorii de cântare diferă de la un glas la altul, în sensul că fiecare dintre cele opt glasuri prezintă o variantă aparte a celor trei stiluri. În ceea ce privește cele *opt glasuri bisericesti* este important să reținem faptul că nu există, în acest caz, o echivalență

între termenul de *glas* și cel de *voce*. Melodiile glasurilor bisericești s-au întemeiat pe seama genurilor muzicale antice: *diatonic, cromatic, enarmonic*.

Dezvoltarea imnografiei bizantine a fost determinată de cel puțin patru factori: libertatea acordată Bisericii, apariția ereziilor, caracterul inspirat al imnografiei și înmulțirea sărbătorilor creștine.

Atunci când s-a discutat despre cele trei forme poetice de bază ale imnografiei bizantine, *troparul, condacul și canonul*, s-au avut în vedere următoarele aspecte: contextul apariției respectivei forme imnografice, etimologia termenului, structura și autorii troparelor/condacelor/canoanelor.

Tot în cadrul primului capitol au fost subliniate aspecte semnificative referitoare la viața și, mai apoi, la creația imnografică a melozilor bizantini din secolele VI-IX. Este vorba despre Sfântul Roman Melodul, Sfântul Andrei Criteanul, Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Cosma Melodul, Sfântul Teodor Studitul și Sfântul Iosif Studitul.

În cadrul subcapitolului dedicat *colecțiilor imnografice ale Bisericii Ortodoxe și cărților de cântare utilizate de Biserica Ortodoxă Română* s-a subliniat faptul că elementul dominant în cultul ortodox îl reprezintă tezaurul inestimabil al imnografiei. Chiar dacă, la început, acesta nu a fost prezent într-o pondere atât de mare în ritualul Bisericii, atunci când predominau textele scripturistice, astăzi cultul divin public ortodox este alcătuit în proporție foarte mare din imnurile Sfinților.

Creațiile Sfântului Ioan Damaschin (*Octoihul*), a Sfântului Andrei Criteanul (*Canonul cel Mare*), a Sfântului Teodor Studitul și a Sfântului Iosif Studitul (*Triodul și Penticostarul*), reprezintă tezaurul Bisericii care reglementează anul liturgic prin cele trei mari perioade: a Octoihului, a Triodului și a Penticostarului. De asemenea, ciclul liturgic săptămânal este organizat tot după *Octoihul* Sfântului Ioan Damaschin.

Cele mai importante colecțiile imnografice sunt cele amintite mai sus, *Octoihul, Triodul și Penticostarul*. O parte din conținutul acestor colecții, creațiile melozilor bizantini, se integrează fără echivoc în cadrul Sfintei Tradiții.

Cea mai des utilizată colecție imnografică este *Octoihul*. Acesta conține, pe lângă imnurile compuse de Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Cosma Melodul, și imnuri alcătuite de alți imnografi de seamă, cum ar fi: Sfântul Efrem Sirul (sec. IV), Anatolie, patriarhul Constantinopolului (sec. V) și Mitrofan, episcopul Smirnei (sec. IX). Cu toate acestea un aport considerabil l-a avut Sfântul Ioan Damaschin, atât în privința compunerii celor opt ehuri, precum și din perspectiva sistematizării imnurilor în funcție de cele opt ehuri bizantine.

Trebuie să precizăm faptul că, întâlnim creații ale melozilor bizantini și în cadrul *Mineelor*. Este vorba despre *canoanele* Praznicelor Împărătești alcătuite de către Sfântul Ioan Damaschin și Sfântul Cosma Melodul, dar și de unele dintre *condacele* Sfântului Roman Melodul.

Din *condacele* Sfântului Roman Melodul, în cadrul colecțiilor imnografice amintite, se păstrează doar prooimionul (cu numele de *condac*) și prima strofă (ce poartă numele de *icos*). Însă colecția îngrijită de José Grosdidier de Matons, *Sources Chrétienne*, volumele 99, 110, 114 și 128, păstrează creația imnografică a Sfântului Roman Melodul în forma sa originală.

De asemenea, *Canonul cel Mare* al Sfântului Andrei Criteanul, îl întâlnim atât în *Triod*, cât și în colecția lui J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca, Volumul 97, 1865*. O parte din creația imnografică a Sfântului Cosma Melodul se regăsește tot în colecția lui J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus Series Graeca, Volumul 98, 1863*.

Cu toate că imnografia bizantină a fost cântată în permanență, fiecare imn având indicația glasului aferent, cunoaștem faptul că *Octoihul*, *Triodul*, *Penticostarul* și cele douăsprezece *Minee* cuprind numai textele cântărilor, fără notația muzicală corespunzătoare. În sensul acesta au apărut câteva cărți de cântare bisericească. *Octoihul Mic* a fost aranjat pe notație muzicală, astfel luând naștere *Anastasimatarul*. Cântările *catavasiilor* aranjate pe notația psaltică au dat naștere cărții de muzică numită *Irmologhion*. Au mai fost tipărite și *Cântările Triodului*, *Cântările Sfintei Liturghii*.

Totodată, au fost enumerate cărțile de cântare bisericească editate în limba română în ultimele patru secole, cărți utilizate cu precădere în cadrul ultimelor două capitole.

Capitolul III este precedat de prezentarea pe scurt a *învățăturii ortodoxe despre îndumnezeire*. Acest subcapitol prezintă numele acelor Părinți ai Bisericii care au abordat în scrierile lor subiectul îndumnezeirii, devenind astfel normativi pentru Biserica Ortodoxă. Este vorba despre Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Chiril din Alexandria, Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschin, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Teodoret al Cirului, Sfântului Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama.

Tradiția patristică, fundamentată pe antropologia biblică și pe experiența sacramentală, subliniază faptul că îndumnezeirea este o experiență de care doar omul este capabil, și care cuprinde atât trupul, cât și sufletul.

Părinții Bisericii au mărturisit neîncetat faptul că îndumnezeirea omului coincide cu dobândirea asemănării cu Dumnezeu. Chiar dacă procesul de îndumnezeirea constituie o

realitate ontologică, omul având prin fire capacitatea de a primi îndumnezeirea, aceasta nu înseamnă că omul devine Dumnezeu după fire, ci după har, „prin lucrare”, în sensul participării la energiile divine necreate.

Înțelesul teologiei ortodoxe despre îndumnezeirea omului nu a fost niciodată unul panteist sau de autoîndumnezeire, ci accentul rămâne pe aportul dumnezeiesc de sfințire, contribuția omului identificându-se doar cu procesul teandric de conlucrare cu Dumnezeu, prin intermediul ascezei creștine. În cadrul îndumnezeirii, omul nu este asimilat sau absorbit de Dumnezeu, ci el își păstrează pe mai departe însușirile ființei sale.

Când ne referim la îndumnezeirea omului, vorbim despre un proces duhovnicesc, care este alcătuit din două etape: *etapa ascetică*, de purificare a omului de patimi, de tot ceea ce este contrar firii și vieții însăși, și *etapa contemplativă*, sinonimă cu desăvârșirea sau dobândirea de către om a sfințeniei. Sfântul Dionisie Areopagitul vorbește despre două trepte ale contemplației, rezultând, în cele din urmă, trei faze ale procesului de îndumnezeire: *1. Faza purificării; 2. Faza iluminării; 3. Faza desăvârșirii.*

Asceza constituie aportul uman la dobândirea îndumnezeirii, unirea mistică cu Dumnezeu fiind exclusiv aportul divin. Din acest motiv, îndumnezeirea constituie rezultatul lucrării dumnezeiești ca răspuns la dorința și la efortul omului de asemănare cu Dumnezeu. Nici mântuirea și nici îndumnezeirea nu reprezintă lucrări mecanice ale lui Dumnezeu, independente de voința omului, care ar anula în felul acesta libertatea sa. Trăsătura definitorie a spiritualității ortodoxe constă tocmai în legătura existentă între asceză și har, ca mijloace de îndumnezeire a omului. Prin urmare, îndumnezeirea reprezintă o realitate posibilă pentru oricare creștin, ea nu privește doar monahismul sau anumite forme de monahism.

Posibilitatea îndumnezeirii omului are la bază existența unui element religios comun între om și Dumnezeu, un apriori religios, care constă în crearea omului după chipul lui Dumnezeu. În centrul spiritualității lui Nichifor Crainic se află conceptul de îndumnezeire, înțeles ca participarea omului la firea divină. Acest lucru devine posibil odată cu Întruparea Cuvântului, cei botezați devenind părtași la realitatea harică dată de Trupul îndumnezeit al Mântuitorului. Prin urmare, două sunt premisele îndumnezeirii: *crearea omului după chipul lui Dumnezeu și Întruparea Logosului divin.*

În cadrul capitolului al III-lea al tezei de doctorat, intitulat *Premisele despățimirii și ale îndumnezeirii omului în creația melozilor bizantini din secolele VI-IX*, au fost analizate pe larg cele două premise importante ale procesului de îndumnezeire, și anume: *crearea omului după chipul lui Dumnezeu și Întruparea Logosului.*

Dintre melozii secolelor VI-IX, Sfântul Roman Melodul este cel care surprinde cel mai bine poziția pe care o ocupă chipul dumnezeiesc în relația ontologică dintre firea divină și firea umană, ca posibilitate de comunicare a însușirilor celor două firi, în vederea îndumnezeirii naturii umane. Chiar dacă, în ceea ce privește realizarea îndumnezeirii omului prin actul de Întrupare a Fiului întâlnim aprecieri în operele tuturor melozilor, teologia chipului se regăsește în mod deosebit în creația Sfântului Roman Melodul.

Cu ajutorul poeziei, a dialogului, a admirabilelor comparații, autorul descrie intimitatea relației om-Dumnezeu, într-un mod distinct, ancorat profund în învățătura Sfintei Scripturi, dar și a Sfinților Părinți, cu precădere a Sfântului Atanasie cel Mare și a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Din această perspectivă, *Condacele* Sfântului Roman reprezintă punctul de întâlnire între Tradiție și Scriptură. În *Condacele* sale epicul dogmatic al Tradiției prinde viață, personajele Sfintei Scripturi de asemenea, sunt vii, vorbesc unele cu altele, dar mai ales cu Dumnezeu.

Sfântul Roman face evidentă delicatețea lui Dumnezeu în dialogul/relația Sa cu omenirea. *Condacele* prezintă agonia omului căzut, în dorința de a-și redescoperii chipul, a identității sale ascunse sub haina păcatului, propriu-zis a omului aflat în imposibilitatea de a-și implini destinul său - îndumnezeirea, iar de partea cealaltă, Dumnezeu, Care cu atâta stăruință vine în proximitatea omului, mistuit fiind de dorul pentru omul înstrăinat de propriul său chip.

Întruparea Fiului a fost rânduită de Dumnezeu independent de căderea omului în păcat și, prin urmare, starea de îndumnezeire reprezintă starea firească a omului, abia atunci omul trăiește cu adevărat și este pe deplin om, motiv pentru care, în afara lui Dumnezeu existența omului reprezintă un eșec.

În textul celui de-*Al II-lea Condac la Botezul Domnului*, strofa a III-a, Sfântul Roman Melodul trasează o paralelă între Adam cel vechi și Adam cel Nou sau Logosul întrupat, paralelă prin care pune în evidență faptul că între cei doi există o asemănare, mai precis Domnul Hristos „de dragul” omului S-a asemănat acestuia. Prin termenul *asemănare* Sfântul Roman accentuează *existența unei trăsături comune* între Adam/firea umană și Dumnezeu/firea divină.

Pentru a te asemana cu cineva este necesar să prezinți câteva elemente comune în raport cu persoana respectivă, în cazul de față elementele comune sunt de factură ontologică, presupun un anume *chip al omului compatibil asemănării cu divinul*.

Desigur că, în textul analizat cuvintele „De dragul tău ție asemănatu-S-a”, se referă în primul rând la înomenirea Fiului, la faptul că, în urma întrupării, Fiul nu este doar Dumnezeu

adevărat, ci și om adevărat. Pentru ca Dumnezeu să Se poată asemăna omului era nevoie de o premiză în ființa dihotomică a acestuia, care să permită această asemănare.

Premisa la care face aluzie Sfântul Roman *este chipul lui Dumnezeu* primit de strămoșul Adam la creație. Tocmai de aceea textul *Condacului* prezintă dialogul dintre Dumnezeu și Adam, adică dintre Dumnezeu și cel care a fost primul înzestrat cu chipul său, pentru a sugera revenirea la origini, atunci când în ființa omului a fost circumscris *caracterul hristologic* al său. Este vorba despre *hristomorfismul omului*, gândit și dăruit de Dumnezeu în vederea Întrupării Fiului și a îndumnezeirii omului.

În acest sens sunt și cuvintele „să te-mbraci cu cuviința cea dintâi”, și anume cu starea primară/paradisiacă/harică a omului. Cu alte cuvinte, Sfântul Roman insistă pe existența unui „ceva” de la începutul zidirii omului, în virtutea căruia Fiul să poată împlini îndumnezeirea umanului.

Pentru a exprima cât mai precis relația existentă între om și Dumnezeu, Sfântul Roman Melodul utilizează, în cadrul *I-lui Condac la Nașterea Domnului*, strofa I, termenul „setea” în sens figurat, arătând astfel că îndumnezeirea omului reprezintă o necesitate, o stare firească la care trebuie să ajungă omul. De asemenea, prin intermediul cuvintelor „setea lui Adam și a lui David”, Sfântul Roman surprinde caracterul universal al acestei stări ontologice.

Totodată, „*dorul*” lui Dumnezeu față de om, subliniat în textul celui de-*Al II-lea Condac la Nașterea Domnului*, strofa a XVI-a, revelează existența unei asemănări, presupune o premisă vis-a-vis de relația Lui cu omul. Imprimarea chipului divin în om manifestă intenția lui Dumnezeu de a Se întrupa, intenție alimentată de dragostea nemărginită a lui Dumnezeu, principala premiză care face posibilă îndumnezeirea omului. Adevărul acesta a fost subliniat foarte clar de Sfântul Macarie Egipteanul, care afirma că erosul divin a fost cel care L-a determinat pe Dumnezeu să coboare în cea mai intimă proximitate a omului.

Ceea ce Domnul Hristos îi cere lui Adam, în strofa a II-a a *I-lui Condac la Nașterea Domnului*, „Apropie-te dar și recunoaște-Mă”, presupune o cunoaștere prealabilă. A recunoaște pe cineva înseamnă a identifica acea persoană, a o deosebi după anumite semne sau, mai mult, a-ți descoperi în celălalt trăsăturile esențiale, a te regăsi în el. Actul Întrupării nu reprezintă o noutate, mai precis el nu se întemeiază pe un fond nepregătit, steril, ci Adam/umanul are posibilitatea să recunoască în Hristos chipul divin cu care a fost „înveșmântat” („pe cel ce a pierdut veșmântul cel țesut de Dumnezeu”) la începutul creației. Dorința lui Dumnezeu de a Se înomeni, precum și dorința omului de a se îndumnezeii, devin împlinite în Iisus Hristos, în El, Dumnezeu și omul se recunosc, privindu-se ca în oglindă, iar

acest fapt este posibil datorită iubirii, cea mai reprezentativă facultate a sufletului uman, dar mai ales a Ființei divine, deoarece iubirea de Dumnezeu și iubirea oamenilor sunt aspectele unei singure iubiri.

Dumnezeu îi găsește omului „să nu te rușinezi, căci ție M-am asemănat”, scoțând astfel în relief în primul rând faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a asemănat întru toate omului, afară de păcat, având trup și suflet omenesc, dar mai ales că din momentul întrupării Domnului, umanitatea a reușit să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu sau, mai precis, Dumnezeu a lucrat ceea ce omul era dator.

În continuare, capitolul al III-lea tratează cea de-a doua premisă a îndumnezeirii omului, și anume, Întruparea Logosului. Sfântul Roman Melodul transpune hristologia Sfinților Părinți din cadrul epic în universul poetic al imnografiei sale, păstrând nealterată învățătura de credință a Bisericii, constituindu-se astfel drept unul dintre factorii de promovare, prin intermediul cultului, a tezaurului doctrinar al Bisericii Răsăritene.

De asemenea, trebuie precizat faptul că teologia Sfântului Roman nu se limitează doar la a repeta fundamentele hristologiei creștine, ci surprinde anumite aspecte seosebit de subtile care întregesc cunoștințele transmise prin intermediul creației epice a Sfintei Tradiții.

Imnografia Sfântului Roman nu precizează doar scopul Întrupării Mântuitorului Hristos, ci, înțelegând semnificația păcatului, explică de ce Întruparea a reprezentat singurul mod prin care firea umană putea fi vindecată; mai precis, *Condacele* sale revelează necesitatea vindecării omului din interiorul ființei sale.

În acest sens, strofa a II-a a *I-lui Condac la Botezul Domnului* are în prim plan tema „goliciunii”, exploatată amplu în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul. Sfântul Roman Melodul înțelege amprenta lăsată în urma păcatului drept *rană*, fapt pentru care teologhisirea sa subliniază dimensiunea ontologică a păcatului: nu în înțelesul de a avea păcatul substanța sa, ci în sensul de rană pricinuită naturii omului.

Cu alte cuvinte, superioritatea teologiei Sfântului Roman rezultă din faptul că nu prezintă păcatul ca fiind o chestiune strict morală, ci imnografia sa reia mereu ideea unei continue suferințe a omului, care își găsește tămăduirea abia în comuniunea cu trupul îndumnezeit al Domnului.

Acesta este motivul pentru care Sfântul Roman subliniază indispensabilitatea restaurării ontologice a omului din interiorul ființei sale. Din această perspectivă, hristologia sa este profund ancorată în hristologia Sfântului Atanasie cel Mare. Ceea ce contribuie la

identificarea hristologiei Sfântului Roman Melodul cu cea a Sfântului Atanasie cel Mare, este receptarea *Întrupării* drept *unicul mod de îndumnezeire a omului*.

Învățătura despre *îndumnezeirea omului* este subliniată de creația iconografică a Sfântului Roman, în primul rând prin mărturisirea *Domnului Hristos* ca *Dumnezeu adevărat și om adevărat*, aceasta reprezentând esența credinței creștine, toate celelalte abordări ale hristologiei rezultând din această învățătură, scoțând în evidență consecințele sau urmările unirii dintre firea dumnezeiască și cea omenească, în Persoana Fiului.

De asemenea, textul *proimionului I-lui Condac la Nașterea Domnului* sintetizează semnificația Praznicului Nașterii Domnului, revelând, într-o manieră poetică desăvârșită, totalitatea adevărilor de credință referitoare la Întruparea, respectiv la Nașterea Domnului, în mod deosebit, insistând pe divinitatea Pruncului născut în ieslea Betleemului.

Sfântul Roman Melodul atrage atenția asupra firii Celui născut, subliniind faptul că aceasta este „mai presus de fire” sau *suprasubstanțială*, dorind să evidențieze în felul acesta trăsătura fundamentală a Dumnezeirii. Atributul firii divine, amintit mai sus, exprimă faptul că Dumnezeirea *există prin Sine și este liberă de orice relativitate*.

Chiar dacă textul proimionului are în prim plan natura divină a Mântuitorului, întrucât doar aceasta a avut persoană proprie, *Condacul Nașterii* abordează dimensiunea ontologică a Persoanei Fiului Fecioarei, sub ambele ei valențe, și anume aceea că este *Dumnezeu adevărat și om adevărat*.

În analiza procesului de îndumnezeire a omului, Sfântul Roman Melodul pornește de la descrierea trăsăturii fundamentale a naturii divine, pentru a fi mai evidentă apoi relația Acesteia cu natura umană asumată în ipostasul Fiului, tocmai în vederea restaurării ontologice a omului.

Hristologia Sfântului Roman Melodul se prezintă drept expresia poetică a epicului dogmatic cuprins în definiția dogmatică de la Calcedon.

Iconografia Sfântului Ioan Damaschin surprinde modul în care Logosul divin S-a întrupat, împlinind, în felul acesta, planul din veșnicie al lui Dumnezeu, prin modul tainic în care a biruit cele trei bariere existențiale: stricăciunea firii umane, păcatul și moartea.

În primul rând, *stricăciunea firii umane* a fost vindecată odată cu întruparea lui Hristos. Acest fapt se datorează, pe de-o parte ousiei dumnezeiești, iar pe de altă parte, modului tainic/suprafiresc al zămislirii Cuvântului în pântecul Fecioarei.

Sfântul Ioan Damaschin, sintetizează în textul *Dogmaticii glasului al III-lea* întreaga hristologie, explicând, de fapt, *Cine* este Hristos și *cum* a realizat Hristos izbăvirea firii umane

de stricăciunea ei, datorată păcatului strămoșesc. Prin urmare, aflăm faptul că Nașterea Domnului a fost o lucrare „dumnezeiesc-omenească”, în sensul că, pe de-o parte Fecioara Maria nu a născut un simplu om, ci L-a născut pe Fiul lui Dumnezeu, „pe Cel născut din Tatăl mai înainte de veci, fără mamă”, iar, pe de altă parte, chipul zămislirii Domnului „sfidează” rânduiala firii, „Că ispită de bărbat neluând, ceea ce ești cu totul fără prihană, ai născut, fără de tată, pe Fiul cu trup”, datorită Persoanei Care S-a zămislit, motiv pentru care Născătoarea de Dumnezeu rămâne Fecioară și după Naștere.

Întruparea Logosului în creația iconografică a Sfântului Ioan Damaschin a fost abordată așa cum este ea oglindită în Dogmaticile glasurilor III, V și VII.

În ceea ce privește iconografia Sfântului Cosma Melodul privitoare la Întruparea Logosului, aceasta se referă, în principal, la efectele Întrupării și nu atât la actul Întrupării în sine. În sensul acesta, s-a avut în vedere *Canonul Înălțării Sfintei Cruci* și *Canonul Floriilor*.

Încă de la începutul Triodului se observă dimensiunea hristologică a creației Sfântului Teodor, care prezintă, în debutul *Canonului de la Sâmbăta lăsatului sec de carne*, întruparea Logosului dumnezeiesc drept fundamentul sau premiza îndumnezeirii omului:

Precizarea de la finalul cântării, „ne-a îndumnezeit pe noi *duhovnicește*”, atrage atenția asupra modului în care procesul de îndumnezeire transfigurează ființa umană, în sensul că omul devine dumnezeu după *har* și nu după natură, el se împărtășește de energiile divine, însă rămâne om. Sfinții revelează lumii „înrudirea” noastră cu Dumnezeu, asemănarea noastră ca cei ce purtăm chipul divin, însă procesul îndumnezeirii are loc la nivelul duhovnicesc și nu ontologic. El desăvârșește firea umană, însă aceasta rămâne tot ființă umană, și nu divină.

Ideea menționată mai sus este reluată de Sfântul Teodor și în cadrul *Canonului de la Duminica lăsatului sec de carne*, unde, în termeni asemănători, surprinde și mai bine caracterul hristologic al îndumnezeirii omului, pornind de la modul tainic de zămislire, dar și de naștere al lui Hristos, care pe de-o parte, izbăvește ființa umană de stricăciunea păcatului strămoșesc, iar pe de altă parte, datorită nașterii supranaturale, „fără sămânță” sau „fără de bărbat”, Persoana Fiului nu restaurează ontologic o singură persoană umană, ci asumându-și firea umană, fără ipostas propriu, reușește să despătimească și să îndumnezeiască firea umană pentru totdeauna:

Pluralul „*firile*”, utilizat în irimosul Cântării a IX-a, *Canonul de la Duminica lăsatului sec de carne*, dorește să evidențieze tocmai caracterul universal al răscumpărării sau al restaurării ființei umane.

Creația, la fel ca și restaurarea ontologică a umanității, derivă din iubirea lui Dumnezeu, adică din ceea ce reprezintă înrudirea noastră, ca ființe personale, cu Dumnezeuul Treimic. Însă păcatul strămoșesc a atentat la acest sentiment, schimonosind astfel chipul omului, care, marcat de egoism și de senzualitate, nu a mai semănat cu cel al Ziditorului său, și ieșind din comuniune cu Arhetipul, deci cu Însăși Viața lumii, a avut parte de un destin pecetluit de moarte și de stricăciune.

Capitolul al IV-lea, *Îndumnezeirea omului în creația melozilor bizantini din secolele VI-IX*, tratează subiectul îndumnezeirii din perspectiva celor trei etape constitutive ale acestui proces: *despățimirea, iluminarea și îndumnezeirea propriu-zisă*.

Pentru început, atenția s-a orientat asupra despățimirii, însă pentru a înțelege pe deplin rostul acesteia, ca etapă de început a procesului de îndumnezeire a omului, este necesar să ne oprim atenția asupra obiectului de care se ocupă. Este vorba despre *păcat*, mai precis, despre efectele sale asupra ființei umane.

Capodopera imnografiei bizantine care tratează amply istoria mântuirii neamului omenesc este reprezentată de *Canonul cel Mare* sau *Canonul Sfântului Andrei Criteanul*. Datorită modului remarcabil în care Sfântul Andrei Criteanul reușește să prezinte semnificația profundă a căderii în păcat, dar mai ales căința pentru eșecul existențial în care se află omul căzut, au determinat Biserica să așeze *Canonul cel Mare* în cadrul Triodului, acesta fiind profund marcat de teologia păcatului și a răscumpărării, ilustrate în troparele *Canonului*.

Prin urmare, *Canonul cel Mare* descrie, în cadrul cântării a noua, troparul întâi, starea de suferință, de boală, care cuprinde omul întreg, dar care își are originea în îmbolnăvirea sufletului, odată cu săvârșirea păcatului, scoțând astfel în evidență trăsătura definitorie a păcatului, aceea de rană, care alterează ființa umană atât de mult, încât orientează destinul omului spre un eșec fatal –moartea.

Sfântul Andrei Criteanul descrie foarte precis situațiile ontologice create de păcat, accentuând încă de la început trăsătura fundamentală a ființei umane afectate de păcat, și anume *rana*. În descrierea fenomenologiei păcatului se are în vedere fiecare element component al ființei umane: mintea, trupul, duhul, dar și produsul rațiunii, adică cuvântul, și în cele din urmă, însăși viața omului.

Nu întâmplător la începutul acestei enumerări este așezată *mintea*, pentru a scoate în evidență faptul că rațiunea omului este factorul determinant în săvârșirea sau nu a păcatului. Prin urmare, omul săvârșește conștient răul. Totul pornește de la dicernământul lui:

Canonul cel Mare prezintă păcatul, la fel ca și Tradiția patristică, drept un eșec, mai precis eșecul unei relații. Este vorba despre eșecul relației omului cu Dumnezeu, cu ceilalți oameni și cu lucrurile create de Dumnezeu

Sfântul Andrei Criteanul evidențiază relația existentă între minte și trup: „Mintea s-a rănit, trupul s-a moleșit”, dorind prin aceste cuvinte să sublinieze faptul că trupul devine neputincios atunci când mintea omului nu luptă împotriva păcatului.

Trupul își pierde viața atunci când rațiunea omului săvârșește răul, întrucât ceea ce conferă tărie și rezistență trupului în lupta cu păcatul este rațiunea, voința omului. Însă, atunci când mintea este „rănită”, trupul se „moleșește”. Apare aici o stare de paralizie, trupul nu își mai îndeplinește funcțiunile pentru care a fost creat de Dumnezeu, ajungând în imposibilitate de a răspunde chemării divine. Această stare de moleșeală denotă slăbiciunea, vlăguirea trupului, oboseala.

„Cuvântul a slăbit”, altfel spus, el nu mai poate răspunde Ziditorului, dialogul cu Dumnezeu și-a pierdut consistența, profunzimea, de fapt, tot ceea ce îl aseamănă pe om cu Dumnezeu s-a alterat odată cu săvârșirea păcatului. Rațiunile Cuvântului nu se mai regăsesc în ființa umană, deoarece omul s-a înstrăinat de Dumnezeu.

Un alt aspect foarte important pe care îl scoate în evidență Sfântul Andrei Criteanul este acela că, „cuvântul a slăbit” abia atunci când trupul s-a moleșit, fapt pentru care atunci când ne referim la post, în primul rând trebuie să disciplinăm trupul, pentru ca mintea și apoi cuvântul să aibă putere, raționalitate, ca să grăiască adevărul și cu Adevărul.

Strofa de mai sus reprezintă chintesența fenomenologiei păcatului, descrierea cea mai elocventă a stării omului păcătos, precum și etapele și ordinea în care elementele constitutive ale ființei umane sunt afectate de păcat.

Imnograful evidențiază care este de fapt cauza morții biologice. Este vorba despre descompunerea sufletului de trup. Patimile generează starea de slăbiciune și descompunere a trupului datorită faptului că sufletul, la rândul său, este afectat de urmările păcatului asupra firii umane, conducând la o slăbire a puterilor spirituale ale omului („mi se bolnăvește duhul”), motiv pentru care acesta nu se mai poate menține în unitate cu trupul, care fiind despărțit de componenta sa pnevmatologică cade în descompunere.

Tema goliciunii provocată de păcat, este reluată și de *Canonul cel Mare*, care urmează întocmai învățătura Sfintei Scripturi.

Faptul că Sf. Roman tratează tema lepădării de goliciune/a despățimirii, în cadrul *Condacului Botezului*, nu este deloc întâmplătoare. Acest lucru se datorează relației existente

între Taina Botezului și Învierea Domnului. Atunci când Domnul îi trimite pe ucenici să-i pregătească cina le spune: „*Veți afla un om ducând un urcior cu apă*” (Marcu 14, 13), indicând prin apă locul unde trebuie prăznuit Paștele.

Prin urmare, timpul Botezului este unul pascal prin excelență și aceasta datorită faptului că *inițierea în viața creștină*, în perspectiva *nepățimirii* și a *îndumnezeirii* omului, este configurată în moartea, și în Învierea Domnului, având așadar un caracter eminent ontologic. Textul *Condacului Botezului* evidențiază dimensiunea ontologică a Botezului în special prin tema „îmbrăcării în Hristos”. Sf. Roman sugerează faptul că ființa umană este zidită pe fondul hristologic al Chipului. Goliciunea se datorează neascultării concretizată în alegerea unui mod de viață autonom, în afara lui Dumnezeu. Acest gol reprezintă tocmai depozedarea de esențialul firii umane – hristomorfismul acesteia. „Haina omului” este țesută de Însuși Dumnezeu. Hristos este hypostasis-ul ființei umane. Opusul autonomizării este iubirea, subliniată frecvent pe parcursul *Condacului Botezului*, pentru a explica motivul răscumpărării omului. Autonomia te deșertează de tine însuși în mod negativ, te golește de iubirea pentru celălalt și te dezbracă de fondul hristologic, în timp ce iubirea te deschide spre celălalt.

Lepădarea goliciunii este echivalentă la Sf. Roman cu *despățimirea*, adică cu îndepărtarea întunericului păcatului care opacizează slava chipului dumnezeiesc, făcând-o nevăzută/ștearsă/goală.

Teologia **Sfântului Iosif Studitul** vine cu o caracterizare suplimentară, revelând modul, plin de vicleșug, prin care păcatul îl dezbracă pe creștin de haina harului dumnezeiesc: „*prin nebăgare de seamă*”, adică, pe nesimțite, fără vreo simptomă anume, ci doar atunci când cufundarea în păcat a atins cote semnificative, apropiindu-se de moartea duhovnicească.

Prin urmare, observăm faptul că patima este o mișcare a sufletului contrară firii. Sufletul este din fire nepățimitor. Termenul *nepățimitor* are două sensuri asemănătoare, și totuși fundamental deosebite: „o pros to kakon akinitos”= „*nemișcat spre rău*”, adică incapabil de orice patimă (stare care exprimă „natura nepățimitoare” a lui Dumnezeu) și „o pros to kakon diskinitos”= „*încet spre rău*”, curat de oricare patimă, dar care este ostentativ patimilor (termeni cu care se exprimă întreaga creație rațională).

Așa cum rezultă din creația Sfântului Teodor Studitul, observăm că patimile comportă un caracter permanent al răului în suflet, spre deosebire de păcate, care sunt energii ale patimilor.

Ceea ce atrage din nou atenția este sfârșitul acestei stări de suferință, de moleșală - *moartea*. Efectele păcatului se îndreaptă spre întreaga natură umană.

Sfântul Cosma Melodul, în *Canonul Nașterii Domnului*, Cântarea a V-a, Irmosul al II-lea, caracterizează starea de păcat, arătând, de fapt trăsătura esențială a acestuia - *înșelăciunea*, cât și efectul înșelăciunii asupra puterilor sufletești/duhovnicești ale omului: „celor întunecați în noaptea lucrurilor înșelăciunii”. Acest *întuneric* nu se referă la altceva decât la moartea duhovnicească, la umbrirea, sufocarea conștiinței, la despărțirea ei de Adevăr, sau de lumina, claritatea și viața Acestuia.

În continuare, capitolul al IV-lea subliniază perspectiva imnografică referitoare la cele două mijloace de despătimire: *postul* și *rugăciunea*.

Marele Canon insistă pe importanța postului în cadrul ascezei. Tema postului a intrat în cadrul imnografiei creștine datorită Sfântului Roman Melodul (Imnul lui Adam și al Evei). Finalul *Canonului* oferă creștinului alternativa despătimirii sale, subliniind puterea celui ce postește în lupta nevăzută cu „săgețile” patimilor, trimise de vrăjmașul diavol (*Canonul cel Mare*, Cântarea a VIII-a, troparul al V-lea).

Postul devine desăvârșit abia atunci când el se orientează spre iubirea aproapelui, concretizată în milostenie.

Izvorul, susținerea, cât și finalitatea ascezei noastre se află în Domnul Hristos, în umanitatea Lui îndumnezeită, împărtășită nouă prin Sfintele Taine. Logosul Divin Se întrupează pentru a reda oamenilor viața. Această idee străbate și luminează întreg *Canonul*. Postul Mare reprezintă „drumul” omului spre Hristos, este „călătoria” creștinului spre propria lui îndumnezeire, spre destinul său rânduit de către Dumnezeu din marea Sa iubire de oameni.

Condacele Sfântului Roman Melodul expun câteva modele de rugăciune, pe care le întâlnim în cadrul dialogurilor avute de Fecioara Maria, de Dreptul Simeon, precum și de Sfântul Roman cu Domnul Hristos.

Analizând dialogurile/rugăciunile întâlnite în condacele Sfântului Roman, observăm *caracterul particular/individual* al acestora, în sensul că rugăciunea respectivă, fie că este de cerere, fie că are o dimensiune doxologică, ea se desfășoară doar între două persoane, mai exact între o persoană umană și Domnul Hristos, chiar dacă rugăciunile la care ne referim, au ca obiect întreaga creație, întregul neam omenesc, și nu privesc doar persoana care înalță acea rugăciune lui Dumnezeu.

Acest mod de abordare al Sfântului Roman Melodul atât vis-a-vis de practica rugăciunii, cât mai ales de rostul și importanța rugăciunii în amplul proces de îndumnezeire,

pune în lumină *prima etapă*, și anume, *rugăciunea personală*, etapă indispensabilă în vederea integrării în *rugăciunea neîncetată a Bisericii*.

Formularea din *I Condac al Nașterii Domnului*, strofa a XXII-a este foarte apropiată de textul uneia dintre cererile ecteniei mari, și anume: „Pentru buna întocmire a văzduhului, pentru îmbelșugarea roadelor pământului și pentru vremuri pașnice, Domnului să ne rugăm”.

Rugăciunea Maicii Domnului din cadrul *I Condac la Nașterea Domnului*, strofa a XXII, comportă o importanță deosebită din trei puncte de vedere. Este vorba despre *locul pe care îl ocupă Fecioara Maria în cadrul Bisericii*, în sensul că Maica Domnului este *ocrotitoarea întregului neam omenesc*, dar și *al creației zidite de Dumnezeu*, rugăciunea ei fiind mereu ascultată și împlinită de Domnul Hristos.

Al doilea aspect deosebit de important pe care îl scoate în evidență textul amintit, este *responsabilitatea omului*, în general, și a creștinului, în special, *față de tot ceea ce reprezintă creația divină*, acest fapt constituindu-se drept o notă definitorie pentru omul ajuns la gradul de îndumnezeire.

În al treilea rând, textul la care ne referim prezintă un model de rugăciune, care se regăsește și în cadrul rânduielilor liturgice, aparținătoare cultului divin public, subliniind astfel faptul că, rugăciunea creștinului/sfântului trebuie să aibă în prim plan omul, sub ambele sale aspecte constitutive, care este situat între pământ și văzduh, care se află în dependență, în ceea ce privește existența biologică, de roadele pământului, dar este legat și de văzduh, datorită dimensiunii sale sufletești/ pnevmatologice, în mod deosebit datorită chipului divin. *Caracterul universal al acestei rugăciuni* se desprinde din legătura existentă între textul rugăciunii Antifonului întâi de la Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur și ectenia mare aferentă. Ea nu este o rugăciune doar a Maicii Domnului, cu toate că ea reprezintă o notă specifică celor sfinți, în sensul de a purta de grijă față de toți ceilalți, ci ea a devenit rugăciunea Bisericii, a clerului și a credincioșilor deopotrivă.

În *Condacul de la Întâmpinarea Domnului*, strofa a XVI-a, Sfântul Roman Melodul subliniază prima condiție a rugăciunii, și anume, *credița în dumnezeirea Mântuitorului Hristos*. Neîndeplinirea acestei prime condiții duce la periclitarea rugăciunii. *Credința în dumnezeirea Cuvântului întrupat conferă o putere/o energie inefabilă celui ce se roagă*, în așa măsură încât acesta suferă o anume transformare, posibilă în virtutea umanității îndumnezeite a Logosului.

Această transfigurare a omului, devine posibilă în măsura *receptivității lui Dumnezeu* la rugăciunea omului, fapt evidențiat deosebit de clar în *Condacul de la Întâmpinarea Domnului*, stofa a XVII-a. De asemenea, Sfântul Roman Melodul evidențiază mai ales receptivitatea Mântuitorului la rugămintea Maicii Sale.

Transfigurarea omului în urma rugăciunii implică o lucrare tainică a lui Dumnezeu, delicatețea acțiunii Sale este atât de subtilă, încât omul nu-l sesizează pe Dumnezeu. Intenția Sfântului Roman este aceea de a valorifica puterea cuvântului rostit în timpul rugăciunii.

În ceea ce privește etapa a doua a procesului de îndumnezeire, *iluminarea*, aceasta reprezintă tema fundamentală a *Condacului Botezului Domnului*.

Teologia luminii este pusă în evidență de către Sfântul Roman Melodul într-o manieră cu totul aparte. Aceasta nu se datorează doar modului poetic de exprimare, ci mai ales felului în care Sfântul Roman prezintă lucrarea *Luminii* în procesul de răscumpărare al neamului omenesc. *Condacul* ne pune înaintea dialogului ce se desfășoară între „Lumina cea neapropiată” și „cei goi”, „despuiți prin viclesug / înlăuntrul Raiului”. Răscumpărarea lui Adam, restaurarea lui ontologică în vederea îndumnezeirii, ca scop final, este expusă de textul *Condacului* sub forma unui dialog. În esență este vorba despre un dialog care are ca obiect conștiința omului căzut, mai mult decât atât *dialogul* se prezintă ca fiind unul *ființial*, întrucât Dumnezeu grăiește omului prin cele ce le-a sădit în ființa acestuia, prin rațiunile firii omenești create după chipul Ziditorului lor.

Observăm faptul că textele *Condacelor* Sfântului Roman Melodul transmit atât învățătura cuprinsă în Sfânta Scriptură, cât și pe cea a Sfinților Părinți. Uneori Sfântul Roman tratează, pe parcursul creației sale iconografice, anumite teme teologice privitoare la îndumnezeire, care vor fi dezvoltate mai târziu de către Părinții Bisericii. În ceea ce privește teologia luminii prezentată în *Condacul Botezului*, aceasta avea să fie dezbătută în chip desăvârșit abia în secolul al XIV-lea, datorită Sfântului Grigorie Palama.

Un prim detaliu cu privire la teologia luminii îl aflăm din versul al doilea al refrenului: „Venit-ai și Te-ai arătat, / Lumina cea neapropiată”. „Lumina cea neapropiată” este Domnul Hristos, Care S-a arătat în apele Iordanului, pentru a-i îmbrăca și a-i încălzi „pe cei goi”, dar și pentru a-i lumina „pe cei întunecați”, așa cum rezultă din prima strofă a *Condacului*.

Atributul „neapropiată” pe care îl folosește Sfântul Roman pentru a descrie Lumina, exprimă transcendența firii dumnezeiești, și prin urmare și transcendența energiilor divine, care izvorăsc din Ființa Celor Trei Ipostasuri. În colecția *Sources Chrétiennes* adjectivul „neapropiată” este tradus prin „inaccessible”, ceea ce sugerează tocmai transcendența

luminii taborice, ca energie divină necreată. Ea rămâne inaccesibilă în pentru toți aceia care nu își eliberează trupul de patimi și nu își înalță mintea de la cele pământești spre cele dumnezeiești. Inaccesibilitatea *luminii* constă în imposibilitatea de a participa la ea independent de voința divină. Cu alte cuvinte omul nu se poate îndumnezeii de unul singur, ci doar datorită lucrării dumnezeiești care are loc în ființa sa, ca răspuns al lui Dumnezeu la efortul ascetic al omului. De asemenea, inaccesibilitatea luminii dumnezeiești se referă la faptul că Firea dumnezeiască nu se poate împărtăși altor persoane, altor ființe, ci numai energiile Ființei divine sunt comunicabile.

Creația imnografică a Sfântului Roman Melodul comportă o importanță deosebită în Tradiția, în deosebi cu caracter liturgic și dogmatic a Bisericii Ortodoxe, nu numai datorită faptului că ea a dat naștere și a contribuit la desăvârșirea unui nou gen imnografic, *condacul*, ci mai ales pentru talentul remarcabil de a revela viața Sfintei Treimi ca fiind profund ancorată în realitatea lumii create, mai precis în istoria mântuirii acesteia, printr-un mod de abordare teologic, relativ simplu ca formă de exprimare, însă cu mari adâncimi doctrinare, constituindu-se subtil, dar profund, ca o importantă sursă de educație în viața liturgică a Bisericii.

Condacele Sfântului Roman 1) *plasează în același cadru pe cele cerești cu cele pământești*, explicând modul în care iconomia divină a fost aplicată în istoria omenirii, prin întruparea Logosului, ca premisă a îndumnezeirii omului.

Conținutul Condacelor se distinge prin două elemente importante, care definesc teologia Sfântului Roman, este vorba despre 2) *utilizarea dialogului*, ceea ce determină o anumită dinamică, teologia Sfântului Roman este vie, pentru că personajele Condacelor sale vorbesc, vorbesc între ele și vorbesc cu Dumnezeu, dar și Dumnezeu vorbește cu ele, dorind să evidențieze astfel dimensiunea orantică, doxologică a Bisericii, dar mai ales faptul că teologia și teoria nu sunt altceva decât cunoașterea ce rezultă în urma comuniunii, dialogul, reprezintă comuniunea de gând, de ființă, așadar de iubire dintre două persoane conștiente, care se autorevelează reciproc; și 3) *iubirea dumnezeiască*, care nu numai că îl coboară pe Dumnezeu în mijlocul oamenilor, în maximă intimitate, ci îl și înalță pe om la viața, la comuniunea plină de iubire a Sfintei Treimi, constituindu-se drept premisă atât pentru crearea omului, cât mai ales pentru îndumnezeirea lui, împlinită odată cu Întruparea Fiului.

Ceea ce dorește Sfântul Roman Melodul să evidențieze este firescul relației omului cu Dumnezeu, mai bine zis necesitatea comuniunii cu Dumnezeu, ca sursă de viață, de împlinire a destinului existențial al omului:

Sfântul Roman Melodul, urmând învățătura Sfântului Atanasie cel Mare, reușește să descrie intimitatea relației om-Dumnezeu, printr-o construcție poetică deosebit de „măsurată” și „delicată”, propriu-zis, accentuează faptul că omul, în virtutea creației sale, își are existența de la Dumnezeu, Care reprezintă Viața prin excelență, întrucât posedă Ființa divină de la Sine, este Necreat, Izvor al tuturor celor create și susținător al întregii existențe. Omul, fiind chipul lui Dumnezeu (de căutat citate), pentru a deveni și „după asemănarea” cu Dumnezeu, trebuia să participe continuu la viața Sfintei Treimi, să cultive această relație de iubire, care i-ar fi transfigurat chipul în asemănare, așezându-l astfel într-o legătură filială. Plecând de lângă Dumnezeu, omul se desprinde de sursa vieții sale, devenind asemeni ființelor necuvântătoare, adică muritor, el care fusese creat pentru o relație veșnică cu Dumnezeu. Sf. Roman demonstrează acest lucru prin „declarația de dragoste” a lui Dumnezeu, adresată omenirii. Îndepărtându-se de Dumnezeu, omul suferă o oarecare degradare a ființei sale psiho-fizice, moartea omului avându-și cauza în pierderea relației cu Cel Nepieritor.

Odată cu întruparea Cuvântului, omul are din nou posibilitatea nu numai de a rămâne nesticăcios, așa cum fusese creat la început, ci mai mult, el este îndumnezeit. Însă, Sfântul Ioan Botezătorul, născându-se înaintea Mântuitorului, a moștenit firea căzută a celor de după Adam. Ajungând în comuniune cu Hristos, se simte alt om, s-a schimbat cu totul față de ceea ce a moștenit ontologic de la Adam, însă *nu ființa umană a fost desființată*, ci starea ei *a devenit conformă cu chipul Logosului*. Așa se explică afirmația Sfântului Ioan din *I Condac la Botezul Domnului*, strofa a XVI-a, versurile 8-9: „sunt mai mult decât ceea ce mai-nainte eu eram, Sunt altceva cu totul, schimbat am fost, am fost slăvit”.

Imnografia Sfântului Roman Melodul promovează subtil, însă constant, „*teologia ascultării*”, condiție esențială în etapele premergătoare îndumnezeirii propriu-zise, atunci când, ascultarea devine o însușire firească.

Prin utilizarea dialogului, autorul sugerează disponibilitatea/receptivitatea personajelor față de Dumnezeu, unele față de altele, dar și receptivitatea lui Dumnezeu vis- a- vis de rugăciunea/ nevoia omului. Pe de altă parte, *condacele* Sfântului Roman promovează necesitatea ascultării cuvintelor dumnezeiești în vederea împlinirii unor anumite rânduieli, care în esența lor țin de raționalitatea creației și de relația omului cu Dumnezeu, este vorba despre caracterul ontologic al poruncilor, și nu despre unul moral, afirmând încă odată, că antropologia ortodoxă este ontologică și nu morală, este de fapt, antropologia îndumnezeirii.

Dialogul, acest transfer de ființă, de gând, de sentiment, atunci când prezintă o anumită compatibilitate, el naște iubirea dintre cele două persoane angajate în dialog. Prin

urmare, dialogul se constituie drept premisă a iubirii, deoarece el presupune autorevelarea persoanelor respective, prin rațiunile exprimate/împărtășite reciproc. Cuvântul este purtător de gând, pornește din mintea unuia și este asimilat de mintea celuilalt, în aceasta constă comuniunea pe care o naște dialogul. Ceva ce pornește din adâncul ființei unuia și se sălășluiește în adâncul ființei celuilalt. Dialogul este definitiv în cazul persoanelor, întrucât abia în relație cu ceilalți ne putem desăvârși ca ființe personale. Dialogul naște anumite stări sufletești, fie de bucurie, fie de împlinire spirituală, în urma asimilării anumitor idei comunicate prin intermediul cuvintelor respective. Cuvântul este definitiv în cazul ființelor personale.

Pe de altă parte, dacă ne referim la cuvântul revelat observăm în cadrul condacelor Sfântului Roman, ancorate de altfel foarte bine în textul Sfântei Scripturi, faptul că dialogul cu Dumnezeu este viu, în sensul că Dumnezeu ne grăiește prin intermediul Scripturii, El fiind prezent în cuvintele Sale, la fel ca și în porunci. Cuvintele Domnului poartă cu ele energia Sa transfiguratoare, cuvintele Scripturii sunt sfinte, au puterea de a-l transfigura pe om. Din această perspectivă Sfântul Roman numește glasul Mântuitorului sfânt, „iarăși cu glasu-I sfânt chemându-l pe cel nesupus” (*I Condac la Botezul Domnului*, strofa a II- a).

Importanța *condacelor* nu rezultă doar datorită acestui aspect, ci în special datorită ideii fundamentale ce se desprinde din cele relatate mai sus, și anume că dialogul omului cu Dumnezeu semnifică premisa participării omului la Dumnezeu, identificându- se chiar cu această participare. Existența acestui dialog reprezintă sursa vieții sale, modul firesc de a fi al omului este păstrarea acestui dialog, răspunsul la deschiderea acestui dialog de către Dumnezeu, odată cu actul de creare al omului. În timp ce monologul caracterizează un mod de existență egoist, în cazul monologului, omul se autorevelează propriei persoane, fapt care îl „închide” în sine însuși, act care „usucă” ființa umană atât de mult, încât o face nevăzută, ștearsă, de către toți ceilalți. Așadar, Sfântul Roman Melodul a dorit să reveleze faptul că îndumnezeirea omului se realizează doar în comuniune, și în nici un caz, de unul singur.

Prin intermediul versurilor de mai sus, Sfântul Roman evidențiază faptul că prima inițiativă în vederea îndumnezeirii sau a participării omului la Dumnezeu, îi aparține exclusiv lui Dumnezeu. Mai mult autorul subliniază caracterul ontologic al relației om - Dumnezeu, în sensul că dialogul omului cu Dumnezeu implică întreaga sa ființă psiho- fizică, dar și a faptului că Dumnezeu îi grăiește omului din interiorul ființei sale, chemată la îndumnezeire.

Chemarea lui Dumnezeu are un caracter universal, ea se adresează tuturor, și aceluia care sunt încă tributari păcatului. Aceasta nu înseamnă că omul se poate apropia oricum de Dumnezeu, ci aceea că omul este susținut în efortul său ascetic de energiile dumnezeiești.

Imnografia îndumnezeirii omului este cuprinsă, cu precădere, în următoarele cărți de cult: *Octoihul Mare și Octoihul Mic, Triodul, Penticostarul, Mineiul pe Ianuarie, Mineiul pe Februarie, Mineiul pe Septembrie, Mineiul pe Decembrie* și în *Antologhion*. Acestea însă, prezintă doar textul cântărilor și glasul pe care se aplică cântarea respectivă, fără a prezenta și melodia corespunzătoare fiecărei cântări în parte, adică fără portativ muzical.

Există totuși câteva cărți de cult care prezintă atât textul cât și melodia corespunzătoare acestuia. Este vorba despre *Anastasimatar, Irmologhion, Idiomelar* și *Doxastar*.

În cadrul capitolelor III și IV au fost exemplificate câteva dintre întrupările muzicale ale imnografiei îndumnezeirii omului, în special *Dogmaticile* glasurilor și celelalte cântări ale Învierii care fac referire la cele două procese duhovnicești: despățimirea și îndumnezeirea omului. Din acest motiv, au fost exemplificate, în special, cântări cuprinse în cartea numită *Anastasimatar*, urmărind evoluția acestei cărți de cult, și nu numai, până la ultimele ediții tipărite.

Desigur, există imne abordate în capitolele anterioare care nu sunt puse pe note muzicale, dar înaintea cărora există indicația referitoare la glasul/melodia pe care se aplică textul respectiv. Din această categorie fac parte unele dintre *condacele* Sfântului Roman Melodul, din care se păstrează doar *prooimionul* (se cântă pe un anumit glas, varianta irmologică) și prima strofă, astăzi sub denumirea de *icos* (nu se cântă, se citește), celelalte strofe ale *condacelor* fiind omise din cult, stihirile *Canonului Mare* al Sfântului Andrei Criteanul (se cântă pe glas VI, varianta irmologică), anumite *Catavasii*, etc.

De asemenea, numărul mare al edițiilor acestor cărți de cântări bisericești subliniază interesul Bisericii de a-și păstra nealterată tradiția liturgică și de a asigura credincioșilor săi, tot ceea ce este necesar pentru mântuirea și sfințirea acestora.

Exemplele prezentate în aceste capitole doresc să sublinieze faptul că textele imnografiei îndumnezeirii omului au rămas neschimbate, precum și ehurile corespunzătoare fiecărui imn în parte, au rămas aceleași în toate edițiile. Totodată se poate observa că melodiile celor opt ehuri bizantine s-au transmis nealterate, chiar dacă pe baza construcției muzicale originale a celor opt ehuri, s-au „broadat”/adăugat anumite formule melodice, care au îmbogățit cântarea psaltică.

Exemplele muzicale evidențiate în ultimele două capitole subliniază continuitatea în timp a cântului bizantin, în mod deosebit, a textului imnografic, care păstrează nealterată învățătura de credință a Sfinților Părinți, în cazul de față, a melozilor bizantini.

Prezența sfinților în rândul melozilor conferă autoritate și superioritate creației imnografice din secolele VI-IX, prin urmare, opera melozilor se constituie ca parte componentă a Sfintei Tradiții. Chiar dacă creația imnografică nu s-a oprit odată cu secolul al IX-lea, fapt dovedit de imnurile existente astăzi în cele douăsprezece *Minee*, totuși perioada melozilor constituie etalonul și piscul imnografiei bizantine.

Revelația supranaturală, cuprinsă în paginile Sfintei Scripturi, este mereu adusă în atenția credincioșilor în cadrul cultului divin public, însă Revelația divină, cuprinsă în cadrul Sfintei Tradiții, se face cunoscută în cult doar prin intermediul imnografiei.

Creațiile Sfântului Ioan Damaschin (*Octoihul*), a Sfântului Andrei Criteanul (*Canonul cel Mare*), a Sfântului Teodor Studitul și a Sfântului Iosif Studitul (*Triodul și Penticostarul*), reprezintă tezaurul Bisericii care reglementează anul liturgic prin cele trei mari perioade: a *Octoihului*, a *Triodului* și a *Penticostarului*. De asemenea, ciclul liturgic săptămânal este organizat tot după *Octoihul* Sfântului Ioan Damaschin.

Importanța melozilor în istoria muzicii bizantine și implicit în istoria Bisericii, rezultă și din perspectiva contextului istoric în care a luat naștere creația acestora, respectiv în perioada imediat următoare primelor cinci Sinoade ecumenice.

Imnografia bizantină constituie dialogul permanent al creștinului cu Dumnezeu. Săvârșim sfintele slujbe pentru a ne întâlni cu Dumnezeu, pentru a vorbi cu El și despre El. În consecință, imnografia ne vorbește despre Dumnezeu, ni-L prezintă pe Dumnezeu pe baza experienței Sfinților.

Împreună cu Sfânta Scriptură, imnografia inițiază creștinul în procesul cunoașterii lui Dumnezeu. Îl revelează pe Dumnezeu în toată slava Lui, pentru ca mai apoi, cunoscându-L ca Dumnezeu al slavei și al iubirii milostive, să-I cerem mila și ajutorul.

Însă, imnografia Îl face cunoscut pe Dumnezeu, în stare de rugăciune, cu ajutorul muzicii, adică în chip îngeresc, în sensul că, modul prin care cetele îngerești Îi slujesc lui Dumnezeu, este cântarea de slavă.

Între text și melodie există o legătură intimă. Observăm faptul că fiecărui text îi aparține o melodie specifică, dată de unul dintre cele opt ehuri bizantine. Corespondența dintre text și melodie s-a păstrat, începând cu Sfântul Ioan Damaschin și până în prezent.

Melosul se îndreaptă mereu spre afectivitatea sufletului, de aceea cuvântul devine mai puternic, mai ziditor, dobândește o rezonanță duhovnicească aparte.

Imnografia ne vorbește despre îndumnezeire, însă în cadrul cultului, prin intermediul harului divin și al melodiei, cântarea liturgică orientează ființa umană spre îndumnezeire. Nu cântarea în sine ne îndumnezeiește, ci ea creează cadrul cel mai optim urcușului duhovnicesc.

De asemenea, am putut remarca în cuprinsul capitolelor III și IV, dimensiunea kerigmatică a cântării liturgice. Cântarea ne vorbește despre Dumnezeu și despre Sfinții Săi, însă ea ne învață și cum putem ajunge la Dumnezeu, la comuniunea mistică cu Dumnezeul Treimic.

Rolul reformei muzicale a fost acela de a înlesni transmiterea clară a textului, dar și de a facilita adaptarea melodiei pe un anumit text, în special în situația traducerii. În cadrul acestei reforme, duhul sau esența cântării nu s-a pierdut.

Chiar dacă s-au scris ori s-au tipărit ediții noi ale cărților de cântări bisericești, duhul melosului psaltic nu a fost prejudiciat cu nimic. Autorii cărților de cântări nu au compus cântări noi, ci ei au reeditat ediții mai vechi, simplificând sau amplificând, pe marginea melodiei.

Cuvinte cheie

despățimire, îndumnezeire, melozi, imnografia bizantină, condace, canoane, glas, tonalitate, anastasimatar, irmologhion.

Cuprins

Abrevieri.....	4
INTRODUCERE	5
Capitolul I: ACTUALITATEA PROBLEMEI DESPĂTIMIRII ȘI A ÎNDUMNEZEIRII ÎN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ ȘI ÎN VIAȚA LITURGICĂ.....	10
Capitolul al II-lea: IMNOGRAFIA BIZANTINĂ ȘI IMNOGRAFI BIZANTINI AI SECOLELOR VI – IX	25
II.1. Troparul	32
II.2. Condacul.....	36
II.3. Canonul.....	41
II.4. Sfântul Roman Melodul.....	44
II.5. Sfântul Andrei Criteanul.....	47
II.6. Sfântul Ioan Damaschinul.....	49
II.7. Sfântul Cosma Melodul	52
II.8. Sfântul Teodor Studitul	54
II.9. Sfântul Iosif Studitul.....	59
II.10. Colecțiile imnografice și cărțile de cântări ale Bisericii Ortodoxe.....	60
Capitolul al III-lea: PREMISELE DESPĂTIMIRII ȘI ALE ÎNDUMNEZEIRII OMULUI ÎN CREAȚIA MELOZILOR BIZANTINI DIN SECOLELE VI – IX	66
III.1. Învățătura ortodoxă despre îndumnezeire	66
III.2. Omul după chipul lui Dumnezeu	74
III.3. Întruparea Logosului	88
III.4. Întruparea Logosului în creația imnografică a Sfântului Roman Melodul.....	89

III.5. Întruparea Logosului în creația imnografică a Sfântului Ioan Damaschin și a Sfântului Cosma Melodul	116
III.6. Întruparea Logosului în creația imnografică a Sfântului Teodor Studitul și a Sfântului Iosif Studitul.....	148
Capitolul al IV-lea: ÎNDUMNEZEIREA OMULUI ÎN CREAȚIA MELOZILOR	
BIZANTINI DIN SECOLELE VI – IX	150
IV.1. Despățimirea	150
IV.2. Iluminarea	192
IV.3. Îndumnezeirea	195
CONCLUZII	207
BIBLIOGRAFIE	211