

50 2008
Karl Christian Felmy

De la Cina de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe

Un comentariu istoric

ediția a II-a

Traducere

pr. prof. Ioan I. Ică



435656

B. C. U. IASI



DEISIS

Sibiu 2008

Lector: diac. Ioan I. Ică jr
Coperta: Maria-Cornelia Ică jr
Tehnoredactor: Paul Morar

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

FELMY, KARL CHRISTIAN

**De la Cina de Taină la Dumnezeuiasca Liturghie
a Bisericii Ortodoxe: un comentariu istoric / Karl Christian Felmy;**
trad. pr. prof. Ioan I. Ică. – Ed. a 2-a. – Sibiu: Deisis, 2008

Bibliogr.

ISBN 978-973-7859-42-6

I. Ică, Ioan (trad.)

281.95

Traducere după:

KARL CHRISTIAN FELMY

*Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie
der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*

Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie
begründet von Fairy v. Lilienfeld, herausgegeben
von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme,
Band 39, Erlangen, 2000.

© prof. dr. Karl Christian Felmy und prof. dr. Heinz Ohme

© DEISIS

1 0. NOV. 2008

Cuvânt-înainte

Întemeietorul școlii istorice a explicării Liturghiei, Aleksandr Katanski, scria la începutul cercetărilor sale de istoria Liturghiei: „Nu există nici o îndoială că, dacă nu pentru toți, cel puțin pentru societatea cultivată, cea mai bună explicare a cultului divin este cea istorică. Oricât de multe ar putea spune sentimentului religios, toate celelalte metode de explicare nu sunt în stare să mulțumească pe mulți.”

Cu aceste cuvinte, Katanski se îndrepta împotriva metodei tradiționale de explicare, cea alegorică, desemnată adeseori drept „mistică”. Că și această metodă poate deschide accesuri la Dumnezeuasca Liturghie și la dimensiuni esențiale ale cultului divin ortodox trebuie accentuat aici în mod expres. Aplicată însă în mod unilateral, ea este expusă primejdiei de a întuneca sensul istoric și practic real al actelor liturgice și prin aceasta pericolului de a împiedica o înțelegere corectă a Liturghiei.

Există însă o metodă de explicare superioară celei istorico-critice, pe care o are în vedere aici Aleksandr Katanski, și pe care aş numi-o metoda teologică. Bogățiile teologice ale cultului divin ortodox, îndeosebi ale Dumnezeuieștii Liturghii și în special ale rugăciunilor preotului roștite cel mai adeseori în taină, n-au pătruns încă suficient în conștiința majorității teologilor ortodocși. Adeseori aceștia se mulțumesc bucuroși cu frazele aride ale unui produs târziu al teologiei postscolastice și acordă mult prea puțină considerație bogăției specifice a tradiției liturgice ortodoxe.

Metoda teologică a explicării Liturghiei presupune însă cunoștințe fundamentale privitoare la evoluția Liturghiei ortodoxe. De aceea, încă de la începutul activității mele didactic-academice am ținut prelegeri de istoria cultului divin ortodox, a Dumnezeieștii Liturghii și a celor mai importante servicii divine de peste zi. Întrucât cultul divin euharistic al Bisericii Răsăritene din primele veacuri e una din premisele istoriei cultului apusean, cercetarea și expunerea istoriei cultului euharistic răsăritean e în același timp o cercetare și expunere a începuturilor cultului divin euharistic în Apus.

Cartea de față a crescut din partea privitoare la Euharistie a prelegerilor mele de istoria cultului și reflectă încă într-o măsură foarte puternică, poate mult prea puternică, trăsăturile acestor prelegeri. Întrucât însă aceste prelegeri au deschis noi aspecte auditorilor mei ortodocși din Erlangen, proveniți din Europa de Est (unele capitole ale acestei expuneri le-am putut prezenta și la seminariile duhovnicești ortodoxe din Kostroma și Smolensk), luându-se în discuție din diferite părți propuneri pentru o traducere în diferite limbi răsăritene, m-am hotărât să fac o prelucrare fundamentală a prelegerilor într-o monografie. Cartea apărută de aici arată însă că actualmente acest proces nu s-a încheiat cu totul. Cred însă că în cartea de față pot arăta cum anume poate fi fundamentat în amănunt modul în care văd eu lucrurile. Așa cum se permite într-o prelegere, traducerile unor texte au fost inserate într-o măsură mai mare decât într-o monografie. De regulă, ele au fost verificate după original.

M-am hotărât deci să ofer această expunere mai întâi într-o formă redusă, urmând a o relua după un timp încă o dată într-o reelaborare fundamentală definitivă. Sper însă că textul de față, cu toate lipsurile lui inerente, e suficient de copt încât să poată servi drept introducere într-o viziune istorică asupra Liturghiei și ca o bază de discuție despre aceasta.

Mi-am subintitulat cartea „un comentariu istoric” al Liturghiei, pentru că tocmai în aceasta văd sensul ei, iar desemnarea ei drept o „istorie a Dumnezeieștii Liturghii” mi se pare prea pretențioasă. Cine ar voi să redacteze o astfel de istorie ar trebui să poată să facă el însuși studii de izvoare și texte,

care însă din diverse motive nu-mi sunt cu putință. Puncte de plecare care țin de o cercetare personală se găsesc cel mai mult în unele părți ale capitolului întâi. Cred însă că, în ciuda lipsurilor care pot fi constatate, expunerea poate oferi o bază solidă pentru înțelegerea propriu-zis teologică a Dumnezeieștii Liturghii. Dacă îndeplinește această sarcină, atunci și-a atins scopul pe care mi l-am propus.

Aș dori să mulțumesc tuturor auditorilor mei care au însoțit apariția acestei lucrări ascultând-o și punând întrebări critice, în primul rând studenților mei din Erlangen, preoților Daniel Benga și Picu Ocoleanu, care prin întrebările lor critice au impulsionat lărgirea expunerii originale cu câteva capitole. Doamnei Karin Wildt îi mulțumesc din inimă pentru implicarea plină de dăruire în redactarea finală a cărții.

Effeltrich, 1 octombrie 2000

Praznicul acoperământului Maicii Domnului

Karl Christian Felmy

Euharistia în Biserica primară

1. Fundahul iudaic și nou-testamentar

Dumnezeiasca Liturghie este o unitate alcătuită din cultul divin al Cuvântului (Liturghia catehumenilor) și celebrarea Euharistiei. Amândouă își au rădăcinile în cultul divin al sinagogii care stă în mare măsură la baza cultului divin al Bisericii și care era propriu-zis un cult divin al Cuvântului. Dar multe elemente vechi s-au păstrat și în partea a doua, euharistică, mai tradițională, a Dumnezeieștii Liturghii.

N-aș dori să ofer aici un tratat despre cultul divin în Noul Testament. Aceasta ar putea fi o temă pentru o expunere aparte. În acest context îmi propun să arăt numai cât de mult cultul divin euharistic *actual*, în special Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe, poate fi redus la cultul divin iudaic și nou-testamentar, nu ce linii — eventual secționate — ar putea exista și în Noul Testament.

Relatările privitoare la Euharistie ale Noului Testament sunt următoarele:

1 Corinteni 11, 23–26 și 10, 16–17: „Fiindcă eu de la Domnul am primit ceea ce v-am predat și vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea în care a fost vândut, a luat pâine și, mulțumind, a frânt și a zis: «Luați, mâncați; acesta este Trupul Meu Cel ce se frânge pentru voi. Aceasta să faceți spre pomenirea Mea.» Asemenea și paharul după

cină, zicând: «Acest pahar este Legea cea Nouă întru Sângele Meu. Aceasta să faceți ori de câte ori veți bea, spre pomenirea Mea.» Fiindcă de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Domnului o vestiți până când El va veni.” „Paharul binecuvântării pe care noi îl binecuvântăm, nu este oare împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care noi o frângem, nu este oare împărtășirea cu Trupul lui Hristos? De vreme ce este o singură Pâine, noi, cei mulți, un singur trup suntem, fiindcă toți dintr-o singură Pâine ne împărtășim.”

Matei 26, 17–20. 26–39: „În cea dintâi zi a Azimelor au venit ucenicii la Iisus și I-au zis: «Unde voiești să-Ți pregătim să mănânci Paștile?» Iar El le-a zis: «Mergeți în cetate, la cutare, și spuneți-i: Învățătorul zice: Timpul Meu este aproape; la tine voi face Paștile, cu ucenicii Mei.» Și ucenicii au făcut precum le-a poruncit Iisus și au pregătit Paștile. Iar când s-a făcut seară, a șezut la masă cu cei doisprezece ucenici ai Săi. [...] Iar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și le-a dat ucenicilor, zicând: «Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu.» Și luând paharul și mulțumind, le-a dat, zicând: «Beți dintru acesta toți, că acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Și vă spun Eu vouă că de acum nu voi mai bea din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, întru împărăția Tatălui Meu.»”

Marcu 14, 12–17. 22–25: „Iar în ziua cea dintâi a Azimelor, când jertfeau Paștile, ucenicii Săi L-au întrebat: «Unde vrei să mergem să-Ți gătim, ca să mănânci Paștile?» Și a trimis doi din ucenicii Săi și le-a zis: «Mergeți în cetate și vă va întâmpina un om, ducând un urcior cu apă; mergeți după el; și acolo unde va intra el, spuneți-i stăpânului casei că Învățătorul zice: Unde este odaia în care să mănânc Paștile împreună cu ucenicii Mei? Iar el vă va arăta un foisor mare, gata așternut. Acolo să pre-

gătiți pentru noi.» [...] Și pe când mâncau, Iisus a luat pâine și, binecuvântând, a frânt și le-a dat și a zis: «Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu.» Și luând paharul, mulțumind, le-a dat și au băut din el toți; și le-a zis: «Acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru mulți se varsă. Adevăr vă grăiesc că de acum nu voi mai bea din rodul viței până în ziua aceea când îl voi bea, nou, întru împărăția lui Dumnezeu.»”

Luca 22, 7–20: „Și a sosit ziua Azimelor, în care trebuia să se jertfească Paștile. Și i-a trimis pe Petru și pe Ioan, zicând: «Mergeți și ne pregătiți Paștile, ca să mâncăm.» Iar ei au zis: «Unde vrei să pregătim?» Și El le-a zis: «Iată, când veți intra în cetate vă va întâmpina un om ducând un urcior cu apă; mergeți după el în casa în care va intra și spuneți-i stăpânului casei: Învățătorul îți zice: Unde este odaia în care să mănânc Paștile cu ucenicii Mei? Iar el vă va arăta un foișor mare, așternut; acolo să pregătiți.» Iar ei, ducându-se, au aflat așa cum le spusese El și au pregătit Paștile. Și când a sosit ceasul, S-a așezat la masă, și apostolii cu El. Și le-a zis: «Cu dor am dorit să mănânc aceste Paști cu voi mai înainte ca Eu să pătimesc. Că vă spun Eu vouă că de-acum nu le voi mai mânca până când se vor plini întru împărăția lui Dumnezeu.» Și luând paharul, mulțumind, le-a zis: «Luați-l și împărțiți-l între voi; că vă spun: De acum nu voi mai bea rodul viței până ce nu va veni împărăția lui Dumnezeu.» Și luând pâinea, mulțumind, a frânt și le-a dat, zicând: «Acesta este Trupul Meu, cel ce se dă pentru voi; aceasta să faceți întru pomenirea Mea!» Asemenea și paharul, după ce au cinat, zicând: «Acest pahar este Legea cea Nouă, întru Sângele Meu, cel ce se varsă pentru voi.»”

Relatările nou-testamentare privitoare la întemeierea Euharistiei ne-o arată, așadar, în contextul unui ospăț pascal. Nu ne interesează aici chestiunea dacă ultima cină a lui Iisus cu ucenicii Săi a fost sau nu o cină pascălă, ci numai faptul că relatările nou-testamentare o desemnează astfel. Lucrul important este că aceste relatări prezintă Cina lui Iisus în legătură

cu un ospăț. Formula din *1 Corinteni* 11 arată limpede împlerea celebrării euharistice specific creștine cu un ospăț. După cuvântul privitor la pâine se spune: „Asemenea [a luat] și paharul *după* cină” (*1 Co* 11, 25).

E o întrebare dacă trebuie să ne imaginăm cultul divin din Corint astfel încât să ne gândim că între acțiunea asupra pâinii și cea asupra paharului se interpune un ospăț. În orice caz, formula din *1 Corinteni* 11 nu mai e interesată de această totalitate între Euharistie și ospăț, ci subliniază doar acțiunea asupra pâinii și potirului. Dacă Euharistia specific creștină din Corint ar fi fost încă atât de împletită cu un ospăț de săturare, cum o reflectă relatarea despre Euharistie, atunci ar fi de prisos reproșul Apostolului: „Căci fiecare o ia-nainte să mănânce mâncarea sa” (*1 Co* 11, 21). Numai dacă în Corint pe timpul Apostolului Pavel Euharistia specific creștină în totalitatea ei urma ospățului de săturare poate fi înțeles îndemnul Apostolului: „De aceea, frații mei, când vă adunați să mâncați, așteptați-vă unii pe alții. Iar dacă îi este cuiva foame, să mănânce acasă” (*1 Co* 11, 33–34). Probabil că formula Euharistiei din *1 Corinteni* 11 reflectă deja o practică care nu mai exista în timpul redactării epistolei, și anume împletirea originară între ospățul de săturare și Euharistie.

Relatăriile evangheliștilor sinoptici cu privire la Euharistie arată Cina Domnului plasată în contextul cinei pascale, modelul de bază al tuturor ospetelor religioase, un model fundamental, după care erau celebrate și mesele așa-numitei „chaburah”^{*}.

^{*} *Chaburah* era un grup de prieteni care se întâlneau la intervale regulate, adeseori în ajun de sabat sau de marile sărbători, pentru a lua o cină în comun, la care fiecare membru al grupului contribuia cu ceva. Forma cinei era în mare aceeași ca și masa principală din casele oricărui evreu pios. Fiecare fel de mâncare era binecuvântat când era adus mai întâi la masă. La sfârșitul mesei venea mulțumirea sau binecuvântarea, o rugăciune mai lungă rostită de gazdă sau de capul familiei în numele tuturor participanților deasupra unui pahar de vin numit „paharul binecuvântării”, din care gusta mai întâi cel mai mare și toți cei de față. Masa se încheia cu cântarea unui psalm. În ochii iudeilor contemporani, Iisus și ucenicii Săi apăreau tocmai o astfel de *chaburah* și Cina cea de Taină e cel mai bun exemplu cunoscut al unei astfel de mese în Noul Testament. [n.ed.]

Potrivit lui Joachim Jeremias¹, desfășurarea unei cine pascale arăta în felul următor:

A. Primul fel

1. Primul pahar (paharul „qiddush”, „sfințirii”)
2. Primul fel: plante verzi, plante amare, marmeladă
3. Se aduce masa. Se toarnă al doilea pahar (dar nu se bea încă)

B. Liturgia pascală propriu-zisă

1. „Haggadah” (povestirea) pascală a părintelui casei. Întrebarea bărbatului și răspunsul părintelui: „Și când copiii voștri vă vor zice: Ce înseamnă rânduiala aceasta?, să le spuneți: Aceasta este jertfa de paști pentru Iahve [Domnul] Care a trecut pe lângă casele fiilor lui Israel, când a lovit Egiptul iar casele noastre le-a cruțat” (*Iș* 12, 26). Cf. și *Ieșire* 13, 8: „În ziua aceea să spui fiului tău și să zici: Acestea le ținem pentru ceea ce a făcut cu noi Domnul [Iahve] când am ieșit din Egipt”.

Întrebarea și răspunsul fac parte din ritul pascal. În rânduiala pascală ulterioară acest lucru este limpede. Astfel în tratatul din *Mišna* numit „Pesachim” se spune: „I se umple [părintelui casei] al doilea pahar și aici fiul întreabă — iar când fiul încă nu are nici o înțelegere, tatăl său îl învață [să spună]: Ce anume deosebește această noapte de toate celelalte nopți? Căci în toate nopțile ne afundăm o dată, iar în această noapte de două ori. Căci în toate nopțile mâncăm pâine dospită și nedospită, iar în această noapte numai pâine nedospită. Căci în toate nopțile mâncăm carne friptă, fiartă, gătită, iar în această noapte numai carne friptă (mielul pascal). Tatăl îl învață potrivit înțelegerii fiului. Începe cu ocară și sfârșește cu laudă. El explică plecând de la «Tatăl meu era un arameu pribeag» [*Dt* 26, 5] până sfârșește întreaga pericopă.” Întrebarea fiului „Ce anume deosebește?” (*mah ništannah*) declanșează deci haggadah festivă. Aceasta va deveni importantă mai târziu.

2. Prima parte a „Hallel”-ului de Paști (*Ps* 112; 11, 1–8).

3. Se bea cel de-al doilea pahar (paharul „haggadei”). E important că și aici este un pahar!

¹ JOACHIM JEREMIAS, *Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1967⁴, p. 79 sq.

C. Ospățul principal

1. Rugăciunea părintelui casei deasupra pâinii nedospite.
2. Ospățul (miel, azime, plante amare, marmeladă, vin).
3. Rugăciunea deasupra celui de-al treilea pahar (paharul binecuvântării, care e oferit tuturor: „iar după ce au cinat” (*meta to deipnesai*; 1 Co 11, 25) „paharul binecuvântării” (*poterion tes eulogias*; 1 Co 10, 16).

D. Încheierea

1. Turnarea celui de-al patrulea pahar.
2. Partea a doua a „Hallel”-ului de Paști (*Ps* 113, 9 sq; 114, 1–9 și 115, 10–11; 115, 12–18; 116 și 117).
3. Laudă deasupra celui de-al patrulea pahar (paharul „Hallel”-ului).

Deosebit de importante pentru noi sunt secțiunile C1 și C3, adică binecuvântarea deasupra pâinii și vinului ca elementele cele mai importante ale viitoarei celebrări euharistice. Deasupra pâinii și vinului se rostesc următoarele rugăciuni (C1 și C3)².

Binecuvântarea deasupra pâinii: „Binecuvântat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care ai făcut să iasă pâine din pământ”. Mesenii răspund: „Amin”. Această rugăciune nu este o rugăciune pascală, ci cea a unei mese de tip „chaburah” obișnuite. Rugăciunile pascale sunt ceva mai dezvoltate.

Binecuvântarea deasupra celui de-al treilea pahar:

Părintele casei: „Să binecuvântăm pe Domnul, Dumnezeul nostru, pentru că din ale Lui am mâncat”.

Mesenii: „Binecuvântat fie Dumnezeul nostru pentru că din ale Lui am mâncat și din bunătatea Lui trăim”.

Părintele casei (o „Euharistie” propriu-zisă = rugăciune de binecuvântare):

„Binecuvântat fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul lumii, Care hrănești toată lumea cu bunătatea, harul și mila Ta...” („Praefatio”, cf. *Didahie* cap. 10: mulțumire pentru creație, pentru mâncare și băutură.)

² Urmez aici dezvoltările lui JOACHIM JEREMIAS, *Abendmahls Worte Jesu*, p. 103 sq.

„Mulțumim, Doamne, Dumnezeuul nostru, Care i-ai făcut pe părinții noștri să moștenească un pământ bun și întins...” („Anamnesis”, cf. *Didahie* cap. 10: „Mulțumim pentru mâncarea și băutura duhovnicească și viața veșnică pe care ni le-ai dat prin Iisus, Slujitorul Tău.”)

„Îndură-Te, Doamne, Dumnezeuul nostru, de Israel, poporul Tău, și de Ierusalim, cetatea Ta, de Sion, sălașul Slavei Tale, de altarul Tău și de Templul Tău... Binecuvântat fii, Doamne, Care ai zidit Ierusalimul.” („Intercessio”, cf. *Didahie* cap. 10: „Adu-Ți aminte, Doamne, de Biserica Ta...”)

Paralelismul cu rugăciunile ospățului din *Didahie*, îndeosebi cu rugăciunea a treia din capitolul 10 al *Didahiei*, este surprinzător. Rugăciunile euharistice de mai târziu sunt amplificate, dar cadrul rămâne același.

Prin comasarea binecuvântării pâinii și vinului (paharul al treilea) pe care o presupune, după părerea mea, *1 Corinteni* 11, binecuvântarea pâinii și a vinului devine o unică rugăciune euharistică rostită deasupra ambelor daruri. Întrucât evloghia deasupra paharului era mai cuprinzătoare și cu un conținut mai bogat, cuvântul „evloghie”, respectiv „euharistie” e la început mai puternic legat de pahar: *1 Corinteni* 10: „Pâinea pe care o frângem... paharul binecuvântării [*tes eulogias*]”. Cu toate acestea, la origine și până la comasarea binecuvântării pâinii și paharului într-o singură rugăciune, și pâinea și-a avut „evloghia” ei proprie, chiar dacă una mai scurtă.

Astfel, mărturiile creștine cele mai vechi ca și prototipurile iudaice evidențiază poziția dominantă a „evloghiei”, a rugăciunii euharistice, a „anaforalei”, respectiv a „marii rugăciuni euharistice”, cum va fi numită mai târziu rugăciunea centrală a Euharistiei.

De aceea *1 Corinteni* 10, 16 numește paharul și „paharul binecuvântării” (*to poterion tes eulogias*). Iar *1 Corinteni* 11, 26 („căci ori de câte ori veți mânca din pâinea aceasta și veți bea din paharul acesta, moartea Domnului o vestiți, până când va veni”) trimite probabil spre conținutul principal al acestei evloghii, care face din Euharistie o „anamneză” a morții Domnului, așa cum rugăciunea de binecuvântare iudaică avea drept conținut anamneza istoriei vechi-testamentare a mântuirii (cel

puțin a ieșirii din Egipt și ocupării pământului făgăduinței). Cuvintele de instituire înseși trimit și ele la poziția centrală a „rugăciunii euharistice” sugerată de cuvântul „a mulțumit”.

Importantă este o împrejurare la care de regulă ne gândim mult prea puțin: În relatarea instituirii din *1 Corinteni*, cuvântul „a mulțumit” stă *înaintea* cuvintelor „a frânt... și a zis”. Aceasta înseamnă că „Euharistia” are loc înainte de împărțirea pâinii *una* și înainte de cuvintele transmise de Hristos, cuvinte caracterizate în cercetarea biblică drept „cuvinte de interpretare”, și care în relatările nou-testamentare despre instituire, care oglindesc fiecare o practică, stau acolo unde își are locul formula de oferire. De aceea în relatări aceste cuvinte nu pot avea funcția unei formule de sfințire. Dacă însă, potrivit mărturiei Sfintei Scripturi, binecuvântarea transformă, întrucât pune darul binecuvântat într-o nouă relație cu Dumnezeu, atunci încă în „berakhah” există ceva care corespunde într-o anumită privință sfințirii, însă acest ceva nu trebuie să fie cuvintele de instituire.

Și alte acțiuni ale celebrării Euharistiei care apar în descrierile cultului divin din Biserica veche, și care în parte s-au păstrat și astăzi în cultul divin ortodox, își au rădăcina lor în Noul Testament: acest lucru e valabil, de exemplu, pentru sărutarea păcii. După *Didahie* 14 participanții la ospățul sfânt trebuie să se împace întreolaltă înainte de Euharistie. În *Apoloogia I* cap. 65 Iustin scrie: „După ce am sfârșit rugăciunile, ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutarea păcii”. Spre o practică corespunzătoare trimit și sfârșitul epistolelor *1 Corinteni* 16, 20, *2 Corinteni* 13, 12 și *1 Tesaloniceni* 5, 26: „Îmbrățișați-vă unii cu alții cu sărutare sfântă”, precum și *1 Petru* 5, 14: „Îmbrățișați-vă unul pe altul cu sărutarea iubirii”, unde e marcată trecerea de la cultul divin al Cuvântului cu citirea epistolei apostolice la celebrarea Euharistiei.

Spre un context euharistic trimite și *1 Corinteni* 13, 13. În rugăciunile euharistice răsăritene vom întâlni și mai târziu această expresie („Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea...”).

La celebrarea Euharistiei trimite și *1 Corinteni* 16, 22 sq: „Dacă cineva nu-L iubește pe Domnul, să fie anatema! Mara-

natha. Harul Domnului Iisus Hristos să fie cu voi.” Evident aici e vorba de începutul celebrării Euharistiei.

Afară de relatările despre instituire, în Noul Testament avem puține indicii privitoare la modul *cum* era săvârșită Euharistia în epoca nou-testamentară. Cuvântarea euharistică de la *Ioan 6, 51* sq oferă o *teologie* euharistică, nu o descriere a serviciului divin euharistic. Același lucru e valabil și pentru *1 Corinteni 10, 16*.

La unele pasaje referirea euharistică e contestată. Așa, de exemplu, când *1 Corinteni 12, 13* spune: „Printr-un Duh voi toți ați fost botezați într-un singur trup”, acesta spune firește ceva despre Botez, dar nu s-a răspuns încă la întrebarea dacă nu cumva spune ceva și despre Euharistie. Eu cred că da: Botezul în Trupul lui Hristos este Botezul în comuniunea trupului lui Hristos actualizat și primit în Euharistie. Însă chiar dacă în *1 Corinteni 13, 12* am putea recunoaște o referire euharistică, versetul nu spune nimic despre modul de săvârșire a Euharistiei.

Un aspect esențial al celebrării Euharistiei devine însă limpede din *Apocalipsa* lui Ioan: imaginea bătrânilor adunați în jurul lui Hristos Dumnezeu, pe care Ioan văzătorul o vede în ziua Domnului, amintește de o imagine a Euharistiei de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

2. Sfântul Ignatie al Antiohiei († cca 110)

Sfântul Ignatie trebuie să fie într-adevăr caracterizat drept un teolog al Euharistiei. Întreaga terminologie a celor șapte epistole ale lui către „Bisericele” din Efes, Magnezia, Tralles, Roma, Philadelphia, Smyrna și către Policarp, episcopul Smyrnei, este euharistică, chiar și acolo unde aparent nu vorbește despre Euharistie, ci, de exemplu, despre martiriu: prin martiriu Sfântul Ignatie însuși devine „grâu pentru Dumnezeu”; „măcinat de dinții fiarelor sălbatice, ca să fie găsit pâine curată a lui Hristos” (*Către Romani IV, 1*). Euharistia este pentru Sfântul Ignatie într-un mod cu totul real „Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care a pătimit pentru păcatele noastre, și

pe Care Tatăl L-a înviat cu bunătatea Sa” (*Către Smyrneni* VII, 1). Pentru că așa stau lucrurile, pentru că participarea la trupul înviat al Domnului unește pe cel care-L primește în credință cu Cel înviat, Euharistia este „medicament al nemuririi” (*pharmakon tes athanasias* — *Către Magnezieni* III, 1; cf. și *In* 6, 54; *In* 6, 58).

Absolut centrală pentru Sfântul Ignatie este ideea unității Bisericii în Euharistie. Euharistia este pentru el „ospăț al unității”: „Sânguiți-vă deci să participați la o singură Euharistie, că unul este Trupul Domnului nostru Iisus Hristos și unul este Paharul spre unirea cu Sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoții și diaconii” (*Către Filadelfieni* IV, 1).

Prin aceasta Sfântul Ignatie a enunțat ideea care determină până astăzi practica Bisericii Ortodoxe. La celebrarea Euharistiei se folosește numai o singură pâine și un singur potir. În orice zi, la orice altar, Euharistia poate fi celebrată numai o singură dată. Orice cleric poate celebra numai o singură dată pe zi. Scopul tuturor acestor determinări e acela de a reprezenta și adevări unitatea întregii Biserici locale într-o singură Euharistie, chiar dacă scopul propriu al acestor determinări nu se și impune.

Potrivit cuvintelor lui Ignatie, în Euharistie este prezentă „Biserica universală”: *hopou an phane ho episkopos ekei to plethos esto, hosper hopon an e Iesous Christos, ekei he katholike ekklesia* („oriunde se arată episcopul, acolo să fie și mulțimea, așa cum oriunde e Iisus Hristos acolo e și Biserica universală”; *Către Smyrneni* VIII, 2). Ceea ce nu vrea să spună că unitatea mai mică se comportă ca și cea mai mare, ci e vorba de o identitate: unde episcopul celebrează ca icoană a lui Hristos Euharistia împreună cu poporul, acolo este Biserica în deplinătatea ei³.

Faptul că în această propoziție și în epistolele sale Sfântul Ignatie accentuează atât de tare rolul episcopului i s-a luat adeseori în nume de rău. Într-adevăr, el vorbește adeseori de

³ Cf. IOANNIS ZIZIOULAS, *He enotes tes Ekklesias en te theia Eucharistia kai to Episkopo kata tous protous aionas*, Atena, 1965, p. 94.

ascultarea față de episcop. Gândirea în imagini vede în episcop un chip, o icoană a lui Hristos. Însă și aici totul stă în serviciul unității. Episcopul este „un om rânduit pentru unire” (*Către Filadelfieni* VIII, 1). În episcopul din Tralles, Ignatie vede încorporată întreaga Biserică (*Către Trallieni* I, 1). Dar Sfântul Ignatie e defăimat pe nedrept, dacă îl facem responsabil de denaturările ulterioare. Este greu de crezut ca setea de putere să fi fost imboldul unui om care mergea la martiriu. Față de reproșurile care i s-au făcut Sfântului Ignatie trebuie accentuat însă faptul că el oferă de fapt puncte de plecare pentru o înțelegere ecumenică a preoției în legătură cu Euharistia ca „ospăț al unității”.

Cu atât mai uimitor este desigur faptul că nici de la Sfântul Ignatie nu aflăm aproape nimic despre modul cum anume e celebrată Euharistia. Ce-i drept, în celebra sa carte *Messe und Herrenmahl*, Hans Lietzmann vede în expresia *pharmakon athanasias, antidotos tou me apothanein alla zen en Iesou Christo, dia pantos* („frângând o pâine care este leacul nemuririi și antidot pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos” (*Către Efeseni* XX, 2), un citat din liturghia antiohiană a timpului său⁴.

Despre modul cum era celebrată Euharistia nu aflăm nimic din epistolele Sfântului Ignatie. Ele sunt însă importante pentru că Sfântul Ignatie accentuează în mod deosebit prezența reală a lui Hristos în Euharistie: adversarii combătuți în epistolele sale se țin deoparte de Masa Domnului și de rugăciune „pentru că nu mărturisesc că Euharistia este Trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care a pătimit pentru păcatele noastre și pe Care Tatăl L-a înviat cu bunătatea Sa” (*Către Smyrneni* VII, 1). Încă și mai importantă pentru înțelegerea răsăriteană este accentuarea aspectului Euharistiei ca eshatologie realizată. Cu episcopul ca icoană a lui Dumnezeu și preoții care-l înconjoară, celebrarea euharistică schițată de Sfântul Ignatie amintește de cultul divin din ceruri din la *Apocalipsă* 1 și 4. Cultul divin de pe pământ oglindește cultul divin din ceruri și se dovedește astfel una cu el. Aceasta este

⁴ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 257.

o înțelegere care transpune uneori și în „prefețele” anaforalelor euharistice occidentale, dar care se va arăta într-un mod deosebit de limpede în cultul divin ortodox. Cf. *Evrei* 12, 22–24: „Voi v-ați apropiat de Muntele Sionului și de cetatea Dumnezeului Celui viu, de Ierusalimul ceresc și de zeci de mii de îngeri în adunare sărbătorească și de biserica celor întâi-născuți, care sunt înscrși în ceruri, și de Dumnezeu, Judecătorul tuturor, și de duhurile dreptilor ajunși la desăvârșire și de Iisus Mijlocitorul noului Legământ și de sângele de stropire, care grăiește mai bine decât acela al lui Abel.”

3. Didahia⁵

Despre săvârșirea cultului divin aflăm ceva concret, chiar dacă enigmatic și interpretat încă în moduri diferite, dintr-o rânduială a Bisericii redactată probabil pe la sfârșitul secolului I și începutul secolului II și cunoscută sub numele *Didache ton dodeka apostolon* (Învățătura celor doisprezece Apostoli). Învățatul mitropolit grec Philotheos Bryennios a descoperit-o în 1883 într-un manuscris din secolul XI. Unele capitole se cuprind și într-un manuscris mult mai vechi, într-un papirus din Oxyrhinchos (secolul IV)⁶.

XIV. Când vă adunați în ziua Domnului [duminică], frângeți pâinea și mulțumiți, după ce mai întâi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată. Tot cel care e certat cu tovarășul său să nu vină împreună cu noi până nu se împacă, ca să nu se spurce jertfa voastră. Că aceasta este ceea ce s-a zis de Domnul: „În orice loc și timp să-mi aduceți jertfă curată; că Împărat

⁵ Dezvoltările privitoare la *Didahie* și mai târziu la Justin Martirul și Filozoful se bazează în esență pe K. CH. FELMY, „«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?». Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach *Didache* 9 f. und dem Zeugnis Justins”, în: *JLH*, 1983, p. 1–15.

⁶ *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, Übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen. *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, Übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Freiburg, 1991 (FC 1). [Trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, „Didahia”, *PSB* 1, 1979, p. 25–37, revizuită după original.]

mare sunt, zice Domnul, și numele Meu este minunat între neamuri” [*Mal* 1, 11. 14].

IX. Iar, cu privire la Euharistie, așa să faceți Euharistia: mai întâi, cu privire la potir: „Îmi mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru sfânta vie a lui David, slujitorul Tău, pe care ne-ai făcut-o nouă cunoscută prin Iisus, Slujitorul Tău. Ție fie slava în veci.” Cu privire la frângerea pâinii: „Îți mulțumim Ție, Părintele nostru, pentru viața și cunoștința pe care ne-ai făcut-o cunoscută prin Iisus, Slujitorul Tău. Ție fie slava în veci. Așa cum această pâine frântă era împrăștiată pe munți și, fiind adunată, a ajuns una, tot așa să se adune Biserica Ta de la marginile lumii în Împărăția Ta. Că a Ta este slava și puterea, prin Iisus Hristos în veci.”

Nimeni să nu mănânce, nici să bea din Euharistia voastră, ci numai cei care au fost botezați în Numele Domnului. Căci despre aceasta a spus Domnul: „Nu dați ceea ce este sfânt câinilor” [*Mt* 7, 6].

X. După ce v-ați săturat, mulțumiți așa: „Mulțumim Ție, Părinte Sfinte, pentru sfânt numele Tău, pe care l-ai sălășluit în inimile noastre și pentru cunoștința, credința și nemurirea, pe care ni le-ai făcut cunoscute prin Iisus, Slujitorul Tău. Ție fie slava în veci. Tu, Stăpâne Atotțiitorule «ai zidit toate» [*Sol* 1, 14], pentru numele Tău, iar oamenilor le-ai dat mâncare și băutură spre desfătare, ca să-Ți mulțumească. Dar nouă ne-ai dăruit prin Iisus, Slujitorul Tău, mâncare și băutură duhovnicească și viață veșnică. Înainte de toate, Îți mulțumim că ești puternic. Ție fie slava în veci. Adu-Ți aminte, Doamne, de Biserica Ta ca s-o izbăvești de tot răul și s-o desăvârșești în iubirea Ta «și adună din cele patru vânturi» [*Mt* 24, 31] această Biserică sfințită în Împărăția Ta pe care ai pregătit-o. Că a Ta este puterea și slava în veci. Să vină harul și să treacă lumea aceasta! «Osana casei lui David» [*Mt* 21, 9]. De este cineva sfânt, să vină. Dacă nu e, să se pocăiască. Maranatha!” Profeților îngăduiți-le însă să mulțumească cât vor⁷.

⁷ *Ibid.*, p. 120–127.

Ceea ce sare în ochi în aceste texte e faptul că rânduiala Euharistiei nu cuprinde nici o relatare despre instituire, iar în text nu e vorba nicăieri de instituirea Sfintei Euharistii. În această rânduială a Euharistiei lipsește și epicleza atât de importantă mai târziu pentru Liturghia răsăriteană. De aceea cu greu putem găsi un text care să fi fost atât de diferit interpretat ca rugăciunea euharistică din *Didahie* 9 și 10. Iată cele mai importante teze:

*Hans Lietzmann*⁸ susține că la origine au existat două forme cu totul diferite de Euharistie. Una ar fi fost celebrată în amintirea morții Domnului. Această rânduială ar fi reflectată în relatările despre instituire ale Noului Testament. Cea de-a doua forma prelungirea comuniunii meselor zilnice cu Hristos. Și ea ar putea fi recunoscută în *Faptele Apostolilor* 2, 42; 2, 46; 20, 11, unde e vorba de „frângerea pâinii” și de nimic altceva. Acest al doilea gen de Euharistie s-ar reflecta și în pericopa lucanică despre ucenicii din Emaus, unde Iisus Hristos Se face cunoscut la frângerea pâinii (*Lc* 24). Acest gen de Euharistie ar sta în spatele fundalului textului din *Didahie* 9 și 10.

Jean-Paul Audet modifică în chip cu totul neesențial teza lui Lietzmann atunci când spune: N-ar fi vorba aici nici de o „agapă”, nici de o „eucharistie majeure”, ci de o „frângere a pâinii”. Liturghia de la *Didahie* 9 sq ar fi o „Liturghie a speranței”, o celebrare plină de așteptare eshatologică. Despre Euharistia propriu-zisă s-ar vorbi numai în *Didahie* 14⁹.

*Arthur Vööbus*¹⁰ vorbește de trei rugăciuni euharistice fără a explica cum anume s-a ajuns la *trei* asemenea rugăciuni.

*Jonannes Betz*¹¹ crede că ar fi vorba la origine de rugăciuni euharistice degradate mai târziu într-o rânduială a agapelor. Desigur acestea cuprindeau și cuvintele de instituire, dar textele din *Didahie* ar oferi doar o parte a lor, nu tot ceea ce se spunea la celebrarea euharistică.

⁸ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, passim.

⁹ JEAN-PAUL AUDET, *La Didachè. Instruction des Apôtres*, Paris, 1958, p. 407.

¹⁰ ARTHUR VÖÖBUS, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stockholm, 1968, passim.

¹¹ JOHANNES BETZ, „Die Eucharistie in der Didache”, *Archiv für Liturgiewissenschaften* 11/1969, p. 10–39.

Faptul că formularele nu redau poate totul e evident și pentru mine. Dar nu e nici un motiv pentru a se omite ceva atât de important cum sunt cuvintele de instituire, dacă acestea ar fi făcut parte din rânduiala Euharistiei din *Didahie*.

Cele mai probabile mi-au apărut astfel explicațiile savantului liturgist rus *Ivan Karabinov* (născut în 1878, și mort în timpul persecuțiilor lui Stalin, după ce a fost mai înainte profesor la Academia duhovnicească din Sankt Peterburg). Karabinov credea că *Didahie* 9 ar permite recunoașterea rânduiei unei agape, iar *Didahie* 10 pe cea a unei mese euharistice. De aceea *Didahie* 10, 1 spune: *meta de to emplesthenai*, care într-un mod mai brutal înseamnă „după săturare”¹².

Pentru faptul că *Didahie* 10 redă principala rugăciune de binecuvântare euharistică pledează strânsa înrudire a rugăciunii transmise aici cu „berakhah” din cina pascală iudaică. Surprinzătoare și problematică îmi apare mai puțin absența cuvintelor de instituire și a epiclezei, cât faptul că nicăieri nu se vorbește de Trupul și Sângele lui Hristos. Faptul că lipsesc cuvintele de instituire poate fi explicat foarte bine. Fiindcă nici în rânduiala Euharistiei redată de Sfântul Iustin, și de care va fi vorba în cele ce urmează, nu există cuvintele de instituire și totuși Sfântul Iustin vorbește fără echivoc de Euharistie.

Mai înainte de a ne îndrepta spre Sfântul Iustin, să mai examinăm un document situat în timp între *Didahie* și Sfântul Iustin.

4. Raportul guvernatorului Plinius către Traian

Cum se știe, în calitate de guvernator al Bitiniei, Plinius cel Tânăr (cca 61–112) avea dreptul să se adreseze direct împăratului. Între altele el a făcut aceasta și în chestiunea creștinilor mult mai explozivă în Bitinia decât în Roma, pentru că în Asia Mică numărul creștinilor era mai mare și prin atitudinile lor ostile consumului creștinii începuseră chiar să paralizeze economia țării.

¹² IVAN KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva (anafora)*. Opît istoriko-liturgiceskago analiza, Skt. Peterburg, 1908, p. 14.

După Plinius cel Tânăr (*Ep.* X, 96), creștinii apostaziați atunci descriau cultul divin creștin astfel:

Ei afirmau că întreaga lor vină și greșeală era aceea că aveau obiceiul ca în o zi anume să se adune înainte de răsăritul soarelui și să cânte un imn lui Iisus ca unui Dumnezeu și să se oblige unii față de alții printr-un jurământ nu la vreo crimă, ci să nu comită nici furturi, nici tâlhării, nici adultere, să nu înșele credința și să nu refuze să dea cu împrumut ceva, atunci când li s-ar cere aceasta. După care se împrăștie spre a se aduna din nou pentru a lua masa, una obișnuită și nevinovată¹³.

Este cu totul neclar dacă cea de-a doua celebrare menționată aici e o Euharistie sau o agapă. Obligarea sub jurământ nu se poate verifica în nici o tradiție cultică. Andreas Jungmann¹⁴ vede aici o treaptă preliminară a mărturisirii păcatelor fără a putea aduce nici o dovadă pentru aceasta. Mai bine lămurește aceasta Georg Kretschmar, potrivit căruia aici ar fi vorba de un angajament în vederea Botezului¹⁵. Împotriva acestei teze pledează însă faptul că Botezul e foarte greu de conceput ca un act cultic care să aibă loc într-un mod regulat cum sugerează aici textul lui Plinius.

5. Euharistia la Sfântul Iustin Martirul († 165)

Cel mai detaliat text din Biserica veche privitor la cultul divin euharistic se găsește în *Apologia I* a Sfântului Iustin Martirul († cca 165). Faptul că a fost nevoit să se apere împotriva reproșurilor cele mai absurde, ca și absența unor trăsături care ulterior vor dobândi o pondere ca așa-numita „disciplina arcana” l-au făcut pe Sfântul Iustin să ofere o prezen-

¹³ CARL MIRBT, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1934⁵, p. 8.

¹⁴ ANDREAS JUNGMAN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I*, Viena, 1948, p. 25.

¹⁵ GEORG KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, p. 44.

tare relativ detaliată a desfășurării cultului divin. În această privință mărturia sa pentru istoria cultului divin creștin e cea mai importantă din secolul II. Într-o succesiune aproape nemijlocită Iustin zugrăvește aici celebrarea Euharistiei de două ori una după alta:

Cap. 65: După spălare [Botez] pe cel care a crezut și a căzut întru totul de acord cu noi, îl aducem la locul unde se găsesc adunați cei pe care noi îi numim frați, făcând rugăciuni comune pentru noi înșine și pentru cel luminat, ca și pentru toți ceilalți de pretutindeni, cu multă stăruință, ca să ne învrednicim ca, învățând adevărul, să ne găsim și prin fapte buni trăitori și păzitori ai celor poruncite, ca să dobândim mântuirea veșnică. Încetând rugăciunile, ne îmbrățișăm unii pe alții cu sărutare. Apoi celui care prezidează adunarea fraților i se aduce pâine și un pahar de vin amestecat cu apă, pe care acesta luându-le înalță laudă și slavă Părintelui tuturor în numele Fiului și al Duhului Sfânt și face multă mulțumire ca să ne învrednicim de ele. Terminând el rugăciunile și mulțumirea, tot poporul de față aclamă „Amin”. Cuvântul „Amin” e un cuvânt ebraic, care înseamnă „așa să fie”. După ce întâi-stătătorul a mulțumit și tot poporul a aclamat, slujitorii numiți la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei care se găsesc de față să se împărtășească din pâinea și vinul amestecat cu apă peste care s-a rostit mulțumirea [literal: care au fost „euharistizate”] iar celor ce nu sunt de față li se duce pe la casele lor.

Cap. 66: Hrana aceasta se numește la noi Euharistie și nimeni altul nu poate lua parte la ea decât numai cel ce crede că cele învățate de noi sunt adevărate și care s-a spălat în baia iertării păcatelor spre naștere din nou și trăiește așa cum ne-a predat Hristos. Căci noi nu luăm acestea ca pe o pâine comună și nici ca pe o băutură comună; ci, după cum prin Cuvântul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, S-a întrupat și a avut trup și sânge pentru mântuirea noastră, tot astfel și hrana peste care s-a rostit mulțumirea [care a fost „euharistizată”]

prin rugăciunea cuvântului celui de la El, hrana aceasta din care se hrănesc sângele și trupurile noastre printr-o prefacere [*kata metabolen*], am fost învățați că este Trupul și Sângele Acelui Iisus întrupat. Căci Apostolii în memoriile lor care se numesc Evangheliile așa ne-au predat că li s-a poruncit lor: „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea; Acesta este Trupul Meu” [*Lc 22, 19–20*]. Luând în chip asemănător și paharul, după ce a mulțumit, a zis: „Acesta este Sângele Meu” [*Mt 26, 28*], și le-a dat numai lor. [...]

Cap. 67: Și de aceea ne aducem aminte de ele. Și cei ce avem venim în ajutorul tuturor celor lipsiți și suntem întotdeauna împreună unii cu alții. Și pentru toate cele ce ni se oferă, binecuvântăm pe Creatorul tuturor prin Fiul Său Iisus Hristos și prin Duhul Sfânt. Iar în așa-numita zi a soarelui se face adunarea în același loc a tuturor celor care trăiesc la orașe sau la sate și aici se citesc memoriile Apostolilor sau scrierile profeților, cât îngăduie timpul. Apoi după ce cel care citește încetează, întâi-stătătorul ține un cuvânt de povățuire și îndemn la imitarea acestor învățături frumoase. După care ne ridicăm în picioare toți în comun și înălțăm rugăciuni. Și după ce încetăm rugăciunea, așa cum am arătat mai înainte [*cap. 65*], se aduce pâine, vin și apă, iar întâi-stătătorul înalță în chip asemănător rugăciuni și mulțumiri, cât îi stă în putere, la care poporul aclamă rostind: Amin. Și are loc distribuirea și împărtășirea fiecăruia din cele peste care s-a rostit mulțumirea [care au fost „euharistizate”], iar celor ce nu sunt de față li se trimite prin diaconi.

Cei cu dare de mână și care vor, dau fiecare ceea ce vrea, la alegerea lui, iar ceea ce se adună se depune la întâi-stătător, iar el se îngrijește și ajută pe orfani și pe văduve, pe cei lipsiți din vreo astfel de cauză, pe cei care se găsesc în închisori, pe străinii care se găsesc în trecere și, într-un singur cuvânt, se face purtătorul de grijă al tuturor celor ce se găsesc în nevoi. Iar în ziua soarelui noi ne adunăm cu toții în comun, fiindcă aceasta este întâia zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul și materia,

a creat lumea, și în aceeași zi Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, a înviat din morți¹⁶.

5.a. Interpretarea informațiilor Sfântului Iustin

În *Didahie* 9 sq relatarea instituirii nu apare, iar el creează probleme, cum s-a arătat deja. La Sfântul Iustin chestiunea pare să fie mai simplă. Pentru că în descrierea cultului divin creștin primar schițată în *Apologia I* cap. 65 sq se găsește relatarea instituirii omisă în *Didahie*. În cap. 66, prefacerea darurilor de care vorbește deja Sfântul Iustin e pusă în legătură cu o rugăciune care provine de la Hristos Însuși. S-a spus mereu (pe lângă alte interpretări care o pun în legătură, de exemplu, cu „Tatăl nostru”) că această rugăciune care provine de la Hristos Însuși s-ar putea referi la *verba testamenti* sau că această rugăciune cuprindea cel puțin cuvintele de instituire. În ajustarea propriei lui a afirmațiilor Părinților cu cerințele dogmei romano-catolice, Bertold Altaner afirmă chiar că Iustin ar atesta limpede în *Apologia I*, 66 „cuvintele de sfințire”. Hrana e binecuvântată *di' euches logou tou par autou*. Acest *logos* este numit câteva rânduri mai încolo: „Aceasta să faceți întru pomenirea Mea”¹⁷. Dacă astfel de proiecții nu sunt surprinzătoare dată fiind metoda aleasă de Altaner, chiar și teologul luteran Georg Kretschmar afirmă în articolul său despre Euharistie din *Theologische Realenzyklopädie*, unde de altfel nu prezintă lucrurile într-un mod armonizant, că „relatarea despre acest ospăț cu referire la instituirea lui Hristos — atestată fără echivoc deja la Iustin începând din secolul II — apare în liturghiile grecești și latine în rugăciunea euharistică”¹⁸. Interpretarea descrierii oferită de Iustin cultului divin creștin primar n-ar fi trebuit însă să caute să reprime faptul că în explicarea dată în *Apologia I* cap. 66 descrierii sale anterioare,

¹⁶ *Apologia I*, 65–67 [trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, *PSB* 2, 1980, p. 70–71, revizuită după original].

¹⁷ Așa apare încă în ediția relativ târzie a lui BERTOLD ALTANER / ALFRED STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien, 1978, p. 70.

¹⁸ GEORG KRETSCHMAR, art: „Abendmahl II/1” (*TRE* 1, p. 59–89), p. 59.

Sfântul Iustin reduce binecuvântarea darului la o „rugăciune” (*di' euches*); nici faptul că relatarea instituirii joacă într-adevăr un rol în interpretarea acestui proces, dar că în aceste descrieri Sfântul Iustin vorbește despre o „mulțumire mai lungă” (*eucharistian epi poly* — *Apol. I*, cap. 65, 3; cf. *Apol. I*, cap. 67, 5) și despre „rugăciuni și o mulțumire [*euchas kai eucharistian*], iar nu despre cuvintele de instituire. Fixarea comentatorilor pe relatarea instituirii apare cu atât mai remarcabilă cu cât Liturghia siriacă a lui Addai și Mari păstrează formularul unei „Euharistii” fără cuvintele de instituire!

Trebuie observat mai degrabă faptul că la Sfântul Iustin binecuvântarea are loc prin o rugăciune de mulțumire. Ceva asemănător întâlnim astăzi în noaptea de Paști în ritul latin. Ce-i drept, aici există o sfințire a lumânării de Paști înainte de celebrare; dar ea a fost adăugată ulterior. Din Biserica veche vine de fapt doar „praefatio” care urmează lui „exultet”, binecuvântarea luminării de Paști. De aceea și între aceasta și „exultet” stă un dialog ca la Euharistie: „Domnul să fie cu voi — Sus inimile — Să mulțumim Domnului”¹⁹.

Ocazional unii cercetători²⁰ și-au exprimat uimirea asupra faptului că în cartea sa *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* pe Claus Westermann îl lasă aproape indiferent dubla întrebuintare demnă de remarcat a verbului ebraic *brk* fie ca „a binecuvânta”, fie ca „a lăuda”; el vorbește doar „de două semnificații” ale rădăcinii *brk*, fără să-și dea seama ce importanță are această remarcabilă echivocitate. Curios deci, Jean-Paul Audet și Johannes Betz, ale căror teorii se bazează pe premiza „dogmatică” că Euharistia trebuie să fi cuprins în toate timpurile cuvintele de instituire, știu să spună lucruri lămuritoare despre legătura dintre binecuvântare și laudă. Cu privire la pasajul „Îți mulțumim Ție”, din rugăciunea euharistică a *Didahiei*²¹ (*eucharistoumen soi*), Jean-Paul Audet spune: „E o «binecuvântare» [*bénédiction*], cum s-a spus mai întâi în

¹⁹ GUIDO FUCHS / HANS MARTIN WEIKMANN, *Das Exsultet*, vezi „Bibliografie”.

²⁰ FAIRY V. LILIENFELD, „*Eucharistia und eulogein*”, vezi „Bibliografie”.

²¹ *Didahia* 9, 1.3; 10, 1.

ebraică, sau o «euharistie», cum s-a spus mai târziu în limba greacă într-un sens mult timp identic pentru ambele cuvinte»²².

Foarte pregnant exprimă unitatea semnificației „laudă-bine-cuvântare” a cuvântului ebraic *berakhah* și a echivalentului său grecesc, *eucharistia*, și Johannes Betz: „Din lauda spontană adusă lui Dumnezeu *berakhah* s-a dezvoltat în Israel într-o binecuvântare stilizată doxologic, folosită mai ales în cult»²³.

Dincolo de aceasta trebuie să numim și un al treilea sens: raportarea la daruri. La ospățul cultic paharul asupra căruia s-a rostit rugăciunea de masă după mâncare e făcut să circule pentru a oferi tuturor comesenilor participarea la binecuvântarea mesei” al cărei purtător era paharul binecuvântat prin mulțumire. În favoarea acestei interpretări pledează analogia cu pâinea: pâinea asupra căreia se rostește binecuvântarea mesei e frântă ca prin gustarea unei părți celei fiecare comesean să participe la binecuvântarea mesei”²⁴. Potrivit relatării Sfântului Iustin, darurile sunt „euharistizate” (Iustin vorbește de *eucharistetheisa trophe*, *Apol. I*, cap. 62, 2). Încă din *Didachie* 9, 5, darul însuși a primit denumirea *eucharistiei* rostite asupra lui. *Eulogia* — *eucharistia* — *berakhah* e evenimentul care face darul să devină „altceva” „nu pâinea obișnuită, ci *eucharistia*”, cum se exprimă Sfântul Irineu. Sfântul Iustin reduce faptul că pâinea și vinul devin „Trupul și Sângele lui Iisus întrupat” — așa cum în *1 Corinteni* 10, 16 *eulogia* paharului face din el un *poterion tes eulogias* — la *eucharistia*, respectiv la *euchai kai eucharistiai*. Trebuie să învățăm să vedem această stare de fapt fără să ne lăsăm iritați de teoriile ulterioare despre prefacere.

În ce privește conținutul Euharistiei, după părerea mea din informațiile Sfântului Iustin se pot trage niște concluzii.

Din relatarea Sfântului Iustin știm că în celebrarea Euharistiei, distinctă deja în mod limpede în epoca lui de agapă, *proestos*-ul rostește o *eucharistia*, o rugăciune care în concepția Sfântului Iustin provine de la Hristos Însuși. Presupun

²² JEAN-PAUL AUDET, *La Didachè*, p. 399.

²³ JOHANNES BETZ, „Die Eucharistie in der Didache”, p. 23.

²⁴ JOACHIM JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1960³, p. 63 sq.

— împreună cu Ivan Karabinov — că prin acest *logos euches*, care provine de la Iisus, Sfântul Iustin nu înțelegea un anumit „text, nu litera acestor rugăciuni, ci forma lor generală, forma sfințirii [...] mulțumirea”²⁵. În orice caz, el exclude relatarea cu privire la instituirea Euharistiei, care din punct de vedere formal e „legendă cultică”, nu o rugăciune.

Totuși — e de părere savantul liturgist Ivan Karabinov — și la Sfântul Iustin am putea găsi afirmații despre conținutul rugăciunii euharistice rostită în Biserici în epoca sa. Karabinov trimite la cap. 41 din *Dialogul cu iudeul Trifon*: „Ofranda de floare de făină [...] era o preînchipuire [*typos*] a pâinii euharistiei, pe care Iisus Hristos, Domnul nostru, ne-a dat-o ca s-o facem în amintirea pătimirii pe care a suferit-o pentru oamenii ale căror suflete sunt curate acum de toată răutatea, ca noi să-I mulțumim lui Dumnezeu pentru că a întocmit lumea, cu tot ceea ce este în ea, pentru om, precum și pentru că am fost eliberați de răutatea în care am fost, iar puterile și stăpânirile au fost nimicite cu o nimicire desăvârșită de Cel care S-a făcut pătimitor din voința Lui.” După trimiterea la profeția jertfei de la *Maleahi* 1, 11, Iustin continuă: „Această profeție se referă la jertfele oferite de noi, păgânii, lui Dumnezeu în tot locul, adică la pâinea Euharistiei și tot așa la paharul Euharistiei”²⁶.

Mulțumirea și lauda (*eucharistia-berakhah*) pentru creație și mântuire în Hristos sunt deci, în această explicare a Sfântului Iustin, conținutul rugăciunii euharistice. Ea corespunde în mare parte, chiar dacă folosind alte expresii, celei de-a treia binecuvântări din *Didahie* 10.

Ce rol juca însă în cultul divin descris de el relatarea instituirii, pe care Sfântul Iustin o amintește?

În a treia rugăciune din *Didahie* și în rugăciunea descrisă, nu citată, în *Apologia I*, cap. 65 sq și în *Dialogul cu Trifon* cap. 41 recunoaștem două anaforale creștine primare, care cu toate deosebirile lor mari — la Sfântul Iustin „anamneza” operei mântuitoare a Noului Testament e expusă mai puternic

²⁵ IVAN KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva*, p. 23.

²⁶ IUSTIN, *Dialogul cu iudeul Trifon* 41 [trad. rom. în *PSB* 2, 1982, p. 136–137, revizuită după original].

decât în *Didahie* 10, în schimb la el lipsește o trimitere la vreo „intercessio” (mijlocire) — coincid în faptul că *eucharistia* pentru creație și mântuire este conținutul central al rugăciunii. În ambele rugăciuni însă lipsește orice indiciu despre faptul că ele ar fi cuprins vreodată cuvintele de instituire.

Johannes Betz amintește faptul recunoscut în general că „prin aramaismele aglomerate și stilizarea lor liturgică pericopele nou-testamentare despre Euharistie trimit la rândul lor suficient de limpede spre o utilizare cultică a lor în comunitatea palestiniană primară”. Socotesc însă eronat ca de aici să se tragă concluzia că ele trebuie să fi avut neapărat în toate timpurile un loc în rugăciunea euharistică însăși, ba chiar că ar fi avut valoare de formulă de sfințire. Făcând abstracție de faptul că însuși cuvântul „sfințire” atribuie înțelegerii creștine primare o înțelegere mai târzie, „sfințirii” i-ar corespunde nu referatul de instituire, ci *eucharistia*. Paharul din *1 Corinteni* 10, 16 e „paharul binecuvântării” nu pentru că sunt rostite deasupra lui cuvintele de instituire, ci pentru că el a primit — firește, potrivit întemeierii de către Iisus atestate în cuvintele de instituire — o „*eulogia — eucharistia — berakhah*”.

Din relatarea Sfântului Iustin poate fi reținut faptul că aici, și posibil și în rânduiala descrisă de el, cuvintele de instituire ar fi putut avea o funcție deosebită de înțelegerea noastră tradițională. Sfântul Iustin a redus euharistizarea darurilor, prefacerea lor — la el întâlnim deja noțiunea de *metabole* — la o *euche*. Această afirmație e fundamentată. „Căci apostolii în memoriile scrise de ei, și care se numesc Evangheliile, ne-au predat ceea ce li s-a poruncit lor”. Iar *acestei* introduceri îi urmează relatarea instituirii. Prin urmare, ea are aici o altă funcție decât aceea de a fi parte componentă a *eucharistiei* sau chiar „formulă de sfințire”. Figurează mai degrabă drept răspuns la întrebarea: „Ce facem noi aici și de ce facem asta?” sau altfel formulat: „Ce anume distinge această masă festivă de alte mese festive?”

Dacă menținem înaintea ochilor faptul că relatarea instituirii e, pe de o parte, o formulă liturgică, dar, pe de altă parte, în rânduile euharistice timpurii — din *Didahie* și descrierile Sfântului Iustin — nu face parte din rugăciunea euharistică,

ci dă răspuns la întrebarea: „Ce facem noi aici și de ce facem asta?”, atunci trebuie verificat dacă pe terenul pe care s-a ivit ospățul festiv al creștinismului primar întrebarea „de ce?” și un răspuns la această întrebare ar fi putut avea undeva o funcție cultică. În fapt o atare întrebare și un atare răspuns au pătruns foarte de timpuriu în rânduiala cinei pascale ebraico-iudaice. Trimite aici la *Ieșire* 12, 26–27: „Și de va fi să vă întrebe copiii voștri: — Ce-i cu rânduiala aceasta?, voi să le spuneți: — Aceasta este jertfa de Paști pentru Domnul Cel ce în Egipt a ocrotit casele fiilor lui Israel, când El a lovit Egiptul iar casele noastre le-a mântuit” (cf. și *Ieșire* 13, 8: „În ziua aceea să-i povestești fiului tău, zicând: — Aceasta-i de dragul a ceea ce a făcut Domnul pentru mine, când am ieșit eu din Egipt”). Deja aici întrebarea și răspunsul care i-a urmat fac în mod evident parte din ritul pascal prescris în *Ieșire* 12, 1–28. În orice caz, întrebarea „mah ništannah?” împreună cu „haggadah” festivă care-i urmează ca răspuns fac încă din *Mišna* parte constitutivă din rânduiala sărbătorii pascale. În tratatul „Pesachim” din *Mišna* se spune: „I se umple [părintelui casei] al doilea pahar și aici fiul întreabă — iar când fiul încă nu are nici o înțelegere, tatăl său îl învață [să spună]: Ce anume deosebește această noapte de toate celelalte nopți? Căci în toate nopțile ne afundăm o dată, iar în această noapte de două ori. Căci în toate nopțile mâncăm pâine dospită și nedospită, iar în această noapte numai pâine nedospită. Căci în toate nopțile mâncăm carne friptă, fiartă, gătită, iar în această noapte numai carne friptă [mielul pascal]. Și tatăl îl învață potrivit înțelegerii fiului. Începe cu ocară și sfârșește cu laudă. Tâlcuiește plecând de la «Tatăl meu era un arameu pribeag»²⁷ până sfârșește întreaga pericopă.” Întrebarea fiului „mah ništannah” declanșează „haggadah” sărbătorii: povestirea despre instituirea sărbătorii Paștelui introdusă prin o explicare a textului din *Deuteronom* 26, 5 sq.

În modul în care citează Sfântul Iustin relatarea instituirii ca fundamentare a celebrării Euharistiei, nu însă ca parte a rugăciunii euharistice, eu văd o corespondență între funcția

²⁷ *Deuteronom* 26, 5.

relatării instituirii și „haggadah” ospățului de praznic ebraico-iudaic. Dacă însă relatarea instituirii trebuie ferm separată încă la Sfântul Iustin de „evloghia” euharistică, atunci pe bună dreptate nu ne mai poate surprinde lipsa acestei relatări într-o rânduială ca a *Didahiei*, care în cap. 7–10 este în principal o colecție de texte de rugăciune. Consider probabil faptul că în cultul divin, așa cum avea loc în comunitățile în care era în vigoare rânduiala *Didahiei*, ca și în cel descris de Sfântul Iustin, relatarea instituirii se făcea ca o „haggadah” de praznic. Ca și Johannes Betz, mă lupt aici cu o lacună, o lacună care însă poate fi înțeleasă mai bine plecând de la caracterul unei culegeri de rugăciuni. Nu vreau să susțin ferm acest lucru, întrucât baza documentară pentru studierea cultului divin creștin primar este mult prea îngustă. Cred însă că expresia „și de aceea ne aducem aminte mereu de acestea” se apropie de o atare interpretare. Susțin însă trei lucruri:

1) În timpul și mediul Sfântului Iustin, relatarea instituirii slujea — corespunzător haggadei de praznic ebraico-iudaice — drept fundamentare a celebrării, nu era însă, ca în înțelegerea occidentală de mai târziu, chiar „realizarea” celebrării.

2) În „evloghia” rostită pentru binecuvântarea darurilor din rânduiala *Didahiei* și din rugăciunea euharistică schițată de Sfântul Iustin, nu ne putem aștepta la relatarea instituirii.

3) Conținutul „evloghiei”, „realizarea” Euharistiei, era mai degrabă lauda lucrurilor minunate ale lui Dumnezeu („mirabilia Dei”), aducerea-aminte de creație și mântuire (*Didahie* 10, 3; Iustin, *Dialogul* 41, 1).

5.b. Textul *Didahiei* în lumina relatării Sfântului Iustin

În așa-numita *Traditio Apostolica* (a se vedea mai jos), atribuită mult timp lui Hipolit al Romei, avem însă — altfel decât în *Didahie* 9 sq și altfel decât în descrierea cultului divin făcută de Sfântul Iustin — o rânduială a celebrării Euharistiei care, după dialogul dinainte de „praefatio”, cuprindea o rugăciune euharistică cu o aducere-aminte foarte amplă a acestor *mirabilia Dei*, cu cuvintele de instituire și cu epicleză. Cum anume a putut ajunge deci relatarea instituirii

în această rânduială apărută în jurul anului 215, dar care cuprinde probabil o tradiție mai veche?

Comparația cu „haggadah” de praznic ebraico-iudaică arată că de fapt conținutul acestei „haggadah” de praznic, care începea deja cu istoria lui Iacob (*Dt* 26, 5), și cel al „berakhah” rostite deasupra celui de-al treilea pahar, după care s-a format „evloghia” euharistică, erau în esență identice, având în centru acțiunea mântuitoare a lui Dumnezeu. Există astfel și o corespondență de conținut între rugăciunea euharistică și cuvintele de instituire: ambele au drept conținut lucrarea mântuitoare a lui Hristos *hyper hymon* (pentru noi).

Mai mult, ambele sunt legate de un pahar: „haggadah” de praznic cu cel de-al doilea pahar și „evloghia” cu cel de-al treilea. Plecând de aici pare ușor de înțeles faptul că după desprinderea ospățului de săturare de Euharistie cuvintele de instituire rostite la origine ca o „haggadah” de praznic au fost introduse în „evloghia” lor, cu care stăteau într-o relație de conținut. Se înțelege că aceste procese nu s-au derulat în același timp pretutindeni, ci se poate ca exemplul unei comunități să fi făcut școală și să se fi impus încetul cu încetul și în celelalte comunități.

O treaptă intermediară în drumul spre inserarea relatării instituirii în rugăciunea euharistică o reprezintă probabil celebrarea euharistică din „Euchologion”-ul lui Serapion din Thmuis de la jumătatea secolului IV. Deja lui Hans Lietzmann i-a sărit în ochi faptul că în această liturghie relatarea instituirii „e ruptă în două părți și e învăluită reflecții”²⁸. Pe baza observațiilor sale, Lietzmann a ajuns la concluzia că „tipul originar al acestei liturghii nu cunoștea relatarea instituirii”. Lucrurile nu stau tocmai așa. Altceva este incontestabil, și anume că cuvântul privitor la pâine din relatarea instituirii, așa cum este el inserat *acum* în anaforaua lui Serapion, trebuie să *fundamenteze* enunțul că „această pâine este o asemănare a Sfântului Trup”, așa cum cuvântul privitor la pahar e numit *apoi* pentru fundamentarea enunțului că paharul este „asemănarea Sângelui” lui Hristos. Sare în ochi corespondența cu descrie-

²⁸ HANS LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, p. 196.

rea cultului divin făcută de Sfântul Iustin, în care trimiterea la relatarea instituirii e făcută de asemenea pentru *fundamentarea* celebrării Euharistiei. Înainte de a mă întoarce încă o dată la *Didahie*, trebuie prezentat în acest context pasajul corespunzător din „Euchologion”-ul lui Serapion († după 362):

Această pâine este o asemănare a sfântului Trup, *fiindcă* în noaptea în care a fost vândut, Domnul Iisus Hristos a luat pâinea, a frânt-o și a dat-o ucenicilor Săi spunând... [urmează o lungă secțiune despre pâinea euharistică cu citate din *Didahie* și rugăciunea pentru Biserică, după care rugăciunea continuă:] Ți-am adus și paharul, care e asemănarea Sângelui, *fiindcă* după cină, luând paharul, Domnul Iisus Hristos a zis ucenicilor Săi...

Să ne întoarcem acum la *Didahie*. Privirea aruncată asupra rânduielii mai târzii a Sfântului Iustin explică lipsa cuvintelor de instituire în *Didahie*. *Didahia* e o colecție de *rugăciuni*, nu o arătare a tot ceea ce are loc în cultul divin. Nu sunt amintite, de exemplu, nici un fel de lecturi scripturistice, deși cu siguranță ele trebuie luate în calcul. Într-o colecție de rugăciuni ele *nu trebuiau* desigur să apară, la fel de puțin ca și așa-numitele *verba testamenti*. În orice caz, la Sfântul Iustin ele joacă un rol, fără să le întâlnim în datele pe care ni le dă despre rugăciunea euharistică însăși.

Didahia 9 sq reflectă pe ansamblu rânduiala creștină primară a „Mesei Domnului”, a *eucharistiei*, în unitatea ei dintre o agapă premergătoare și o Euharistie care-i urma. „Din informațiile din epoca apostolică am văzut deja că Masa Domnului trebuie să ne-o imaginăm ca pe o cină unitară completă, după modelul cinei iudaice, pentru care era menită mulțumirea pentru săturare, și la sfârșitul căreia se săvârșea Euharistia”²⁹. În afară de aceasta putem trimite și la faptul că și după așa-numita *Traditio Apostolica*, serviciul divin de seara cuprindea afară de „lucernarium” (ceremonia aprinderii luminii) un ospăț care în succesiunea lui corespunde *Didahiei* 9 cu binecuvântarea premergătoare a paharului și cu binecuvânta-

²⁹ IVAN KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva*, p. 15.

rea pâinii care urma. *Didahie* 9, 5 vorbește apoi de o masă de săturare la care puteau participa numai cei botezați. Că e vorba într-adevăr de o săturare ne-o spune *Didahie* 10, 1: *meta de to emplesthenai* („iar după săturare”).

Mai multe motive pledează deci pentru faptul că rugăciunea expusă în *Didahie* 10 este într-adevăr o rugăciune euharistică în sens propriu. Ivan Karabinov trimite la faptul că potrivit *Didahiei* 10, 6 numai cine este „sfânt” se poate apropia după rugăciunea a treia. Fără a dezvolta mai departe această idee, în această exigență el găsește în mod evident o corespondență cu ecfonismul Liturghiei răsăritene: „Sfintele sfinților!” Atenționați de această observație la posibilele paralele, devine limpede că în întreaga ei structură cea de-a treia rugăciune euharistică a *Didahiei* evidențiază trăsături paralele cu ritul răsăritean al tipului siriano-palestinian. O astfel de corespondență se impune dacă acceptăm împreună cu Jean-Paul Audet și alții drept zonă de origine a *Didahiei* Siria-Palestina. *Didahie* 10, 3 a + b ar corespunde atunci în conținut cu „praefatio” orientată spre opera creatoare, 10, 3 c și 10, 4 cu „anamneza” operei mântuitoare, 10, 5 cu „intercessio” euharistică. Ca și rugăciunea euharistică răsăriteană, și cea de-a treia rugăciune euharistică a *Didahiei* cuprinde în 10, 5 o doxologie finală. *Didahie* 10, 6 aș concepe-o ca și Hans Lietzmann în întregime ca un dialog cu cerința împărtășirii amintită deja. Pe lângă corespondența aproape literală cu rugăciunile de masă ebraico-iudaice, sare în ochi și puternica asemănare între ele a rugăciunilor din *Didahie* 9 și *Didahie* 10 și desemnarea în *Didahie* 9 atât a acțiunii, cât și a darurilor drept *eucharistia*. Dacă ne gândim încă o dată la rânduiala lui Hipolit, acolo chiar și celebrarea aprinderii luminii cuprinde un dialog introductiv de tipul „praefatio”. Și așa-numita *Traditio Apostolica* trebuie să ne avertizeze în mod expres împotriva confundării între *eulogia* și *eucharistia*. Evident, până în epoca redactării acestei rânduieli aici s-a constituit o strânsă corelare a agapei cu *eulogia* și a Mesei Domnului propriu-zise cu *eucharistia*. O atare corelare este însă absolut arbitrară și de aceea aproape interșanjabilă, în măsura în care ambele cuvinte spun același lucru și ambele pot fi socotite drept echivalente ale ebraicului *berakhah*.

Dacă din aceste rezultate istorice vrem să tragem consecințe pentru practica actuală, atunci acestea nu pot însemna în nici un caz o renunțare la cuvintele de instituire, ci o altă evaluare a lor. Important este caracterul de rugăciune al acțiunii euharistice. Rugăciunea anamnetică este o parte constitutivă mai veche a rânduiei euharistice la care nu se poate renunța.

6. Sfântul Irineu al Lyonului († cca 200)

După Sfântul Ignatie al Antiohiei, Irineu al Lyonului (cca 130–200; episcop din 178) este teologul epocii primare în a cărei operă Euharistia are cea mai mare pondere. Euharistia era importantă pentru el mai ales în lupta contra gnozei. În concepția sa, oferirea darurilor creației în Euharistie este posibilă numai dacă darurile lui Dumnezeu sunt *bune*. Mai ales în abaterile intenționate de la textul Sfintei Scripturi citatele următoare trimit la viziunea cu totul specială a Sfântului Irineu:

Și poruncind ucenicilor Săi să aducă pârga lui Dumnezeu din făpturile Sale, nu ca și cum ar avea nevoie de ele, ci pentru ca ele să nu fie nici neroditoare, nici nemulțumitoare, a luat pâinea care vine din creație și a mulțumit spunând: «Acesta este Trupul Meu». Același lucru l-a spus și la paharul care vine din creația noastră ca Sânge al Său...³⁰.

Este evidentă aici tendința de a face ca darurile euharistice să apară drept daruri ale creației bune ale bunului Dumnezeu. Antignostică este și tendința enunțurilor următoare³¹:

Și această jertfă o aduce curată Creatorului numai Biserica, aducându-i cu mulțumire din creația Sa... Cum pot ei [adversarii] însă recunoaște drept Trup al Domnului nostru pâinea asupra căreia s-a rostit mulțumirea [*eucharistia*], și paharul drept cel al Sângelui Său, când ei nu văd în El pe Fiul Creatorului lumii, Cuvântul Său prin Care

³⁰ IRINEU, *Adversus haereses* IV, 5.

³¹ IRINEU, *Adversus haereses* IV, 18, 4 sq.

vița aduce roade, izvoarele curg, iar pământul dă mai întâi colț, apoi dă în spic, după care dă grâu deplin în spice?

Cum pot spune ei că trupul merge spre stricăciune și nu participă la viață, când el e hrănit de Trupul și Sângele Domnului? Sau trebuie să-și schimbe învățăturile lor, sau trebuie să se abțină de la aducerea celor spuse. Concepția noastră este în acord cu învățătura despre Euharistie și Euharistia confirmă iarăși concepția noastră. Căci noi Îi aducem Lui ale Sale, fiindcă în acord cu aceasta noi propovăduim coapartenența și unitatea dintre trup și duh. Căci așa cum, atunci când se adaugă invocarea [*epiklesis*] lui Dumnezeu, pâinea care e din pământ nu mai este pâine comună, ci Euharistie constând din două lucruri, unul pământesc și unul ceresc, tot așa și trupurile noastre, când se împărtășesc de Euharistie, nu mai sunt supuse stricăciunii, întrucât au nădejdea învierii.

Căci noi Îi aducem ofrandă nu ca și cum El ar avea nevoie de ea, ci mulțumindu-I întru slava Sa înaltă și sfînșind darurile creației.

Să mai adăugăm un scurt pasaj³²:

Când Cuvântul lui Dumnezeu vine atât peste paharul amestecat, cât și peste pâinea pregătită, și prin aceasta Euharistia devine Trupul și Sângele lui Hristos, iar din acestea sporește și se hrănește substanța trupului nostru, cum mai pot spune ei că trupul nu primește darul lui Dumnezeu care este viața veșnică, când el se hrănește din Trupul și Sângele Domnului și devine mădular al Său...

Câteva observații:

1. Există o strânsă legătură între Euharistie și doctrină: „concepția noastră este în acord cu învățătura despre Euharistie și Euharistia la fel atestă concepția noastră”. Cu alte cuvinte, Sfântul Irineu tratează Euharistia nu într-un capitol special despre Euharistie, ci enunțurile despre Liturghie sunt legate de întreg edificiul învățăturii lui. De aceea, el menționează

³² IRINEU, *Adversus haereses* V, 2, 3.

Euharistia oriunde ar putea stabili o legătură a enunțurilor sale cu Euharistia.

Să ne amintim de *Didahie* și de Sfântul Iustin: rugăciunea euharistică conține aici conținuturile centrale ale credinței creștine: creația și mântuirea. Potrivit înțelegerii dominante însă în Occident, contează numai faptul dacă au fost rostite cuvintele de instituire ca unele esențiale pentru realizarea sau nerealizarea sacramentului. În Biserica catolică se mai adaugă chestiunea autorității celui care rostește aceste cuvinte, adică problema preoției. În spațiul luteran e (sau era) importantă și credința în sacrament a comunității în care se celebrează Euharistia. Altfel stau lucrurile în înțelegerea vechii Biserici răsăritene. „Evloghia” euharistică este aici o „evloghie” corectă numai în măsura în care în ea se exprimă corect credința Bisericii. O „euharistie” eretică nu „euharistizează darurile”³³. Această înțelegere o vom vedea confirmată în continuare pentru întreaga epocă primară. Până la fixarea lor scriptică definitivă, rugăciunile euharistice vor purta amprenta disputelor dogmatice. Rugăciunea euharistică cu „Amin”-ul rostit de popor era Crezul propriu-zis. Acest lucru va deveni limpede în rugăciunile euharistice din perioada următoare. Un crez se putea foarte ușor transforma într-o rugăciune euharistică. Trebuia aleasă doar forma de adresare către Dumnezeu Tatăl, și potrivit înțelegerii ulterioare mai trebuiau adăugate cuvintele de instituire și epicleza. Mai mult nu era necesar pentru a transforma o mărturisire de credință într-o rugăciune euharistică. Introducerea mărturisirii de credință în Liturghie va umbri mai târziu această stare de fapt.

2. Foarte răspândită e concepția că Sfântul Irineu n-ar cunoaște, ca Bisericile Ortodoxe de mai târziu, o epicleză a Duhului, ci ar avea în locul acesteia o epicleză a Logosului. Pentru aceasta se trimite la *Adversus haereses* V, 2, 3: „Când atât peste paharul amestecat, cât și peste pâinea pregătită vine Cuvântul [Logosul] lui Dumnezeu și prin aceasta Euharistia devine Trupul lui Hristos...” O epicleză a Logosului există într-adevăr în „Euchologion”-ul lui Serapion. Dar în epoca

³³ Potrivit desemnării darurilor de Sfântul Iustin drept „hrană euharistizată”.

primară cuvântul *epiklesis* nu este încă o „epicleză” atât de specială ca astăzi. La Sfântul Vasile cel Mare, care are într-adevăr în Liturghia sa o „epicleză”, adică o invocare a Duhului Sfânt, întreaga rugăciune euharistică e caracterizată încă drept o *epiklesis*. În capitolul 27 al tratatului său *Despre Duhul Sfânt* el scrie: „Care dintre sfinți ne-au lăsat în scris cuvintele invocării [*tes epikleseos*] la sfințirea pâinii euharistiei și a paharului binecuvântării? Fiindcă nu ne mulțumim cu cele [cuvintele] pe care le amintește Apostolul sau Evanghelia, ci înainte și după Euharistie zicem și alte cuvinte, pe care le-am primit din învățătura nescrisă și care au o mare însemnătate pentru săvârșirea tainei”³⁴. Sfântul Vasile vorbește aici de o „epicleză” înainte și după cuvintele de instituire și socotește în mod evident drept „epicleză” întreaga rugăciune euharistică, nu numai epicleza Duhului rostită în tradiția sa după cuvintele de instituire. La Sfântul Irineu noțiunea de *epiklesis* e folosită alternativ cu cea de *eucharistia*. În *Adversus haereses* IV, 18, 4 pâinea euharistică se distinge prin aceea că asupra ei s-a rostit mulțumirea (*eucharistia*). Logosul pomenit în *Adversus haereses* V, 2, 3 nu este deci probabil Logosul întrupat, ci mai degrabă „logos-ul”, cuvântul rugăciunii euharistice. Poate însă că la Sfântul Irineu formularea e menținută imprecisă în mod intenționat.

3. Concepția că pâinea și vinul nu sunt pâine obișnuită urcă până în epoca cea mai veche. Deja Sfântul Iustin vorbește de o *metabole* (prefacere). La Sfântul Irineu găsim propoziția clasică: „Căci așa cum, atunci când se adaugă invocarea lui Dumnezeu, pâinea din pământ nu mai este pâine obișnuită, ci Euharistie, care constă din două lucruri, unul pământesc și unul ceresc...” Aici nu găsim speculații nici despre ceea ce devin darurile — Sfântul Irineu vorbește simplu de „Eucharistia” —, nici despre felul *cum* are loc aceasta. Cu atât mai acut e evidențiat *faptul că* pâinea și vinul nu mai sunt pâine profană și vin profan. Credința în Euharistie a Bisericii vechi rămâne în această nedeterminare, adică în renunțarea la a da un răspuns la întrebarea privitoare la modul prezenței reale a

³⁴ Trad. rom. pr. prof. C. Cornițescu: Sfântul VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh* 27, PSB 12, 1988, p. 79.

Trupului și Sângelui lui Hristos în Euharistie. Dar pentru că evlavia practică față de Sfintele Daruri e lipsită de orice echi-voc, nedeterminarea enunțurilor nu are efectul pe care-l vor avea, de exemplu, mai târziu la așa-numiții „sacramentari” din epoca Reformei.

4. Cele mai vechi mărturii creștine care vorbesc de caracterul de jertfă al Euharistiei sunt preocupate să delimiteze rugăciunea ca jertfă *spirituală* de jertfa *sângeroasă* din Vechiul Testament și din păgânism. Sfântul Irineu face un pas mai departe: *darul* este ceea ce este *rugăciunea*. Ambele sunt *eucharistia*, ambele sunt jertfă. În tendința sa antignostică, Sfântul Irineu e nevoit să pună un accent mai puternic pe *daruri*. Ele sunt pârga creației. Dar tot atât de clar e accentuat la el faptul că e vorba de o jertfă de mulțumire, fiindcă Dumnezeu n-are nevoie de aceste daruri.

5. Numai în treacăt să amintim aici și faptul că pentru Sfântul Irineu Euharistia este de la sine înțeles în primul rând cuminicare. Acest lucru se va schimba însă în epocile ulterioare.

7. *Așa-numita* Traditio Apostolica

Plecând de la scurtele descrieri ale cultului divin din primele două veacuri creștine despre care s-a vorbit aici am putea deduce și conținutul principal al „evloghiei” euharistice. Cu excepția rugăciunii din *Didahie* 10, care ridică mai multe întrebări decât răspunsuri, n-avem încă textual o rugăciune euharistică. Chiar și rugăciunea din *Didahie* 10 a servit drept model numai într-un sens mai general decât textele ulterioare, fapt spre care trimite expresia care urmează îndată după chemarea „Maranatha”: „Profeților îngăduiți-le însă să mulțumească cât vor”. Aceasta înseamnă limpede că rugăciunea euharistică era improvizată.

Tot la o improvizație se referă și Sfântul Iustin atunci când scrie că întâi-stătătorul înalță *euchas kai eucharistias... hose dynamis auto*, adică „înalță rugăciuni și mulțumiri cât îi stă în putere”.

Libertatea celebrantului nu trebuie să ne-o imaginăm însă prea mare. Relația dintre libertate și canon o arată poate cel

mai bine exemplul pictării icoanelor. Cum se știe, icoanele sunt pictate în cadre bine stabilite, după modele, așa-numite prototipuri. În acest cadru însă artiștii se bucură de o libertate limitată, dar suficient de mare încât să fie posibile deosebiri foarte clare în conținut, dar și calitative între ele.

Un atare cadru pentru improvizație, un model care ne lasă să întrevădem foarte bine cum anume arăta o rugăciune euharistică la începutul secolului III, îl oferă așa-numita *Traditio Apostolica* atribuită, independent unul de altul, în 1910 de Eduard Schwarz și în 1911 de R.H. Conolly, lui Hipolit al Romei. Astăzi această teză este pusă la îndoială, îndeosebi de când Christoph Marksches a formulat recent serioase dubii cu privire la redactarea acestei rânduiei bisericești de către Hipolit³⁵. Pe lângă argumentele expuse de Marksches, împotriva lui Hipolit ca autor pledează, pe lângă răspândirea foarte largă a izvoarelor acestei lucrări în spațiul alexandrin, amprenta răsăriteană a rugăciunii euharistice. Dacă Christoph Marksches propune pentru mărturisirea baptismală a așa-numitei *Traditio Apostolica* o apariție abia în secolul IV, pasajele privitoare la Euharistie par să conțină totuși elemente mult mai vechi. Chiar și Christoph Marksches ia în calcul posibilitatea ca această culegere să cuprindă pe lângă elemente mai noi și unele mai vechi, și rezervele pe care le expune în ce privește o datare mai timpurie a textului mărturisirii nu rezistă și pentru rugăciunea euharistică. Dacă în ce privește Euharistia textul trimite spre epoca preniceană, atunci el este relevant pentru contextul nostru, indiferent în ce perioadă a acestui interval de timp ar trebui plasat. Chiar și dacă rânduiala s-ar dovedi postniceană, pasajele privitoare la Euharistie din așa-numita *Traditio Apostolica* trimit în orice caz la un interval de timp din care n-ar putea fi produse alte dovezi pentru cultul

³⁵ CHRISTOPH MARKSCHIES, „Wer schrieb die sogenannte *Traditio Apostolica*. Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum löslichen Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte“, în: W. KINZIG / CH. MARKSCHIES / M. VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (AKG 74), Berlin–New York, 1999, p. 1–74.

divin euharistic și pentru rugăciunea euharistică aflată în centrul lui. Așadar, situarea ei exactă în timp și spațiu nu joacă pentru noi un rol hotărâtor.

Așa-numita *Traditio Apostolica* cuprinde într-o primă parte rânduiala sfințirii episcopului, Liturghia euharistică, rânduiala sfințirii uleiului, brânzei, măslinelor, rânduiala sfințirii preoților și diaconilor, precum și, între altele, capitole despre fecioare, văduve, duhovnici, subdiaconi și despre cei care au darul vindecării. În partea a treia se găsește și rânduiala unei mese a iubirii, a unui fel de agape, în care însă nu este folosită această caracterizare.

Celebrarea acestei agape, interesantă pentru noi din pricina înruderii ei cu celebrarea Euharistiei, avea loc seara. Punctul culminat al celebrării de seara e o binecuvântare a luminii. Lumina pe care diaconul o aduce în adunare e binecuvântată cu o rugăciune de mulțumire, cu salutul „Domnul să fie cu voi” și cu chemarea: „Să mulțumim Domnului”, fără să premerge însă formula „Sus să avem inimile” (rezervată celebrării euharistice) cu răspunsurile corespunzătoare. La începutul mesei festive care urmează binecuvântării luminii, fiecare, înainte să-și frângă pâinea, trebuie să ia din mâinile episcopului o bucată din pâinea binecuvântată. Aici așa-numita *Traditio Apostolica* observă: „E o binecuvântare [*eulogia*], nu o Euharistie ca Trupul Domnului”. De asemenea fiecare trebuie să-și ia paharul și să-l binecuvânteze și apoi să bea și să mănânce. Catehumenii țin o pâine asupra căreia s-a rostit un exorcism, însă nu pot participa la masa propriu-zisă. La masă participanții pot să se sature. Darurile pot fi luate și acasă, dar trebuie să rămână suficiente daruri pentru a fi împărțite săracilor. În timpul acestei mese festive se poate și vorbi, dar dialogul îl conduce episcopul sau prezbiterul care-l reprezintă ori diaconul. Poate vorbi numai cel pe care întâi-stătătorul îl invită să vorbească sau căruia îi pune întrebări. Se recomandă în mod repetat o comportare cuviincioasă. După o rânduială asemănătoare are loc și o hrănire a văduvelor.

Această masă festivă e deja complet desprinsă de Euharistie. Interesant este faptul că punctul ei culminant îl formează ceremonia luminii.

În ce privește rânduiala Euharistiei, așa-numita *Traditio Apostolica* accentuează că e vorba doar de un cadru în interiorul căruia textul poate fi formulat în mod liber: „Nu este deloc necesar ca [mulțumind episcopul] să folosească aceleași cuvinte pe care le-am spus mai sus, sârguindu-se să mulțumească lui Dumnezeu pe de rost, ci fiecare să se roage după puterea sa. Dacă cineva are puterea de a se ruga destul și cu rugăciune solemnă e bine. Dacă însă rugându-se spune o rugăciune scurtă, nu-l împiedicați. Să se roage însă ce este sănătos în ce privește dreapta credință [ortodoxia]”³⁶.

Partea euharistică a cultului divin apare în felul următor: diaconul aduce darurile peste care episcopul își pune mâinile cu preoții. Urmează un dialog, cum se găsește și astăzi în Liturgia euharistică occidentală și în rânduiala Bisericii din Alexandria, de care e legată în mod nemijlocit rugăciunea euharistică:

Domnul să fie cu voi.

Și toți să răspundă: Și cu duhul tău.

Sus să avem inimile.

Avem către Domnul.

Să mulțumim Domnului.

Vrednic și drept lucru este.

Și să continue așa:

Mulțumim Ție, Dumnezeule, prin iubitul Tău Slujitor, Iisus Hristos, pe care în vremurile din urmă ni l-ai trimis Răscumpărător și Mântuitor și Vestitor al voii Tale³⁷, Care e Cuvântul Tău nedespărțit de Tine, prin Care ai creat toate spre bună-plăcerea Ta și pe Care l-ai trimis din cer în pântecul Fecioarei. Care, purtat în trup, S-a întrupat și S-a arătat Fiul Tău născut din Duhul Sfânt și din Fecioară. Care împlinind voia Ta și agonisindu-Ți un popor sfânt Și-a întins mâinile ca să pătimească și să-i elibereze de patimi pe cei care au crezut întru Tine. Care când S-a dat pe Sine Însuși patimii celei de bunăvoie ca să nimicească moartea, să sfărâme lanțurile diavolului,

³⁶ *Traditio Apostolica* 9 (G. Schöllgen, p. 266–271).

³⁷ Cf. *Isaia* 9, 5 LXX.

să calce în picioare iadul și să lumineze pe cei dreapți, să descopere hotarul [*terminum figat*] și să arate învierea, luând pâinea și mulțumindu-Ți a zis: „Luați mâncați, Acesta este Trupul Meu care se frânge pentru voi”. Asemenea și paharul zicând: „Acesta este Sângele Meu, Care se varsă pentru voi. Când faceți aceasta, veți face pomenirea Mea.” Aducându-ne, așadar, aminte de moartea și învierea Lui îți aducem Ție pâinea și paharul mulțumindu-Ți că ne-ai socotit vrednici să stăm înaintea Ta și să slujim Ție. Și ne rugăm să trimiți Duhul Tău Cel Sfânt peste ofranda sfintei Biserici. Adun-o în unitate și dă tuturor sfinților care se împărtășesc din ele să se umple de Duhul Sfânt spre întărirea credinței în adevăr, ca să Te laude și preamărească prin Slujitorul Tău Iisus Hristos, prin Care Ție se cuvine slava și cinstea în Biserica Ta cea sfântă, Tatălui și Fiului împreună cu Duhul Sfânt, acum și în vecii vecilor. Amin³⁸.

Textul următor se referă la Euharistia baptismală care se distinge puțin de celebrarea euharistică normală:

Apoi ei [nou-botezații] să se roage împreună cu întreg poporul, căci n-au voie să se roage cu credincioșii decât abia atunci când ei au primit toate acestea. După ce se vor fi rugat, să dea sărutarea păcii. Și atunci ofranda să fie adusă de diaconi episcopului și el să mulțumească: peste pâine ca chip [*antitypum*] al Trupului lui Hristos; peste paharul cu vin amestecat ca chip [*antitypum*] al Sângelui care s-a vărsat pentru toți care au crezut în El; peste amestecul din lapte și miere spre împlinirea făgăduinței făcute părinților și care vorbea de pământul în care curge lapte și miere, care sunt Trupul pe care L-a dat Hristos, din care cei ce cred se hrănesc ca niște prunci din Cel Care prin dulceața cuvântului a făcut dulce amărăciunea inimii; [mai mulțumește:] peste apa care s-a adus ca semn al băii [Botezului] ca și omul lăuntric, adică sufletul, să primească lucruri asemănătoare ca și trupul.

³⁸ *Traditio Apostolica* 4 (G. Schöllgen, p. 222-227).

Toate acestea să le explice episcopul celor care le primesc. Frângând pâinea și întinzând fiecăruia părticelele, să spună:

Pâinea cerului în Hristos Iisus.

Iar cel care primește să răspundă: Amin.

Când prezbiterii nu sunt de ajuns, să țină pahare și diaconii, și să stea cu cinste și modestie: primul să țină apa, al doilea laptele, al treilea vinul.

Și cei care se împărtășesc să guste din fiecare pahar, iar cel care le dă să spună: În Dumnezeu Tatăl Atotputernic.

Cel care primește să spună: Amin.

(Apoi, la următorul pahar:) Și în Domnul Iisus Hristos.

(Și el să răspundă iarăși:) Amin.

Iar la al treilea pahar:

Și în Duhul Sfânt și în Sfânta Biserică.

Iar el să spună ca și mai sus: Amin³⁹.

Nu voi intra decât numai foarte pe scurt în particularitățile Euharistiei baptismale, întrucât au puțină importanță pentru cele ce urmează. Sare în ochi faptul că în *săvârșire*, adică în oferirea celor trei pahare și în formula de împărtășire care le însoțesc, darurile euharistice propriu-zise, pâinea și vinul amestecat cu apă, nu sunt detașate de darurile lapte și miere. Textul explicativ care însoțește caracterizează dimpotrivă vinul amestecat cu apă drept „chip al Sângelui care s-a vărsat pentru toți”, și în spatele folosirii cuvântului „chip” se poate citi o înțelegere simbolică potrivit căreia chipul dă în mod real ceea ce el închipuie. Aceasta se arată în mod limpede atunci când pâinea euharistică e desemnată fără ocol drept „Trupul pe care l-a dat Hristos”.

Oferirea de lapte și miere la Botez este atestată și la Tertulian⁴⁰. La el însă acest act apare mai puternic detașat de Euharistia propriu-zisă care urmează, și la care pâinea și vinul sunt oferite separat de lapte și miere⁴¹. Așa-numita *Traditio Apostolica* reflectă aici în mod evident o altă practică.

³⁹ *Traditio Apostolica* 21 (G. Schöllgen, p. 267–271).

⁴⁰ TERTULIAN, *De corona* 3.

⁴¹ G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes*, p. 111.

Această primă rugăciune euharistică a Bisericii vechi păstrată complet are în opinia lui Hans Lietzmann un caracter în mare măsură paulin. Dacă facem abstracție de dificultatea atribuirii așa-numitei *Traditio Apostolica* lui Hipolit al Romei, în rugăciunea euharistică găsim expresii care amintesc de terminologia și modul de gândire proprii lui Hipolit. În rest însă, prin multe trăsături anaforaua trimite mai puternic spre Răsărit decât spre Apus. În cazul atribuirii ei lui Hipolit al Romei, trăsăturile răsăritene ale rânduielii Euharistiei s-ar explica prin faptul că Hipolit însuși venea din Răsărit.

La controversele legate de persoana lui Hipolit s-ar putea referi expresia „Cuvântul nedespărțit”, care ar putea urmări să se atenueze reproșul unei separări între Dumnezeu și Logosul Său făcut lui Hipolit. Expresia surprinzătoare „Și-a întins mâinile” își găsește comentariul în scrierea lui Hipolit *Despre Antihrist*: „În timpul persecuției, Bisericii nu-i rămâne nimic altceva decât cele două aripi ale marelui vultur, cu alte cuvinte credința în Iisus Hristos Care Și-a întins mâinile Sale pe Sfântul Lemn... și Care pe toți care cred în El îi cheamă la Sine și-i ocrotește ca o pasăre puii ei.”

Sensul enigmatic al expresiei „ut terminum figat” îl explică tot un fragment din Hipolit: Hristos voia să-i învețe pe dreptii din iad momentul învierii generale. „Terminus” ar fi atunci, așadar, acest moment al învierii morților. Doxologia finală ar putea fi pusă și ea în acord cu gândirea teologică a lui Hipolit — cel puțin în denumirile explicite date celor Trei Persoane dumnezeiești —, întrucât față de Calist, adversarul său, Hipolit accentuează caracterul de sine stătător al celor Trei Ipостase dumnezeiești. Explicarea acestor expresii prin referiri la teologia lui Hipolit trebuie ținută însă în rezervă până la o clarificare cuprinzătoare a filiației așa-numitei *Traditio Apostolica*.

Cuvintele de instituire sunt aici inserate „in extenso” în rugăciunea euharistică. E problematic însă dacă renunțarea la lauda creației și concentrarea ei hristologico-pnevmatologică sunt elemente originare. În orice caz, formularele liturgice cunoscute nouă și care, spre deosebire de formularul din *Traditio Apostolica*, cuprind lauda creației, nu pot fi considerate prototipul ei. Rugăciunea însăși este mult prea unitară ca să ne

putem imagina că autorul sau redactorul ei ar fi putut prescurta un model dat.

Dacă în rânduiala din *Traditio Apostolica* „Sanctus”-ul („Sfânt, Sfânt, Sfânt...”) lipsește încă, găsim în schimb dialogul care introduce „Praefatio”. Acest dialog, care nu mai lipsește din nici o rânduială liturgică bisericească veche, trebuie explicat plecând de la legătura originară cu agapa, dar și de la însemnătatea Euharistiei care se extinde și asupra predicii. În cartea sa *Messe und Herrenmahl*, Hans Lietzmann e de părere că prin această rânduială euharistică dăm oarecum de solul apostolic originar. El scrie entuziast: „Suntem la Corint în adunarea comunității. O scrisoare a Apostolului e citită înaintea ascultătorilor care moțăie; lectura se apropie de sfârșit, doar încă un îndemn la îmbunătățire, la înțelegere, iubire și pace. Și atunci răsună solemn: «Să ne sărutăm unii pe alții cu sărutare sfântă!» Toți sfinții se sărută. — «Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu noi cu toți.» — «Și cu duhul Tău», răspunde comunitatea: scrisoarea se încheie și începe Ospățul Domnului”⁴².

Hans Lietzmann e de părere că după epistolele de muștrare pe care comunitatea din Corint le-a primit de la Apostolul Pavel a renunțat la formula următoare: „Sus inimile” — „Avem către Domnul”. Să lăsăm deoparte problema dacă premisele de la care pornește Lietzmann sunt adecvate. În formula „Sus inimile” nu este încă vorba de o atmosferă deosebit de înălțătoare, ci, din contră, de „locul” spre care „ekklesia” își trimite chemarea ei. O atmosferă deosebit de înălțătoare în comunitatea din Corint, pe care Apostolul a muștrat-o aspru în epistolele sale, nu poate fi luată în calcul.

Invitația „Să mulțumim Domnului” corespunde deja obiceiului iudaic, care însă nu e atestat pentru răspunsul „Vrednic și drept lucru este”.

Rânduiala euharistică din așa-numita *Traditio Apostolica* se distinge — cum s-a amintit — de toate celelalte formulare liturgice ulterioare prin aceea că aici lipsesc lauda creației și

⁴² HANS LIETZMANN, *Messe*, p. 229.

„Sanctus”-ul. Nu „Sanctus”-ul, dar o laudă a creației se găsește atât în *Didahie* (cap. 10), cât și în datele privitoare la conținutul unei rugăciuni euharistice din *Dialogul cu iudeul Trifon* al Sfântului Iustin. Altfel decât în rânduielile liturgice răsăritene de mai târziu, lipsește și o „Intercessio” (rugăciune de mulțumire), care are deja o corespondență în *Didahie*. Ne-am putea referi desigur la rugăciunea euharistică alexandrină, în care „Intercessio” își are locul înainte de „Praefatio” și ca atare înaintea rugăciunii euharistice propriu-zise. Mulți cercetători consideră de altfel drept loc de origine al așa-numitei *Traditio Apostolica* Egiptul. Nu degeaba textul a fost transmis înainte de toate în spațiul egiptean, așa încât redactarea bohairică, sahidică, arabă și etiopiană sunt deosebit de importante pentru transmiterea textului. Pe ansamblu, rugăciunea euharistică este în orice caz astfel concepută ca și rugăciunile „Post-sanctus” de mai târziu. Dacă n-ar sta la început dialogul care introduce „Praefatio”, s-ar putea crede că rugăciunea începe abia *după* „Sanctus”. De aceea s-a și spus că rugăciunea euharistică din *Traditio Apostolica* a conținut un „Sanctus”, dar rugăciunea *dinainte* de „Sanctus” n-ar fi fost fixată în același mod ca rugăciunea de *după* „Sanctus”. Nu există însă nici un suport care să susțină faptul că în această rugăciune euharistică s-ar fi omis ceva între dialogul care introduce „Praefatio” și începutul rugăciunii. După părerea mea, această lipsă a „Sanctus”-lui s-ar putea explica mai curând prin marea vechime a acestei rugăciuni euharistice.

Lipsa „Sanctus”-lui în rugăciunea euharistică a așa-numitei *Traditio Apostolica* este cu atât mai surprinzătoare cu cât el a fost preluat mai dinainte de la sinagogă și era în uz și în mediul creștin. Potrivit cercetărilor lui Anton Baumstark, el era cântat în cultul divin de la templul postexilic. Încă de la sfârșitul secolului I el e citat ca imn bisericesc în *I Clement* 34, 5–7 în legătura obișnuită din „Praefationes” de mai târziu cu *Daniel* 7, 10 („mii de mii slujesc Lui și zeci de mii de zeci de mii stau înaintea Lui”). *Daniel* 7, 10 se va regăsi de acum înainte în partea din „Praefatio” care conduce la „Sanctus”. În contextul citatului din *Epistola I a Sfântului Clement Romanul* 34, 5–7 nu este vorba însă de Euharistie, deși expresia

epi to auto amintește de terminologia euharistică a *Faptelor Apostolilor*:

Să ne supunem voinței Lui. Să ne gândim la toată mulțimea îngerilor Lui, cum slujesc voinței Lui, stând înaintea Lui; căci spune Scriptura: „Zeci de mi de zeci de mii stăteau înaintea Lui și mii de mii slujeau Lui” [Dn 7, 10] și strigau: „Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, plină este toată zidirea de slava Lui” [Is 6, 3]. Și noi, dar, adunându-ne în unire și într-un cuget în același loc [*epi to auto*], să strigăm ca dintr-o gură cu stăruință către El, ca să ne facem părtași marilor și slăvitelor Lui făgăduințe⁴³.

8. Liturgia Bisericii timpurii și biserica din casă de la Dura Europos

Formularul Liturghiei așa-numitei *Traditio Apostolica* marchează trecerea spre forme fixe, iar pentru aceasta există și un exemplu arhitectonic. Potrivit *Faptelor Apostolilor*, cultul divin al creștinilor a avut loc la început în case particulare. La începutul secolului III apar însă în mod limpede primele case cu o folosință cultică fixă și permanentă. Cea mai veche din aceste case ale lui Dumnezeu a fost descoperită la Dura Europos⁴⁴ pe malul drept al fluviului Eufrat, în săpăturile desfășurate aici între 1922 și 1936. Descoperirea a fost la fel de senzațională ca și descoperirea rânduielilor bisericești din *Didachia* și *Traditio Apostolica*.

În anul 167 d. Hr., la Dura Europos s-a reclădit o fortăreață deja întemeiată de macedoneni în jurul anului 300 î. Hr. În anul 198 d. Hr., împăratul Septimiu Sever cucerise pentru Imperiul roman regiunea dintre Eufrat și Tigru. Luptele pentru această regiune sunt reprezentate în relief în forumul roman. Trei decenii mai târziu granița a fost împinsă iarăși înapoi, așa că Dura Europos a devenit iarăși oraș de graniță. În anul 256,

⁴³ Trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, *PSB* 1, 1979, p. 64.

⁴⁴ A se vedea mai jos, p. 221, imaginea 1. Despre bisericile din Dura Europos și Aquileia, cf. HEINZ KÄHLER, *Die frühe Kirche. Kult und Kult-raum*, Berlin, 1972.

sub Valerian, el a fost reclădit ca fortăreață. Zidurile au fost întărite printr-un taluz. În jurul anului 260 d.Hr., Dura Europos a fost pierdută de Imperiul roman.

Casele de pe taluzul prin care au fost întărite zidurile s-au păstrat deosebit de bine. Aici pe taluz se găsește spațiul bisericii de care va fi vorba în continuare. Trebuie știut că în Dura Europos se găsea și o sinagogă care, contrar practicii iudaice de mai târziu, era complet pictată.

În ce privește spațiul bisericii, în stratul de tencuială umed cel mai de jos se găsește inscripționată o dată care corespunde anului 232/233 ale erei noastre. Această cifră zgâriată în stratul proaspăt marchează fără îndoială data construcției. Casa a fost probabil zidită inițial ca o casă privată, dar foarte curând a fost transformată în biserică.

Cu toate dificultățile legate de această idee, majoritatea cercetătorilor vede în spațiul din dreapta între cele trei spații lipite de zidurile orașului un baptisteriu. În acesta, ca și în toate părțile construcției bisericii lipite de zid și păstrate mai bine, se găsesc și resturi din frescă: Adam și Eva, Bunul Păstor, mormântul lui Hristos cu femeile purtătoare de mir, o dată închis și o dată deschis și gol.

Ferestrele existente la origine în spațiul principal au fost zidite atunci când edificiul a fost folosit ca biserică. Motivele nu sunt cu totul clare. Foarte probabil e vorba de o măsură de precauție determinată poate și de „disciplina arcana”. Astfel spațiul de cult e luminat numai dinspre curtea interioară.

În spațiul principal se găsește o estradă care marchează probabil locul episcopului. Altarul pare să fi fost încă mobil. Evident poporul stătea cu fața spre altar, în timp ce episcopul ședea în spatele altarului. Aceasta nu înseamnă însă că el și rostea „evloghia” stând în spatele altarului. Chiar în primele timpuri episcopul era numit uneori „gură a bisericii”, fapt căruia i-ar corespunde o orientare a sa comună cu poporul, cu fața către altar. Concluzii din descoperirile arheologice de mai târziu de la Dura Europos nu se pot trage, întrucât în mod evident practica oscila.

Până în jurul anului 200 casele, edificiile creștine care serveau cultului divin erau numite „oikoi”, „conventicula”, res-

pectiv „loci ecclesiastici”. În jurul anului 200 întâlnim pentru prima oară numele *ekklesia* și pentru edificiul bisericii. Astfel, în jurul anului 208, Clement Alexandrinul polemizează împotriva unor *ekklesiai* prea generos înzestrate cu donații. Când împăratul Maxențiu a oprit în jurul anului 308 în partea sa din Imperiul roman persecuția începută sub Dioclețian, el a retrocedat bisericilor bunurile confiscate, între acestea evident și edificii bisericesti. În anul 313 împăratul Constantin a creat prin edictul de la Milan condiții asemănătoare pentru întreg Imperiul roman. Deși între bunurile retrocedate erau și edificii bisericesti, un canon unitar pentru construcțiile bisericesti nu exista încă. Evident, în acel timp construcția bisericilor se orienta foarte puternic după diferitele date locale și tindea să nu schimbe prea mult construcțiile profane transformate în biserici.

9. Poporul structurat al preoției împărătești

În scrierea sa *Contra Celsum*, Origen (185–253) a exprimat caracterul preoțesc al poporului creștin al lui Dumnezeu într-un mod de-a dreptul provocator. Celsus le reproșa creștinilor că se sustrag serviciului militar, o atitudine răspândită între creștinii din epoca primară, dar care nu era general obligatorie. Origen răspunde acestui reproș trimitând la caracterul preoțesc al poporului creștin al lui Dumnezeu:

Înșiși preoții voștri care după voi au sarcina de a se îngriji de statuile zeilor și să păzească templele, pretinsele lor zeități, sunt obligați să-și păstreze mâna lor dreaptă curată de orice murdărie în vederea săvârșirii jertfelor, pentru ca astfel să poată oferi cu mâinile curate de orice sânge și ucidere celor pe care voi îi numiți zei jertfele voastre tradiționale. Iar în timp de război voi nu-i înrolați în armată pe preoții voștri. Ori, dacă acest lucru este de înțeles la voi, cu atât mai firesc este el când ne gândim la creștini, pentru că în timp ce alții merg la armată ca soldați, creștinii participă la front ca preoți și slujitori ai Domnului. Și păzesc curată nu numai mâna lor dreaptă, ci luptă prin rugăciuni adresate lui Dumnezeu pentru cei

ce luptă cu dreptate și pentru cel care domnește cu cinste, ca să poată fi înfrânt tot ce-i potrivnic celor care viețuiesc cum se cuvine. În același timp, prin faptul că noi îi biruim prin rugăciuni și pe demonii care ațâță la război, îndemnând să se calce pravilele și să se tulbure pacea. [...] Noi creștinii luptăm chiar mai mult pentru împăratul, deși nu mergem pe câmpul de luptă cu el ca soldați; chiar dacă acest lucru s-ar cere, totuși noi ne luptăm pentru el, ridicând pentru el o armată specială, cea a credinței, prin rugăciunile pe care le adresăm lui Dumnezeu⁴⁵.

Provocatoare pentru un dușman al creștinilor, această accentuare a caracterului preoțesc al creștinismului nu a împiedicat existența probabil încă de la început a unor diferențieri în cadrul poporului lui Dumnezeu. Ideea că a existat un timp în care în creștinism s-ar fi crezut că orice credincios ar putea prezida pur și simplu Euharistia o consider o proiecție mitologică neoprotestantă, chiar dacă diferitele slujiri din epoca primară se deosebeau desigur de cele de mai târziu. Astfel *Didahia* cunoaște într-adevăr deja episcopi și diaconi; dar arată că de o apreciere mai înaltă se bucurau harismaticii itineranți desemnați drept profeți.

Faptul că Sfântul Ignatie considera valabilă numai Euharistia săvârșită de episcop sau de reprezentantul său, probabil un prezbiter, îl arată drept un reprezentant al slujirilor formate mai târziu. Desigur, pe timpul Sfântului Ignatie, Biserica locală condusă de episcop era încă identică cu comunitatea care celebra Euharistia, nu era o instanță supraordonată acesteia.

Această accentuare deosebită a slujirii episcopale n-a pus însă în discuție în conștiința Bisericii preconstantiniene caracterul preoțesc al întregului popor al lui Dumnezeu, altfel n-ar mai putea fi înțeles răspunsul dat de Origen lui Celsus. Așa-numita *Traditio Apostolica* arată foarte frumos că toate slujirile bisericești erau înțelese în interiorul preoției creștine înțeleasă încă de foarte de timpuriu drept una structurată. Astfel, episcopului i-au fost rezervate între altele sfințirea diferiților

⁴⁵ ORIGEN, *Contra Celsum* VIII, 73 [trad. rom. pr. prof. T. Bodogae, *Contra lui Celsus*, PSB 9, 1984, p. 567–568].

slujitori bisericești, prezidarea celebrării Euharistiei cu rostirea rugăciunii euharistice și punerea mâinilor la Botez. Dar față de solicitantul la Botez, orice învățător creștin se manifestă ca preot, fiindcă își pune mâinile peste el, „indiferent dacă e cleric sau laic”⁴⁶. Faptul că idealul cel puțin pentru Biserica răsăriteană preconstantiniană e nu poporul lui Dumnezeu împărțit în cler și laici, ci poporul lui Dumnezeu articular „ierarhic” îl arată în mod pregnant *Didascalia* siriană⁴⁷ datată de regulă în prima jumătate a secolului III. *Didascalia* fixează fiecărei stări bisericești locul cuvenit în biserică. Episcopul stă pe tron înconjurat de prezbiteri în partea de răsărit a Bisericii. Până la începutul celebrării Euharistiei propriu-zise, diaconii veghează lângă darurile euharistice, respectiv la intrarea bisericii, pentru ca în timpul celebrării euharistice propriu-zise să slujească „în biserică”. Bărbații și femeile ședeau și stăteau în picioare în biserică separați unii de alții, pe grupe de vârstă, bătrânelor și fecioarelor revenindu-le uneori un loc special.

Indicația că la Euharistie un episcop poate „să rostească [rugăciunea] cel puțin asupra paharului”, ne face să ne gândim la o binecuvântare separată a pâinii și a paharului. „Evloghii” (binecuvântări) separate ale pâinii și paharului nu ni s-au transmis însă. Relatările nou-testamentare ale instituirii presupun însă astfel de „evloghii” separate.

10. Biserica din Aquileia⁴⁸

Probabil încă din timpul care a urmat nemijlocit încheierii persecuțiilor datează resturile celui de-al doilea edificiu bisericesc păstrat din epoca preconstantiniană, cele ale bisericii din Aquileia. La săpăturile efectuate în anul 1909 în catedrala din Aquileia s-a descoperit un pavaj cu mozaic. Săpăturile ulterioare au eliberat pavimentele și zidurile a două săli, fiecare de

⁴⁶ *Traditio Apostolica* 19 (G. Schöllgen, p. 252 sq).

⁴⁷ *Die ältesten Quellen orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch. Die syrische Didaskalia*, übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming, Leipzig, 1904, p. 68–70 (cap. XII).

⁴⁸ A se vedea mai jos, p. 222, imaginea 2.

câte 37 de metri orientate est-vest și paralele pe o distanță de 28 m. În partea de vest aceste două săli de cult erau legate printr-o sală mai mică, așa încât complexul de clădiri alcătuiă o formă de U. Sala din nord a celor trei părți ale edificiului este cea mai veche. Sub ea se găsea o construcție profană care servea drept biserică în epoca dinaintea persecuției lui Dioclețian. Pe temeliile acestei case s-a ridicat în timpul lui Maxențiu edificiul bisericii de care ne vom ocupa acum. E vorba, cum s-a spus, de partea de nord a complexului de clădiri, de o sală de 17,25 × 37,50 m alcătuită din trei nave, despărțite între ele prin coloane. Complexul a apărut puțin după 310, părțile mai vechi ale bisericii sugerând o dată în jurul anului 310, în timp ce părțile vestice ulterioare au fost construite în jurul anului 325.

Partea dinspre răsărit a sălii era separată de restul sălii de o barieră de lemn. Simboluri specific creștine lipsesc cu totul de pe mozaicurile de bună calitate ale pavajului. Astfel de simboluri există însă în partea dinspre nord construită câțiva ani mai târziu. Această deosebire se explică probabil prin aceea că în timpul persecuțiilor exista teama unei profanări a simbolurilor creștine.

În partea dinspre răsărit a spațiului de cult mozaicul pavajului e deosebit de simplu într-un câmp dreptunghiular. E de presupus că aici se găsea scaunul episcopului și că această parte a pardoselii era acoperită de covoare. O noutate față de biserică din Dura Europos e între altele mai ales bariera dintre cler și popor. Altfel decât biserică din Dura Europos, care este o casă privată transformată în biserică, biserică din Aquileia a fost construită de la bun început ca biserică. Între astfel de construcții ea este în general cea mai veche de la care ni s-au păstrat urme.

În anii 314, 315, 318 și 326 împăratul Constantin și-a avut reședința în Aquileia. El a dispus atunci construcția bisericii paralele de sud cu mozaicuri de pavaj specific creștine, inferioare însă în ce privește calitatea artistică celor din biserică de nord, mai veche.

Sala transversală între cele două biserici slujea probabil pentru agape sau aducerea de daruri semiprofane pentru Euharistie.

Ambele săli dispuse paralel din Aquileia arată deja elemente esențiale ale spațiului bazilicii ulterioare. Spațiile însă nu sunt accesibile dinspre vest, ci dinspre părțile laterale. Mozaicurile sunt și ele astfel dispuse ca și cum trebuie să fie privite dinspre aceste intrări laterale. În această privință stilul bazilicii creștine poate fi surprins aici încă în evoluție.

11. *Observații finale cu privire la Euharistie în Biserica primară*

Cu aceasta am epuizat mărturiile despre cultul divin euharistic creștin în primele trei secole. Dacă pentru perioada nemijlocit postapostolică suntem limitați la presupuneri, odată cu mărturia Sfântului Iustin avem un prim izvor mai bogat, iar în anafora așa-numitei *Traditio Apostolica* un prim exemplu a unei rugăciuni euharistice, în cazul în care facem abstracție de rânduiala întrucâtva enigmatică a *Didahiei*. Din mărturia lui Plinius unii cercetători (între alții J.A. Jungmann) au tras concluzia că sinaxa comunității pentru rugăciune și propovăduirea Cuvântului era la origine separată de Euharistie. Însă nici această mărturie, nici *Didahia*, care în chip cu totul de la sine înțeles reglementează mai puternic ospățul festiv decât cultul divin al Cuvântului nu sunt de ajuns pentru a presupune drept caz normal Euharistia cu totul separată de cultul divin al Cuvântului. Au existat însă într-adevăr foarte devreme adunări creștine ne-euharistice, între altele pentru rugăciunea la momentele principale ale zilei. „Prima zi a săptămânii” era însă probabil marcată de ospățul sărbătoresc euharistic. *Faptele Apostolilor* 20, 7 („în prima zi a săptămânii adunându-ne noi pentru frângerea pâinii” Pavel predica creștinilor) pledează împotriva unei Euharistii separate de cultul divin al Cuvântului; *1 Corinteni* 11 nu pledează însă. Legătura celor două elemente o arată limpede pentru timpul său și Sfântul Iustin. Esențial e faptul că Euharistia e în permanență înțeleasă ca ospăț al *în-tregii* „ekklesii” locale. Aceasta putea duce până acolo încât creștinii persecutați în Cartagina își fundamentau participarea lor la Euharistia interzisă prin aceea că fără prezența lor, adică

fără prezența (în principiu) a tuturor membrilor comunității, Euharistia nu se poate celebra⁴⁹.

Sub acest raport înțelegerea greșită a formulei *kat' oikon* („biserica din casa”) de la *Romani* 16, 5 a avut desigur efecte devastatoare și a condus la ficțiunea bisericilor din casele creștine primare care-și țineau Euharistia lor privată. Sensul expresiei din *Faptele Apostolilor* 2, 46: *klontes te kat' oikon arton* („frângând pâinea în casă”) a fost astfel interpretat ca și cum aici ar sta: *klontes arton ap' oikias* („frângând pâinea în case”). Nu ne putem ocupa prea mult de aceste probleme. Trebuie accentuat însă faptul că în nici o comunitate nu se face mențiune de mai mult de o singură *ekklesia*; e vorba și aici în permanență de întreaga comunitate locală, *ekklesia* care e Trupul lui Hristos. Și este semnificativ faptul că se vorbește de *kerygma kat' oikous* („propovăduire în case”), dar numai despre o Euharistie *kat' oikon* („în casă”). Sfântul Iustin presupune încă și adunarea *tuturor* pentru Euharistie. Sfântul Ignatie a trebuit să lupte pentru asta, iar dacă la el există o deplasare față de mărturia apostolică originală, aceasta are loc numai în privința faptului că el pune accent pe *episcop* ca garant al acestei unități. Unitatea celebrării Euharistiei ca atare este o cauză apostolică: *ean oun synelthe he ekklesia hole epi to auto...* (*1 Co* 14, 23: „Dacă deci s-ar aduna toată Biserica în același loc”).

Alte elemente ale cultului divin euharistic creștin primar erau cântarea psalmilor (atestată la Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian) și citirea Scripturii, precum și predica. Citirea Scripturii și predica sunt atestate la Sfântul Iustin. Un element structural al cultului divin era concedierea catehumenilor (Ciprian, Tertulian), concediere care în Siria avea loc treptat.

Evident, cultul divin cuprindea și rugăciuni de mijlocire. Un exemplu de astfel de mijlocire poate fi recunoscut în *Epistola întâi a Sfântului Clement Romanul către Corinteni* 59:

Pe Tine Te rugăm, Stăpâne, fii ajutorul și sprijinitorul nostru, pe cei dintre noi care sunt în strâmtorare mântu-

⁴⁹ K.CH. FELMY, „Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum”, în *KuD* 18 (1972), nr. 2, p. 143.

iește-i, pe cei smeriți miluiește-i, pe cei căzuți ridică-i, celor din nevoie arată-Te, pe cei bolnavi vindecă-i, pe cei rătăciți din poporul Tău întoarce-i; pe cei flămânzi satură-i, pe cei legați dintre noi slobozește-i, pe cei slabi ridică-i, pe cei slabi la suflet mângâie-i, ca toate neamurile să Te cunoască pe Tine. Că Tu ești singurul Dumnezeu și Iisus Hristos Fiul Tău, iar noi poporul Tău și oile pășunii Tale⁵⁰.

Ca atitudine corporală normală la cultul divin s-a impus, cel puțin pentru Euharistia de duminică odată cu separarea Euharistiei de agapă, starea în picioare cu brațele întinse.

Predica era, cum s-a arătat, în mod evident, o parte componentă importantă a cultului divin creștin primar. Nu trebuie să ne facem însă o imagine prea înaltă despre conținutul ei. Pe cât se pare, locul propovăduirii *mântuirii* era mai mult rugăciunea euharistică decât predica, în care un accent foarte puternic era pus în mod evident pe instruirea moralizatoare. Astfel la Sfântul Iustin se spune că „se citeau memoriile Apostolilor sau scrierile profeților”, după care continuă: „După ce cel ce citește încetează, întâi-stătătorul ține un cuvânt de povățuire și îndemn la imitarea acestor învățături frumoase” (*Apol. I*, 67).

La aceste observații să mai adăugăm câteva considerații generale:

Cu anevoie poate fi trecut cu vederea modul extrem de „simplu” în care se săvârșea cultul divin în Biserica primară. Nu existau edificii bisericești, sau numai unele foarte simple. În orice caz, nu existau veșminte cultice, tămâie, icoane sau o muzică bisericească complicată. Numai unele acțiuni centrale aveau o simbolică nemijlocit sesizabilă, deloc ascunsă. Abstracție făcând de acțiunile sacramentale centrale, totul avea în permanență o semnificație practică ușor de recunoscut: lumina adusă odată cu seara; sărutarea păcii; aducerea darurilor naturale („jertfa”). Numai în chip cu totul incipient se anunță la Hipolit un fel de „simbolism”, atunci când se spune: apa de la aducerea ofrandei trebuie să arate ca imagine a botezului

⁵⁰ Trad. rom. pr. prof. D. Fecioru, *Scrierile Părinților apostolici*, PSB I, 1979, p. 76-77.

faptul că omul lăuntric ca ființă însuflețită primește lucruri asemănătoare cu trupul. E un prim început pentru o interpretare „mistică” mai adâncă a unor acțiuni inițial pur practice, cum sunt amestecarea vinului obișnuită la greci. Și ofranda de lapte și miere pentru noul botezat care provine din rânduiala agapei are aici trăsăturile unei acțiuni mistice cu semnificație ascunsă.

Dar cu toată simplitatea încă dominantă, cultul divin al Bisericii primare nu este totuși o adunare protestantă. Foarte devreme întâlnim gestul însemnării cu semnul crucii. Tertulian (150–222/223) scrie: creștinul se însemnează cu semnul crucii la orice lucrare, la începutul oricărei acțiuni, la îmbrăcare și dezbrăcare, la baie, la masă, la aprinderea unei lumânări, la culcare, la ședere. De fiecare dată ne întâmpină semnul crucii, care odinioară era însemnat cu un deget la frunte: „Totdeauna trebuie să-ți faci semnul crucii pe frunte. Semnul Patimii [lui Hristos] e deosebit de lucrător împotriva diavolului, atunci când e făcut din credință, nu pentru a plăcea oamenilor, ci pentru a-l ține înaintea în chip conștient ca o pavăză”⁵¹.

Un pas mai important în dezvoltarea celebrării euharistice e transformarea exterioară a casei de adunare în „biserică” odată ce Euharistia s-a desprins de agapă. Cu aceasta mesele participanților dispar; ele devin inutile și singura masă a întăritătorului pregătește altarul viitor. În același timp, Biserica păstrează și în elenism respectul și sacralitatea proprii cinei cultice iudaice, dar care nu erau transmisibile ca atare în mediul elenistic, prin desființarea șederii la masă în poziție culcată înlocuită prin îngenunchiere, respectiv prin starea în picioare la Euharistia de duminică⁵². Toate rugăciunile Bisericii vechi vorbesc de faptul că „stăm în picioare [ca niște preoți] înaintea lui Dumnezeu”. Chiar și statul în picioare face ca acest cult divin să apară foarte diferit de cultul divin simplu al unei comunități baptiste.

Spălarea vaselor întrebuințate la Euharistie, provenită dintr-o practică iudaică paralelă, va favoriza mai degrabă o înțelegere masiv sacramentală, deși în mintea Bisericii vechi o înțelegere „simbolică” poate fi întru totul conciliată cu aceasta.

⁵¹ TERTULIAN, *De corona* 3.

⁵² ANDREAS JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, p. 29.

II

Euharistia în secolul IV

1. „*Disciplina arcana*”

Dacă izvoarele privitoare la cultul divin al Bisericii vechi până la coticura constantiniană sunt sărăcăcioase, după aceea ele încep să curgă îmbelșugat și larg. Din epoca de după coticura constantiniană cunoaștem nu numai o mulțime de mărturii privitoare la cultul divin, dar și formule cultice întregi. Cum arăta cultul divin în secolul IV putem citi deosebit de bine în acele rânduieli apărute în *acest* timp, dar care *nu* au fost folosite mai târziu. Căci, spre deosebire de cele care au rămas în uz, aceste rânduieli n-au mai fost schimbate prin adaosuri ulterioare. Chiar și „disciplina arcana” instituită deja în secolul III și care a înflorit în secolul IV n-a mai putut stăvili torentul informațiilor care curge din această epocă.

Ce este însă „disciplina arcana”?

Expresia „disciplina arcana” datează abia din secolul XVII. Realitatea pe care o desemnează este însă străveche. În religiile primitive „disciplina arcana” era aplicată față de copii și adolescenți care erau inițiați în tainele adulților printr-un rit de inițiere.

În religiile de mistere, prin actele „sacramentale” secrete inițiații pot participa la destinul figurilor mitice transmise în mitul prelat în narațiunea cultică. Aici narațiunea cultică, riturile de inițiere și formulele de cult sunt secrete, nu însă conținutul spiritual propriu-zis al mitului însuși.

Cum s-a ajuns la receptarea în Biserică a unor reprezentări din sfera misterelor antice și, legată de acestea, a „disciplinei arcana”?

Teologul rus Nikolai Afanasiev († 1966) a formulat un principiu demn de luat în considerare: în Biserică nu există inovații care apar pe nepregătite, spontan, fără o perioadă de tranziție. Lucru valabil chiar și pentru evoluțiile eronate. Și de regulă ele încep nu spontan, ci prin ceva la început corect, în orice caz acceptabil.

Dacă transpunem acest principiu la reprezentarea misteriiilor, și aici apare un punct de pornire nou-testamentar. El constă în dezvoltarea deja cunoscută nouă a „anamnezei” din rugăciunile euharistice. „Anamneza” a fost în permanență mai mult decât o simplă gândire la un lucru din trecut; era actualizarea și proclamarea lui. Ceea ce este comemorat în anamneză devine prezent „acum”, „astăzi”. În reprezentarea anamnezei se inserează deci, sub influența religiilor de mistere, trăsături ale unei „repetiții” — nu în sensul catolic vulgar de mai târziu, cu alte cuvinte fără să desființeze niciodată pe „ephax” („o dată pentru totdeauna”).

Un punct de sprijin în tradiția creștină primară îl are „disciplina arcana” în faptul că în calitate de anticipare eshatologică, de început al noii creații, de prefigurare a ekklesiei eshatologice, cultul divin euharistic a fost în permanență o celebrare închisă a comunității, la care aveau acces numai cei botezați. Numai cine era botezat în Trupul unic putea să participe la acest Trup în Euharistie. De „disciplina arcana” e legată de aceea concedierea catehumenilor. În *textus receptus* actual al Dumnezeieștii Liturghii ea sună (înainte de începutul părții euharistice, a „liturghiei credincioșilor”):

Diaconul: Catehumeni, ieșiți. Nimeni din catehumeni să nu rămână. Câți suntem credincioși iarăși și iarăși cu pace Domnului să ne rugăm.

Dacă slujesc mai mulți diaconi, atunci acțiunea e mai dramatică; diaconii își adresează aceste cuvinte unii altora, așa încât în cazul a doi diaconi, de exemplu, fiecare rostește cuvintele concedierii întrerupt de două ori de celălalt.

În timpul „disciplinei arcanе” concedierea catehumenilor e fundamentată tocmai prin această disciplină. În cadrele „disciplinei arcanе” Euharistia este un „mysterium”, o transmitere tainică. Temeiul originar al concedierii catehumenilor este însă altul, deși conduce la același rezultat: „ekklesia” este o comunitate eshatologică „chemată” din lume. Biserica este arca celor mântuiți, în care se intră prin Botez.

Începutul „disciplinei arcanе” bisericești trebuie plasat îndată după Sfântul Iustin († 165), care vorbește încă într-un mod cu totul deschis despre săvârșirea cultului divin. O relatare atât de detaliată a cultului divin creștin nu găsim la nici unul din apologeții de mai târziu (nici la Tațian [† 172], nici Meliton al Sardesului [† cca 190], nici la Atenagora [† cca 177/180], nici la Teofil al Antiohiei [† cca 181], nici la autorul epistolei către Diognet [secolul III] sau la Tertulian [† cca 222/223]).

Tipic este aici faptul că sunt trecute sub tăcere tocmai simbolurile alcătuite din semne și din cuvinte (cuvântul „simbol” e înțeles aici în sensul cel mai larg). Astfel credinciosul poate afla simbolul Botezului abia în legătură cu Botezul. *Învățătura* bisericească cuprinsă în acesta el o cunoaște deja; el poate și chiar trebuie s-o cunoască. De asemenea credinciosul poate rosti pentru prima oară „Tatăl nostru” abia după Botez. Căci paternitatea lui Dumnezeu nu este o înțelepciune pentru toată lumea, ci un dar al Duhului (*Rm* 8). În ce privește conținutul, toate acestea nu mai erau ceva nou pentru catehumeni. Deosebit de limpede devine acest lucru la Teodoret care imaginează acest dialog cu un necreștin¹:

Când necreștinul întreabă cum se numesc darurile care sunt aduse înainte de epicleză, „răspunsul să fie întunecat”; căci „el nu poate fi spus neacoperit în prezența unui neinițiat”. Răspunsul recomandat sună: „E vorba de hrănirea dintr-o sămânță”. Tot așa de evaziv trebuie să se răspundă la întrebarea referitoare la cea de-a doua formă. „E vorba de o băutură”. Însă la întrebarea: cum le numești după sfințire?, răspunsul sună fără ocol: „Trupul lui Hristos și Sângele lui Hristos”.

¹ TEODORET AL CYRULUI, *Dialog II „Inconfusus”* 126 (PG 83, 168).

Elementul tipic pentru „disciplina arcana” este prezent și aici: sunt trecute sub tăcere simbolurile înseși, nu darurile spirituale comunicate în ele.

Rezultatul principal al „disciplinei arcana” pentru celebrarea liturgică erau concedierile realizate în trepte diferite. De ea ține în primul rând concedierea nebotezaților la sfârșitul Liturghiei catehumenilor și chemarea: „Ușile, ușile” îndată înainte de rugăciunea euharistică.

Sfârșitul „disciplinei arcana” se conturează în secolul V, când creștinismul s-a impus până într-atât în Imperiul roman, încât în fapt nu mai existau neinițiați. Separarea realizată în timpul valabilității „disciplinei arcana” între botezați și nebotezați s-a deplasat începând din secolul V devenind separația problematică dintre preoți și popor. Desigur „laicul” dintr-o Biserică populară și de stat nu mai este „laicul” în înțelegerea biblică sau a Bisericii vechi; să ne gândim la viziunea preoției creștinătății întregi prezentată de Origen. Nu atât faptul că separația dintre botezați și nebotezați s-a menținut practic în separația dintre preoți și popor este cu adevărat problematică, ci falsa lui fundamentare „clericală”, potrivit căreia laicul nu mai participă în mod ontologic la caracterul preoțesc al poporului lui Dumnezeu. În măsura în care odată cu apariția Bisericii populare s-a ridicat o graniță între preoți și popor, „disciplina arcana” supraviețuiește în continuare. Lucrul e valabil în orice caz acolo unde — cum am putut vedea odată — un preot, de exemplu, consideră problematic să explice unor laici ortodocși detaliile săvârșirii proskomidiei.

2. Tipurile liturgice fundamentale

Cât timp informațiile ne vin doar sporadic, ca până la sfârșitul secolului III, trebuie să renunțăm la repartizarea tradițiilor liturgice pe anumite locuri. Va trebui plecat însă de la faptul că deosebirile între anumite tradiții locale și mai ales numărul tipurilor liturgice diferite erau mult mai mari decât astăzi. Până acum cel puțin clasificarea acestor deosebiri până la sfârșitul secolului III nu pare posibilă ca pentru epoca ulterioară.

Altfel stau lucrurile în secolul IV și în epoca următoare. Aici ies la iveală în jurul marilor scaune episcopale tipuri liturgice care aveau să se influențeze apoi reciproc — fapt valabil în orice caz pentru Răsărit —, dar care pot fi recunoscute mereu ca distincte. Bisericile episcopale devin oarecum „biserici model”, după exemplul cărora se formează cultul divin din împrejurimi².

Numărul tipurilor liturgice nu e redat întotdeauna în același fel. Îl urmez aici pe F. E. Brightman, potrivit căruia există următoarele tipuri liturgice:

1. Tipul liturgic egiptean
2. Tipul liturgic persan (siro-oriental)
3. Tipul liturgic sirian (siro-occidental) (Antiohia și Ierusalim)
4. Tipul liturgic bizantin (strâns înrudit cu cel siro-occidental; de care ține și Liturghia armeană)
5. Tipul liturgic occidental (Liturghia romană, galicană, mozarabică [celebrată în domul din Toledo]).

3. *Serapion*

Serapion, episcop în Thmuis (între 339 și 362), a creat cea mai veche rânduială liturgică egipteană păstrată. Ea se găsește într-un „Euchologion”, pe care reputatul savant liturgist rus Aleksei Dimitrievski l-a descoperit abia în 1894, într-un manuscris de la sfântul Munte Athos. „Euchologion”-ul lui Serapion cuprinde pe lângă rânduiala Dumnezeieștii Liturghii și rugăciuni la Botez și la Mirungerea legată de acesta, la hirotonia diaconilor, preoților și episcopilor, la sfințirea uleiului pentru ungerea bolnavilor, ca și la sfințirea pâinii și apei și o rugăciune foarte frumoasă pentru un decedat și o decedată.

În ce privește rânduiala liturgică propriu-zisă, ca și la restul formularelor liturgice vechi lipsesc din păcate rubricile. Sunt

² De altfel, acest lucru e valabil și astăzi, chiar și în mediu protestant. Dezvoltări liturgice, chiar și greșite, din bisericile marilor orașe vor găsi și astăzi mai mulți imitatori decât procese asemănătoare din localități mai neînsemnate, chiar dacă în atare locuri mai mici ele pot fi mai profund reflectate teologic.

redate o rugăciune rostită probabil înainte de citirea și explicarea Scripturii, o rugăciune după explicarea Scripturii, câte o rugăciune pentru catehumeni, pentru bolnavi, pentru rodire, pentru Biserică, precum și pentru episcop și Biserică, o rugăciune pentru îngenunchere, o rugăciune pentru poporul credincios, binecuvântarea catehumenilor, a laicilor și bolnavilor, după care vine rugăciunea euharistică. Ea este remarcabilă în structura ei, întrucât conține două epicleze, dintre care, în opinia lui Hans Lietzmann, una trebuie considerată secundară.

Anafora lui Serapion

Dialogul dinainte de „Praefatio”, pe care trebuie să-l luăm în orice caz în calcul, nu e cuprins în acest „Euchologion”, care trebuie înțeleas ca o simplă colecție de rugăciuni³.

(„Praefatio”:) (Dialogul introductiv)

Vrednic și drept lucru este a Te lăuda, mări și preaslăvi pe Tine, Tatăl nefăcut al Unului-Născut Iisus Hristos. Pe Tine Te lăudăm, Dumnezeu nefăcut, necercetat, negrăit și necuprins pentru orice faptură creată. Pe Tine Te lăudăm Cel ce ești făcut cunoscut de Fiul Tău Unul-Născut, Care prin El ai fost rostit, tâlcuit și făcut cunoscut firii făcute, Care faci cunoscut pe Fiul și descoperi sfinților slavele din jurul Lui, Cel ce ești făcut cunoscut, văzut și tâlcuit sfinților de Cuvântul născut de Tine. Pe Tine Te lăudăm, Tată nevăzut, Dătătorule al nemuririi, Izvorul vieții, Izvorul luminii, Izvorul oricărui har și oricărui adevăr, Iubitorule de oameni și Iubitorule al săracilor, Care împaci pe toți și prin venirea Fiului Tău iubit îi tragi la Tine pe toți. Te rugăm fă-ne oameni vii; dă-ne Duhul Luminii ca să Te cunoaștem pe Tine Cel Adevărat și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis. Dă-ne pe Duhul Sfânt, ca să putem rosti și povesti tainele Tale negrăite. Să grăiască în noi Domnul Iisus Hristos și Duhul Sfânt să Te preamărească prin noi. Căci Tu ești mai pre-

³ ANTON HÂNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 128–133.

sus de orice stăpânie, putere și domnie și de orice nume numit nu numai în veacul acesta, dar și în cel viitor. Înaintea Ta stau mii de mii și zeci de mii de zeci de mii de îngeri [Dn 7, 10], arhangheli, tronuri, stăpâniri și puteri. Înaintea Ta stau cei mai cinstiți doi serafimi cu câte șase aripi, care cu două aripi își acoperă fețele, cu două picioarele, cu două zboară și strigă «Sfânt». Împreună cu care primește și cântarea noastră sfântă a celor ce spunem:

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot, plin este cerul, plin este și pământul de mărirea Ta, Doamne al puterilor [încă fără „Benedictus”].

Epicleza 1:

Umple și această jertfă cu puterea Ta și cu împărtășirea Ta. Căci Ție Ți-am adus această jertfă vie și ofrandă fără de sânge.

(Relatarea instituirii:)

Ție Ți-am adus această pâine, asemănarea trupului Unului-Născut. Această pâine este asemănarea sfântului trup. Căci în noaptea în care a fost vândut, Domnul Iisus Hristos a luat pâinea, a frânt și a dat ucenicilor Săi zicând: „Luați și mâncați. Acesta este Trupul meu care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.”

De aceea și noi, făcând asemănarea morții, am adus pâinea și Te rugăm prin această jertfă: împacă-ne pe noi toți și fii nouă milostiv, Dumnezeule al adevărului. Și precum această pâine a fost risipită peste dealuri și adunată s-a făcut una, așa adună și Biserica Ta sfântă din orice popor, din orice ținut și orice oraș, din orice sat și casă și fă-o o Biserică una, sobornicească și vie.

Ți-am adus Ție și paharul, asemănarea sângelui, căci după cină Domnul Iisus Hristos luând paharul a zis ucenicilor săi: „Luați și beți, acesta este legământul cel nou [Noul Testament], care este Sângele Meu care pentru voi se varsă spre iertarea păcatelor.” De aceea Ți-am adus și paharul, aducând o asemănare a Sângelui.

Epicleza 2:

Să vină, Dumnezeule al Adevărului, Cuvântul Tău peste această pâine, ca pâinea să se facă Trup al Cuvân-

tului, și peste acest pahar, ca paharul să se facă Sânge al Adevărului.

(„Intercessio”):

Și fă ca toți cei ce se împărtășesc să primească un leac al vieții spre tămăduirea de orice boală și spre întărirea oricărei propășiri și a oricărei virtuți, iar nu spre judecată, Dumnezeuule al Adevărului, nici spre rușine și ocară. Căci pe Tine, Tatăl nefăcut, Te chemăm prin Unul-Născut în Duhul Sfânt ca poporul acesta să dobândească milă și să se învrednicească de propășire și să i se trimită îngeri de ajutor spre nimicirea celui rău și întărirea Bisericii. Te chemăm și pentru toți cei adormiți a căror pomenire s-a făcut:

(După citirea numelor):

Sfîntește sufletele acestea, căci Tu le cunoști pe toate, sfîntește-le pe toate care au adormit în Domnul și numără-le pe ele împreună cu toate sfintele Tale puteri și dă-le loc și sălaș în împărăția Ta. Primește și mulțumirea poporului, binecuvîntează pe cei care au adus darurile și mulțumirile, și dă ca un milostiv la tot poporul sănătate și nevătămare, voieșie și toată propășirea sufletească și trupească prin Unul-Născut Iisus Hristos în Duhul Sfânt, cum a fost, este și va fi din neam în neam și în toți vecii vecilor. Amin.

După anafora, „Euchologion”-ul lui Serapion mai cuprinde următoarele rugăciuni ce țin de Dumnezeiasca Liturghie: o rugăciune pentru binecuvîntarea poporului după împărțirea darurilor preoților, care prin primirea Împărtășaniei sunt împuterniciți pentru o binecuvîntare de o putere lucrătoare deosebită. După care urmează încă o rugăciune a poporului după împărtășanie.

Spre deosebire de anafora așa-numitei *Traditio Apostolica*, în anafora lui Serapion întâlnim „Sanctus”-ul (imnul „Sfânt, Sfânt, Sfânt...”) care nu mai lipsește din nici una din rugăciunile euharistice care vor urma. Lipsește însă aici imnul „Benedictus” („Binecuvîntat este Cel ce vine întru numele Domnului”) legat mai târziu în mod constant de „Sanctus”. În

rest, această rugăciune euharistică, care folosește cu siguranță un material mai vechi, se dovedește mult mai neunitară în comparație cu anafora a așa-numitei *Traditio Apostolica*. Epicleza a doua, care invocă pogorârea Logosului, n-are aici absolut nici o legătură. Probabil că inserarea acestei rugăciuni se explică prin influența Sfântului Atanasie cel Mare: potrivit învățăturii Sfântului Atanasie, Logosul Își creează trupul Său din Fecioară. Se pare că Serapion a intervenit asupra formei textului sub influența Sfântului Atanasie. Din contră, „Sanctus”-ul nu este aici atât de lipsit de legătură. Ca și mai târziu de regulă, el este introdus de menționarea ierarhiei îngerilor și e continuat de rugăciunea de după „Sanctus”. Că aici cuvintele de instituire ale Euharistiei au rolul unei fundamentări s-a spus deja mai sus. Deși multe expresii negative: „necuprins”, „necercetat” ș. a. sunt de origine elenistică, contextul „Sanctus”-ului, ca și „Sanctus”-ul însuși, trimit spre tradiția iudaică. Îl întâlnim acolo în cultul divin de la templu și în cultul divin de dimineață al sinagogii. Printr-un singur lucru anafora lui Serapion se deosebește fundamental de celelalte rugăciuni euharistice egiptene: la Serapion rugăciunea de mijlocire („Intercessio”) stă după epicleză și după cuvintele de instituire. În toate celelalte rugăciuni euharistice egiptene ea se găsește, dimpotrivă, *înaintea* cuvintelor de instituire și a epiclezei ca, de exemplu, în rugăciunea euharistică foarte cuprinzătoare atribuită Evanghelistului Marcu (transmisă și sub numele Sfântului Chiril). Această structură fundamentală (rugăciunea de mijlocire înaintea cuvintelor de instituire și a epiclezei) nu s-a schimbat nici chiar în adaptarea care poate fi limpede observată a Liturghiei Evanghelistului Marcu la Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom în patriarhia greacă a Alexandriei. În Liturghiile copte, ca și în ritul etiopian și în cel roman prevatican, rugăciunea de mijlocire își are locul înainte de rugăciunea care însoțește „Sanctus”-ul sau îndată după „Sanctus”, în orice caz înainte de cuvintele de instituire și de epicleză.

4. *Tipul liturgic siro-oriental*

Rânduiala siro-orientală a Liturghiei a fost odinioară răspândită în întreaga Asie ca formular uzual al extrem de viei Biserici siro-orientale, impropriu numită „nestoriană”, foarte activă misionar, misiunea acestei Biserici pătrunzând până în China. Astăzi ea numără aproximativ 115.000 de membri, însă înainte de persecuțiile din Evul Mediu și masacrele din epoca contemporană a avut în orice caz mai multe milioane de credincioși.

Caracteristică pentru acest tip de Liturghie este poziția epiclezei aflată chiar la sfârșitul rugăciunii. Cea mai veche rânduială a acestui tip liturgic mai are însă o particularitate care-i poate speria îndeosebi pe dogmatiștii occidentali, romano-catolici și luterani: ea nu cuprinde cuvintele de instituire. Pe lângă rânduiala lui Addai și Mari, anaforelele lui Teodor al Mopsuestiei și a lui Nestorie sunt și ele formulare foarte vechi. Succesiunea elementelor rugăciunii euharistice în toate aceste rânduieli este în esență aceeași:

Dialogul introductiv:

„Praefatio” care conduce spre „Sanctus” (și „Benedictus”)

Rugăciunea „post-Sanctus”

[Cuvintele de instituire — lipsesc la Addai și Mari]

Anamneza

„Intercessio”

Epicleza Duhului

Doxologia

Toate rânduielile liturgice ale tipului siro-oriental nu s-au mai schimbat după secolele IV–V. În starea lui actuală, acest tip de cult divin este deci mai vechi decât toate celelalte rânduieli liturgice răsăritene.

5. *Tipul liturgic siro-occidental-antiohian*

Structura tipului liturgic siro-occidental-antiohian din secolele IV și V poate fi dedusă și din izvoarele literare din această epocă, izvoare care cuprind mai mult decât doar rugăciunea euharistică și alte rugăciuni din cultul divin. Deosebit de im-

portantă în acest context este cartea a VIII-a a *Constituțiilor Apostolice* cu așa-numita „Liturghie clementină”, de care ne vom ocupa mai încolo. De sfera generală a tipului antiohian ține și Liturghia din Ierusalim. Pentru dezvoltarea cultului divin bizantin, cultul din Ierusalim n-a avut desigur aceeași mare importanță pe care au avut-o cultul divin de peste zi și dezvoltarea anului bisericesc din Orașul Sfânt. Totuși mărturiile din Ierusalim au o pondere deosebită pentru cunoașterea istoriei Liturghiei bizantine.

6. *Tâlcuirea Liturghiei a Sfântului Chiril al Ierusalimului în Catehezele mistagogice IV și V*

Secolul IV e marcat în istoria teologiei de două fenomene diametral opuse: pe de o parte, de o întoarcere reflexivă la Sfânta Scriptură, iar, pe de altă parte, de o deschidere până atunci necunoscută față de valorile, reprezentările și formele mediului înconjurător elenistic păgân. Acest al doilea fenomen a fost de cele mai multe ori subliniat în mod unilateral, fiindcă sare mai mult în ochi, deci poate fi foarte bine recunoscut în configurația exterioară a cultului divin. De aceea aici trebuie să vorbim puțin mai ales de primul fenomen (reflecția asupra Sfintei Scripturi): altfel decât la vechii apologeți creștini ca, de exemplu, Sfântul Iustin, în gândirea teologică a Sfântului Atanasie și a tovarășilor lui de luptă e vorba de chestiuni biblice centrale, de Întruparea și prin aceasta de divinitatea lui Hristos, de problema mântuirii, adică despre opera de mântuire a lui Dumnezeu și deplina asumare a umanității, după principiul: „ceea ce n-a fost asumat nu este mântuit”. E destul să comparăm universul adeseori moralizator al apologeților cu cel al unui Atanasie și al unui Vasile cel Mare, pentru a recunoaște la ei amploarea reflecției asupra Scripturii. Această tendință spre reflecția asupra Scripturii e limpede și în rugăciunea liturgică. Voi reveni la aceasta când voi trata despre Liturghia Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom.

Pe lângă aceasta există însă și puternice tendințe de elenizare care marchează atât noțiunile luptelor trinitar-hristolo-

gice, cât și înțelegerea cultului divin. Cultul divin devine un „mysterium” în sensul strict (taină a credinței el a fost și este întotdeauna): fapt valabil îndeosebi pentru Euharistie și inițierea creștină prin Botez. În misterul euharistic, credinciosul experimentează misterele *înfricoșătoare* ale Întrupării, Crucii și Învierii lui Hristos în sine însuși. Acest lucru, care își are rădăcina în *Romani* 6, 3 sq și în *1 Corinteni* 11, 26, e acum extins treptat și într-o măsură tot mai mare asupra unor acțiuni localizate în jurul actelor centrale. În așa-numita *Traditio Apostolica* am întâlnit pentru prima oară interpretarea simbolică a unei acțiuni cultice. Acum acest lucru se înmulțește. În același timp, „disciplina arcana” conduce la necesitatea introducerii candidaților la botez sau a celor proaspăt botezați în aceste taine, introducere în care li se explică mistic Liturghia. Caracteristic pentru Răsărit e faptul că aceste explicații influențează retroactiv asupra Liturghiei, intră în textele liturgice pentru a deveni mai târziu ele însele obiect al explicării.

Cum s-a ajuns la o atare tâlcuire „mistică”?

La origine, actele explicate „mistic” erau în realitate gesturi pur practice. Cultul divin în ansamblul lui, și nu numai unele acte ale sale, avea o semnificație „mistică”, „simbolică”. Între actele practice care au primit o semnificație „mistică” sunt, de exemplu, aducerea luminii seara (într-o societate fără curent electric aceasta este o necesitate practică); aducerea de pâine și vin pentru Euharistie; amestecul apei în vin; spălarea mâinilor la început necesară practic, pentru că primirea darurilor servea nu numai cultului divin, ci și grijii sociale în comunitate. Practice sunt și aducerea scrierilor sfinte, care sunt mult prea costisitoare ca să fie lăsate tot timpul în biserică, precum și frângerea pâinii, întrucât toți trebuie să se împărtășească dintr-o *singură* pâine.

Totuși, chiar și în timpul în care nu putem observa interpretări „mistice”, practica liturgică se deosebea foarte mult de cea occidentală actuală. În Occident, îndeosebi în protestantism, actele practice sunt pe cât posibil eliminate din cultul divin. Toate actele practice care pot fi epuizate înainte de cultul divin sunt deja consumate mai dinainte: lumânările ard, darurile euharistice stau deja pe altar, nu mai există o *singură* pâine

pentru toți, ci o ostie pentru fiecare om care se cuminecă. Nu trebuie nici măcar crezut că această pâine este Trupul lui Hristos! Chiar și faptul că „noi toți ne împărtășim din *o singură* pâine” trebuie crezut în Occident împotriva aparenței. În Biserica veche însă actele pur practice erau parte componentă *esențială* a cultului divin, o expresie a caracterului corporal și a unui anumit materialism al mântuirii necesar față de tendințele spiritualiste eretice. Numai de acte săvârșite atât de ostentativ ca în Biserica veche a putut fi legată ulterior o interpretare mistică.

Comentariile liturgice care apar după secolul V sunt pentru noi un izvor suplimentar din care poate fi reconstituit mersul Liturghiei și schimbările intervenite în săvârșirea ei. Aceasta din mai multe motive. Faimosul *Codex Barberini graecus 336* (secolul VIII–IX), cel mai vechi manuscris al Liturghiei bizantine, nu are încă rubrici tipiconale, ci cuprinde doar o înșiruire de rugăciuni. Mersul *actului* liturgic poate fi, așadar, numai cu greu sau chiar deloc reconstituit plecând de la acest codice. Numai succesiunea de rugăciuni poate permite formularea de concluzii despre derularea acțiunii. Desfășurarea Liturghiei poate fi însă foarte bine reconstituită plecând de la *tâlcuirile* Liturghiei, din comentariile liturgice.

Cel mai vechi din aceste comentarii liturgice s-a născut încă din „disciplina arcana”. El explică pentru nou-botezați Liturghia din *Ierusalim*. Explicarea Liturghiei începe în mod semnificativ abia cu concedierea catehumenilor întrucât „disciplina arcana” se extindea numai la partea care-i urma. *Înainte* de concedierea catehumenilor, nebotezații se aflau încă în cultul divin al comunității și până în acest punct desfășurarea cultului divin le era cunoscută.

Explicația de care e vorba aici e cuprinsă în așa-numitele *Cateheze mistagogice* atribuite de obicei Sfântului Chiril al Ierusalimului († 386), iar în unele manuscrise urmașului său, Ioan al Ierusalimului (386–417). Două din aceste cinci „cateheze mistagogice” se referă la Euharistie, adică la Dumnezeiasca Liturghie. Spre deosebire de primele 18 cateheze pentru candidații la botez, cele cinci „cateheze mistagogice” sunt pentru cei proaspăt botezați. Chiar dacă ar proveni doar de la

urmașul Sfântului Chiril, ele reflectă tot cultul divin din Ierusalim de la sfârșitul secolului IV și începutul secolului V.

„Cateheza mistagogică” a IV-a privește Euharistia ca temă teologic-dogmatică, iar cea de-a V-a ca sinaxă bisericească — o distincție care va străbate literatura și mai târziu. Aceasta înseamnă că a IV-a „cateheză mistagogică” tratează Euharistia ca „Taină” sau „Sacrament”, în referințele ei care privesc mai mult dogmatica și sunt în același timp mai individuale: prezența reală, iertarea păcatelor, îndumnezeirea, ferirea de boli etc. Conținutul celei de-a V-a „cateheze mistagogice” e Euharistia ca *sinaxă* și tratează caracterul ei de jertfă, caracterul ei eclezial și anamnetic, precum și comuniunea cu îngerii în cultul divin ceresc. Cu alte cuvinte, cateheza a V-a tratează toate temele tâlcuirii Liturghiei de mai târziu. Partea din cultul divin euharistic consacrată Cuvântului nu este explicată. Iată câteva extrase din acest text foarte important al catehezei a V-a⁴:

Cu ajutorul iubirii de oameni a lui Dumnezeu, la adunările de mai înainte, ați auzit în chip îndestulător despre botez, despre ungerea cu sfântul mir și despre împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos. Acum este necesar să mergem mai departe. Astăzi vom pune cununa pe zidirea duhovnicească a folosului vostru. Ați văzut pe diacon că dă preotului⁵ liturghisitor și celorlalți preoți care stau în jurul altarului lui Dumnezeu să se spele. Negreșit nu le dă să se spele că ar avea cumva vreo murdărie trupească. Nu din pricina asta! Căci n-am intra în biserică vreodată având vreo murdărie trupească. Spălarea este un simbol că trebuie să vă curățiți de toate păcatele și fărădelegile. Măinile noastre sunt simbolul faptelor noastre; este lămurit că prin spălarea mâinilor facem aluzie la curățenia și neprihănirea faptelor noastre. N-ai auzit cum fericitul David ne-a făcut cunoscută această taină prin

⁴ *Mystagogicae Catecheses*, p. 144–165 [trad. rom. pr. prof. D. Fecioru: SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Ed. IBMBOR, București, 2003, p. 359–366].

⁵ În grecește, aici și în alte locuri ale Catehezei stă cuvântul *hiereus*, care desemnează încă pe episcop. Acest pasaj distinge în mod expres *presbyteroi* de *hiereus*.

cuvintele: „Spăla-voi între cei nevinovați mâinile mele și voi înconjura jertfelnicul Tău, Doamne” [*Ps* 25, 6]. Prin urmare, spălarea mâinilor înseamnă că suntem curați de păcate.

Apoi diaconul strigă: „Primiți-vă unul pe altul și să ne sărutăm unul pe altul”. Să nu-ți închipui că sărutarea aceea este o sărutare obișnuită din acelea ce se dau de prietenii pe stradă sau în piață. Sărutarea aceasta nu este la fel cu acelea. Sărutarea aceasta unește sufletele unele cu altele și îndepărtează din suflete orice vrăjmășie. Sărutarea aceasta este deci un semn al unirii sufletelor și al izgonirii oricărei vrăjmășii. Pentru aceasta Hristos spune: „De-ți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău la altar și mergi mai întâi de te împacă cu fratele tău și atunci venind adu darul tău” [*Mt* 5, 23–24]. Sărutarea este deci o împăcare; pentru aceasta e sfântă. În altă parte fericitul Pavel strigă zicând: „Îmbrățișați-vă unul pe altul cu sărutare sfântă” [*Rm* 16, 16; *I Co* 16, 20]; iar Petru: „Cu sărutarea dragostei” [*I Ptr* 5, 14].

După aceasta preotul liturghisitor strigă: „Sus inimile!” Într-adevăr în acel ceas foarte înfricoșător trebuie să avem inima sus către Dumnezeu și nu îndreptată în jos spre pământ și spre lucrurile pământești. Prin urmare, preotul liturghisitor poruncește cu putere să lăsăm în ceasul acela toate gândurile cele lumești, toată grija ce-o avem de gospodăria noastră și să avem inima în cer, la Dumnezeu Cel iubitor de oameni. Apoi voi răspundeți: „Avem către Domnul”. Prin aceste cuvinte mărturișiți că vă învoiți cu cele spuse de preotul liturghisitor. Nimeni să nu stea în biserică în așa fel încât cu gura să spună: „Avem către Domnul”, iar cu mintea să se gândească la grijile cele lumești. Totdeauna trebuie să ne gândim la Dumnezeu. Dacă lucrul acest nu este cu puțință să-l facem în tot timpul din pricina slăbiciunii noastre omenești, cel puțin în ceasul acela să ne dăm silința să-l împlinim.

Apoi preotul liturghisitor spune: „Să mulțumim Domnului”. Într-adevăr suntem datori să mulțumim pentru că

ne-a chemat la un har atât de mare, deși eram nevrednici, pentru că s-a împăcat cu noi deși îi eram vrăjmași, pentru că am fost învredniciți de învierea Duhului [Rm 5, 10 sq; 8, 15]. Apoi voi spuneți: „Vrednic și drept lucru este”. Prin faptul că mulțumim, noi facem un lucru vrednic și drept. Dumnezeu, în schimb, n-a făcut numai ce era drept, ci ceva mai presus de dreptate, când ne-a făcut atât bine și ne-a învrednicit de atâtea bunătăți.

După aceea facem pomenire de cer, de pământ și de mare; de soare și de lună; de stele și de toată zidirea cugetătoare și necugetătoare, văzută și nevăzută: de îngeri, de arhangheli, de puteri, de domnii, de începătorii, de stăpânii, de tronuri, de heruvimii cei cu multe fețe, spunând cu tărie cuvintele lui David: „Măriți pe Domnul împreună cu mine” [Ps 33, 3 LXX]. Facem pomenire și de serafimi, pe care în Duhul Sfânt i-a văzut Isaia, stând în jurul tronului lui Dumnezeu; cu două aripi își acoperă fața, cu alte două picioarele și cu două zboară; ei spun: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot” [Is 6, 2–3]. Rostim această laudă lui Dumnezeu, predată nouă de serafimi, ca să fim părtași cântării oștirilor celor mai presus de lume.

Apoi, după ce ne-am sfințit prin aceste imne duhovnicești, rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită pe Duhul Cel Sfânt peste cele puse înaintea spre a face pâinea Trup al lui Hristos, iar vinul Sânge al lui Hristos. Într-adevăr s-au sfințit și s-au prefăcut acelea de care s-a atins Duhul Sfânt.

Apoi, după săvârșirea jertfei duhovnicești, slujba cea fără de sânge, rugăm pe Dumnezeu asupra acestei jertfe de ispășire pentru pacea de obște a Bisericii, pentru bună rânduiala lumii, pentru împărat, pentru ostași și cei care ne ajută în lupte, pentru cei care sunt bolnavi, pentru cei care se trudesă și, în general, noi toți ne rugăm și oferim această jertfă pentru toți care au nevoie de ajutor.

Apoi facem pomenire și de cei mai dinaintea adormiți, mai întâi de patriarhi, de profeți, de apostoli, de mucenici, pentru ca Dumnezeu prin rugăciunile și mijlocirea

lor să primească cererea noastră; apoi ne rugăm și pentru mai dinainte adormiți sfinții părinți și episcopi și, pe scurt, pentru toți cei adormiți înainte de noi. Credem că vor dobândi cel mai mare folos suflete pentru care facem rugăciune la jertfa sfântă și preaînfricoșătoare ce este pusă înainte.

Și vreau să vă conving printr-un exemplu. Cunosce pe mulți care spun așa: — Ce folosește sufletul care părăsește lumea aceasta, cu păcate sau fără păcate, dacă este pomenit în timpul rugăciunii de la jertfa cea fără de sânge? — Să ne închipuim că un împărat a surghiunit pe cei care i-au greșit; prietenii celor surghiuniți au împletit o cunună și i-au dat-o împăratului spre a se îndura de cei pedepsiți. Credeți oare că împăratul nu le-ar ușura pedeapsa? Tot așa și noi; deși suntem păcătoși, totuși totdeauna aducem rugăciuni lui Dumnezeu pentru cei adormiți; nu-i împletim cunună, ci-i oferim pe Hristos, care a fost junghiat pentru păcatele noastre, spre a împlânzi pe iubitorul de oameni Dumnezeu atât față de ei, cât și față de noi.

Apoi după acestea zicem rugăciunea aceea pe care a dat-o Mântuitorul ucenicilor Lui. [...] [Urmează o tâlcuire foarte amănunțită a rugăciunii «Tatăl nostru»; § 11–18.]

După acestea, preotul liturghisitor spune: „Sfintele sfinților”. Cele ce stau înainte sunt „sfinte”, pentru că au primit pogorârea Duhului Sfânt. „Sfinți” sunteți și voi pentru că ați fost învredniciți de Duhul Sfânt.

Apoi spuneți: „Unul Sfânt, Unul Domn, Iisus Hristos”. Cu adevărat Unul singur este sfânt, Cel care este prin fire sfânt; și noi suntem sfinți, dar nu prin fire, ci prin participare, prin nevointă și prin rugăciune.

După aceea auziți psaltul, care cu dumnezeiască cântare vă îndeamnă să vă împărtășiți cu Sfintele Taine și zice: „Gustați și vedeți că bun este Domnul” [Ps 33, 8]. Nu îngăduiți gâtlejului celui trupesc să judece cele gustate, ci credinței neîndoielnice! Noi gustăm, dar nu suntem chemați să gustăm pâine și vin, ci antitipul Trupului și Sângelui lui Hristos.

Când te apropii deci să te împărtășești, nu te apropia cu palmele mâinii întinse, nici cu degetele răsfirate; dimpotrivă, fă mâna stângă tron mâinii drepte, ca una ce are să primească pe Împărat. Fă-ți căuș palma și primește Trupul lui Hristos, răspunzând: „Amin”. După ce-ți vei sfinți cu multă grijă ochii prin atingerea sfântului Trup, împărtășește-te, având grijă să nu pierzi ceva din el. Căci dacă vei pierde ceva, este ca și cum ți-ai pierde unul din propriile tale mădule. Spune-mi: dacă cineva ți-ar fi dat câteva bucățele de aur, nu le-ai ține cu toată grija, ferindu-te ca să nu pierzi ceva din ele și să păgubești? Oare nu vei căuta cu mult mai mult și cu mai multă grijă să nu-ți cadă vreo fărmătură din ceea ce este mai de preț decât aurul și pietrele prețioase?

Apoi, după ce te-ai împărtășit cu Trupul lui Hristos, apropie-te și de potirul Sângelui. Nu mai întinde mâinile, ci apleacă-te și cu chip de închinare și venerare [*prosopo proskyneseos kai sebasmatos*] rostește: „Amin”; sfințește-te împărtășindu-te din Sângele lui Hristos. Și pe când sunt încă umede buzele ale, du degetele la gură și sfințește cu umezeala buzelor tale ochii, fruntea și celelalte simțuri. Apoi, așteptând rugăciunea, mulțumește lui Dumnezeu Care te-a învrednicit de atât de mari taine.

Păstrați deci aceste predanii neîntinate și păziți-vă să nu vă poticniți. Să nu vă despărțiți de împărtășire [de Trupul și Sângele lui Hristos]. Să nu cumva să vă lipsiți, din pricina întinăciunii păcatelor, de aceste sfințite și duhovnicești Taine! Iar „Dumnezeul păcii să vă sfințească pe voi în întregime; și tot trupul și sufletul și duhul vostru să se păzească întreg la venirea Domnului nostru Iisus Hristos” [1 Tes 5, 23], Căruia slava, cinstea și puterea, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

7. *Desfășurarea Liturghiei din Ierusalim în a doua jumătate a secolului IV și începutul secolului V după Catehezele mistagogice ale Sfântului Chiril*

Iată acum în ordine elementele cultului divin atestate de *Catehezelor mistagogice* ale Sfântului Chiril:

Nu se vorbește de o aducere a darurilor („Offertorium”).

Spălarea mâinilor (la origine are o semnificație pur practică, fiind necesară după preluarea darurilor). Aici însă ea este interpretată „mistic”.

Sărutarea păcii (practicată și astăzi la Liturghia arhierască ortodoxă sau când concelebrează mai mulți preoți).

Dialogul introductiv (o formă scurtă, nu după 2 Co 13, 13).

Praefatio cu mulțumire pentru creație și cu trecere spre „Sanctus” (probabil fără „Benedictus”).

Cuvintele de instituire nu sunt amintite. Sfântul Chiril le amintește însă în „Cateheza mistagogică” a IV-a într-o formă liturgică, așa că în liturghia explicată de el cuvintele de instituire erau rostite. Dar nu pune nici un accent pe ele.

Anamneza. Acest element original central al rugăciunii euharistice nu este amintit, deși în nici un caz el nu lipsea. Pentru Sfântul Chiril însă, în mod evident nu e deosebit de important.

Epicleza Duhului Sfânt cu o cerere explicită pentru prefacerea darurilor euharistice apare aici pentru prima oară „expresis verbis”.

Intercessio („mijlocirea”) mai întâi pentru vii, apoi pentru adormiți.

Caracterul de jertfă este accentuat aici foarte puternic și masiv. N-avem voie însă să citim deja în textele lui toate dezvoltările de mai târziu. Doxologia finală și Amin-ul poporului nu sunt amintite, altfel ca mai înainte la Sfântul Iustin.

Tatăl nostru. Îl întâlnim aici pentru prima oară în Liturghia euharistică, evident din cauza cererii pâinii interpretată euharistic. Se amintește în mod expres că poporul spune „Amin” la sfârșitul rugăciunii. Cu alte cuvinte, el nu este rostit sau cântat — ca astăzi — de întreg poporul.

Sfintele sfintelor...

Psalmul cuminecării: Psalmul 33 (rostit și astăzi în Biserica Ortodoxă după Liturghie).

Împărtășirea tuturor celor prezenți. O recomandare de tratare cu grijă a Darurilor euharistice; contactul simțurilor cu Darurile euharistice... Demnă de remarcat este descrierea și explicarea primirii Împărtășaniei în mână: mâna stângă trebuie pusă sub mâna dreaptă pregătind prin aceasta un tron părțicelei de împărtășire. Pentru prima dată găsim aici un îndemn la o împărtășire mai frecventă, ceea ce înseamnă că împărtășirea tuturor nu mai e ceva de la sine înțelese.

Sfântul Chiril nu este primul la care *epicleza* reprezintă un element constitutiv pentru Euharistie. La Serapion am găsit două epicleze, cea de-a doua invocând asupra darurilor pogorârea Logosului. Sfântul Irineu ne-a spus deja că „invocarea asupra pâinii și vinului” creează „Euharistia” care „nu mai e pâine comună”. Așa-numita *Traditio Apostolica* avea și ea o epicleză a Duhului Sfânt raportată la daruri. La Sfântul Chiril însă epicleza Duhului Sfânt e accentuată într-un mod neobișnuit până atunci. Cu toate că nu amintește nici măcar o dată cuvintele de instituire în descrierea slujbei, deși cu siguranță ele nu lipseau din tipul de Liturghie prezentat de el, și cu toate că nu amintește anamneza, sămburele istoric al rugăciunii euharistice, epicleza Duhului Sfânt este accentuată repetat: „Apoi, după ce noi ne-am sfințit prin aceste imne duhovnicești, rugăm pe iubitorul de oameni Dumnezeu să trimită pe Duhul Sfânt peste [darurile] cele puse înainte, ca să facă pâinea Trupul lui Hristos, iar vinul Sângele lui Hristos. Căci tot ceea ce atinge Duhul Sfânt se sfințește și preface”. Puțin mai încolo se spune: „Sfinte sunt [darurile] cele ce stau înainte, asupra cărora S-a pogorât Duhul Sfânt”. Puternica accentuare a rolului Duhului Sfânt în Euharistie e legată desigur de disputa în jurul divinității Duhului Sfânt pe care a mărturisit-o dogmatic Sinodul II Ecumenic (Constantinopol, 381).

Concepția prefacerii darurilor euharistice prin epicleză este considerată drept *concepția* ortodoxă pur și simplu. Lucrurile nu stau însă tocmai așa. Potrivit învățăturii ortodoxe, constitutive sunt: cuvintele de instituire, anamneza, epicleza, *toate* acestea însă nu izolat, ci numai *în cadrul* întregii Liturghii.

Pentru prima dată întâlnim în Dumnezeiasca Liturghie rugăciunea „Tatăl nostru” cu o tâlcuire cuprinzătoare.

Aici, în „Cateheza mistagodică” a V-a, întâlnim pentru prima oară și interpretarea evidentă firește a imnului „Sanctus” drept concelebrare cu Biserica cerească și comuniune a cultului divin pământesc cu cel ceresc. Importantă pentru înțelegerea acestei trăsături e gândirea relației prototip-tip. Sfântul Chiril spune: „Și noi rostim această laudă predată de serafimi, pentru a fi părtași la cântarea oștirilor suprapământești”. Ulterior ideea prezenței oștirilor suprapământești în cultul divin al Bisericii va fi un moment esențial al interpretării cultului ortodox. În general, la Sfântul Chiril gândirea eshatologică e puternic accentuată. De ea ține și îndemnul „de a lepăda toată grija pământească” ca o interpretare a cerinței de a ne înălța sus inimile. Mai târziu aceasta își va găsi o expresie textuală directă în imnul Heruvimic.

Din aceeași sferă a misterelor provine accentuarea caracterului înfricoșător al evenimentului cultic care este încă și mai puternic accentuată de Sfântul Ioan Hrisostom. Neîndoielnic aici e vorba de o idee foarte importantă, poate mult prea apăsător accentuată în Răsărit, și care din păcate s-a pierdut aproape cu totul în Occident.

Spre deosebire de mărturiile anterioare, Sfântul Chiril al Ierusalimului distinge limpede între simbolul real și simplul chip sensibil sau semn. Astfel „Cateheza mistagodică” a IV-a vorbește în chip cu totul realist despre prezența Trupului lui Hristos, în timp ce în „Cateheza mistagodică” a V-a e vorba de patru ori de Euharistie ca chip sensibil, semn și închipuire sensibilă, dar este limpede că niciodată nu se poate spune că e vorba numai de un semn. Semnul sacramental dă ceea ce semnifică. De altfel de chipul pâinii și al vinului e vorba și în „Cateheza mistagodică” a IV-a, în sensul că pâinea este chipul Trupului, care în Euharistie e însemnat și primit în mod real.

Frecvența Împărtășaniei (excurs)

Sfântul Chiril al Ierusalimului presupune încă împărtășirea întregii comunități a celor botezați la Euharistie. În catehezele

sale găsim însă pentru prima dată chemarea la primirea mai frecventă a Cuminecării. Aceasta înseamnă însă că ea nu mai e ceva de la sine înțeles. Cu totul altfel stau lucrurile la Sfântul Ignatie al Antiohiei. El îndemna: adunați-vă mai des ca să săvârșiți *Euharistia*. *La acest lucru* trebuia îndemnat. Primirea Împărtășaniei rezulta atunci de la sine. În secolul IV însă a urmat cotitura spre o individualizare incipientă a primirii Împărtășaniei, care se va accentua apoi încontinuu. Legislația canonică bisericească a încercat s-o împiedice un timp. Astfel canonul 2 al Sinodului din Antiohia (341) și canonul 10, respectiv 9 apostolic (secolul IV?), amenințau cu excomunicarea pe membrii Bisericii care asistau numai la citirea Scripturii, ieșind afară la rugăciune și primirea Împărtășaniei. Sfântul Ioan Hrisostom († 407) a luptat ca episcop al Constantinopolului cu religiozitatea populară laxă a capitalei și în această chestiune. În Omilia a III-a la Epistola către Efeseni el spune: „Ah, ce obicei! Ah, ce prejudecată! În zadar se face jertfa zilnică, în zadar ștăm zilnic la altar. Nimeni nu se împărtășește!”⁶. O primire a Împărtășaniei deasă, reglementată însă individual aveau deja Sfântul Ciprian, care presupune împărtășirea zilnică, ca și Sfântul Vasile cel Mare, care recomanda și el primirea zilnică a Împărtășaniei, sau măcar de patru ori pe săptămână: duminica, miercurea, vinerea și sâmbăta. Canonul 18 al Sinodului din Agde (506) cerea credincioșilor doar să se cuminece cel puțin la Crăciun, Paști și Rusalii, dar presupune în mod evident drept regulă o primire mai deasă a Împărtășaniei.

Evoluția spre individualizarea primirii Împărtășaniei a început în Răsărit. Nomocanonul are și prescripții de puritate cultică care împiedică o împărtășire deasă. În Răsărit procesul s-a derulat lent, dar statornic. Aceasta a condus mai târziu, într-o epocă pe care n-o mai tratez firește în acest cadru, la situația în care comentariile liturgice, chiar atunci când cer, cel mai adeseori, o împărtășire deasă, sau cel puțin exprimă regretul pentru o împărtășire atât de rară, descriu cultul divin de mai târziu, de exemplu din secolul XIX, ca și cum nici n-ar mai exista o împărtășire a laicilor în cadrul Liturghiei

⁶ PG 62, 29.

înseși. Împărtășirea laicilor are loc adeseori după slujbă și de aceea e amintită abia la sfârșitul comentariilor. Lucrurile nu stau întotdeauna așa, dar stau așa adeseori. Prin aceasta împărtășirea devine, în caz extrem, punctul final și premiul exercițiului unui post individual.

S-ar putea spune că într-adevăr cea mai gravă evoluție liturgică se situează în sfera Împărtășirii. Motivele pentru raritatea tot mai crescândă a primirii Împărtășaniei stau în *supra-accentuarea* caracterului înfricoșător al cultului divin și în înțelegerea acestuia ca dramă cultică la care se participă într-adevăr activ sufletește, dar pasiv trupește. Această evoluție echivalează cu o individualizare care începe deja cu separația dintre „Liturghie” și „Euharistie” la Sfântul Chiril, care le explică în cateheze mistagogice diferite.

În ce privește raritatea împărtășaniei, la sfârșitul mileniului întâi Răsăritul e ajuns din urmă și depășit de Apus. Conciliul de la Lateran din 1015 cerea măcar o împărtășire pe an. Abia odată cu papa Pius X (1903–1914) frecvența împărtășirii a devenit iarăși mai mare în Biserica Romană cultică. O mișcare similară lipsește în Biserica Ortodoxă, deși tendințe corespunzătoare, în parte sub influență latină occidentală, există și în Biserica Ortodoxă, îndeosebi la teologi cum sunt arhiepiscopul Nikolai Afanasiev, protoprezbiterul Alexander Schmemmann, protoprezbiterul John Meyendorff, mitropolitul Ioannis Zizioulas și în mișcarea grecească „Zoi”. Deosebit de importanți aici sunt pentru Biserica greacă Sfântul Nicodim Aghioritul (1749–1809), iar pentru Biserica rusă Sfântul Ioan din Kronstadt (1829–1908).

8. Așa-numita „Liturghie clementină” din Constituțiile Apostolice, cartea VIII

La Hipolit ne-a sărit în ochi puternica sa concentrație hristologică. Puternic marcat de *Vechiul Testament* este însă un formular care ține tot de tipul de Liturghie siriac, așa-numita „Liturghie clementină” din cartea VIII a *Constituțiilor Apostolice*.

Foarte posibil acest formular e încă și mai vechi decât *Catehezele mistagogice* ale Sfântului Chiril al Ierusalimului. Fiindcă el nu cuprinde, de exemplu, „Tatăl nostru”. Din acest formular aflăm însă și alte particularități esențiale dincolo de Sfântul Chiril al Ierusalimului. Căci altfel decât Sfântul Chiril, care explică numai Liturgia *credincioșilor*, formularul așa-numitei „Liturghii clementine” cuprinde întreaga Dumnezeiască Liturghie, inclusiv Liturgia Cuvântului. Potrivit așa-numitei „Liturghii clementine”, membrii prezenți ai comunității sunt așezați strict după stări. Avem astfel clerul, laicii (împărțiți în bărbați, femei, copii, fecioare și văduve) și, dincolo de ei, diferite ranguri de creștini admiși la Liturgia Cuvântului, dar care nu *mai* sunt admiși la Euharistie (penitenții) sau care nu sunt *încă* admiși la Ea (catehumenii). Slujba e constituită în felul următor:

Patru citiri: Lege — Profeti — Apostol — Evanghelie — mai multe alocuțiuni.

Urmează prima concediere: Nici un ascultător, nici un necredincios [cu aceștia nu este posibilă nici o formă de comuniune în rugăciune, și de aceea ei sunt concediați înainte de începutul părții de rugăciune a Liturghiei].

Urmează îndemnul diaconului: Rugați-vă, catehumeni! Credincioșii: Doamne miluiește.

Diaconul: Catehumeni, sculați-vă! Să ne rugăm pentru pacea lui Dumnezeu prin Hristosul Său, pentru o zi în pace, fără de păcat, în toată vremea vieții noastre, pentru un sfârșit creștinesc, pentru un Dumnezeu bun și milostiv, pentru iertarea greșelilor; predați-vă⁷ Dumnezeului Nenăscut prin Hristosul Său. Plecați-vă și primiți binecuvântarea. [În ultima formulare se oglindește limpede o hristologie ariană sau arianizantă.]

Urmează rugăciuni asemănătoare pentru cei posedați de duhuri rele, pentru „photizomenoi”, adică pentru candidații la botez aflați în fața botezului, și pentru penitenți.

⁷ Aceasta amintește în formula finală obișnuită a ecteniei: „... pe noi înșine și toată viață noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”.

Aceste cereri pentru diferitele grupe ale celor care nu pot participa la Euharistie și concedierile lor sunt impuse de faptul că fiecare din aceste grupe sunt tratate deosebit.

Liturghia credincioșilor începe cu rugăciunea îngenuncherii care conține cererea de mijlocire ce sfârșește cu chemarea: „Domnului să ne rugăm”. Formularul păstrat nu are răspunsul „Kyrie eleison”, cum va fi cazul mai târziu la ectenii. Sunt oare aceste răspunsuri numai nefixate în scris și să fie vorba de o ectenie? Împotrivă pledează faptul că răspunsurile poporului sunt redată în alte pasaje ale „Liturghiei clementine”. Totuși, chemarea repetată încontinuu: „Domnului să ne rugăm” cu greu poate fi înțeleasă altfel decât ca un „ecfonis” primit de strigătul de cerere: „Doamne, miluiește!”

După o altă rugăciune a credincioșilor urmează sărutarea păcii, iar apoi spălarea pe mâini a preoților.

Catehumenii și toți cei care nu sunt îndreptățiți să ia parte la celebrarea Euharistiei sunt deja concediați. „Liturghia clementină” reflectă însă într-o măsură „disciplina arcana” întrucât acum sunt repetate încă o dată chemările la ieșire:

Nici un catehumen, nici un ascultător, nici un necredincios,
nici un eterodox!

Care v-ați rugat prima rugăciune, ieșiți.

Copii, mergeți la mama!

Nimeni să nu fie împotriva altora, nimeni să nu fie fățarnic.

După aceste ultime avertismente darurile sunt aduse episcopului la altar, probabil deja într-un fel de intrare solemnă.

Următorul dialog introductiv se deosebește de cel cunoscut până acum și în parte și de variantele obișnuite astăzi:

Episcopul: Harul Atotțiitorului Dumnezeu și dragostea
Domnului nostru Iisus Hristos și împărtășirea Sfântului
Duh să fie cu voi cu toți.

Poporul: Și cu duhul tău.

Episcopul: Sus mintea [*nous*].

Poporul: Avem către Domnul.

Episcopul: Să mulțumim Domnului.

Poporul: Vrednic și drept lucru este.

Rugăciunea euharistică care urmează acum e întreruptă după „Praefatio” de popor cu imnul „Sanctus”. E rugăciunea euharistică cea mai cuprinzătoare în conținut dintre toate cele existente, ocupând, de exemplu, în ediția Brightman opt pagini și jumătate!

(„Praefatio”) [Doxologie]⁸

Vrednic și drept lucru cu adevărat este a te lăuda în mine pe Tine, Cel ce ești Dumnezeu adevărat, Care ești mai înainte de cele făcute și de la Care își trage numele toată paternitatea în ceruri și pe pământ [*Ef* 3, 15], Cel singur nenăscut, fără de început, fără împărat și fără stăpân, nelipsit de nimic, Dăruitorul oricărui bine, mai presus de orice cauză și devenire, Care ești totdeauna Același și deopotrivă; din Care au venit la existență toate ca dintr-o origine. Căci Tu ești cunoașterea fără început, vederea veșnică, auzul nenăscut, înțelepciunea neînvățată, întâiul prin fire și unicul prin existență și mai presus de orice număr; Care ai adus toate de la neființă la existență prin Fiul Tău Unul-Născut, pe Care L-ai născut mai înainte de toți vecii prin voință, putere și bunătate fără intermediar, Fiu Unul-Născut, cuvânt Dumnezeu [*In* 1, 1], Înțelepciune vie, Întâi-Născut decât toată creația [*Col* 1, 15], Înger al sfatului Tău celui mare [*Is* 9, 5], Arhiereu al Tău și Închinător demn de Tine, Împărat și Domn a toată firea gândită și simțită, Care e înainte de toate și prin Care sunt toate [*Col* 1, 17; *1 Co* 8, 6].

[Lauda creației]

Căci Tu, Dumnezeule veșnic, ai făcut prin El toate și prin El învrednicești toate de pronia cuvenită, fiindcă prin El le-ai dat existența și tot prin El le-ai dăruit și existența bună; Tu ești Dumnezeul și Tatăl Fiului Tău Unul-Născut, Care prin El ai făcut înainte de toate pe Duhul Adevărului [*In* 14, 17], Tâlcuitorul și Slujitorul Unului-Născut, iar după El heruvimii și serafimii, vea-

⁸ ANTON HÂNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 82–94.

curile și oștirile, puterile, stăpâniile și tronurile [*Col* 1, 16], arhanghelii și îngerii; iar după toate acestea tot prin El a creat această lume văzută și toate cele din ea. Căci Tu ești Cel Care ai pus cerul ca pe o boltă [*Is* 40, 22] și l-ai întins ca un cort [*Ps* 103, 2], Care ai așezat pământul pe nimic [*Iov* 26, 7] numai cu voia, Care ai fixat firmamentul și ai făcut ziua și noaptea, Care scoți lumina din vistieriile Tale [*Ir* 10, 13; *Ps* 134, 7] și prin strângerea ei ai adus iarăși întunericul spre odihna vietăților ce se mișcă în lume, Care ai rânduit în cer soarele spre stăpânirea zilei și luna spre stăpânirea nopții [*Ps* 135, 8–9] și ai înscris corul stelelor în cer spre lauda măreției Tale. Cel ce ai făcut apa spre băutură și curățire, aerul vital spre inspirație și expirație și emiterea vocii când limba lovește aerul și auzul e ajutat de el ca să primească grăirea care i se face; Care ai făcut focul spre mângâiere de întuneric, spre împlinire a nevoilor noastre, pentru a fi încălziți și luminați de el; Care ai despărțit marea cea mare de pământ și pe una ai arătat-o navigabilă, iar pe celălalt l-ai făcut temelie pentru picioarele noastre; într-una ai înmulțit vietăți mici și mari [*Ps* 103, 25], iar pe celălalt l-ai umplut cu animale îmblânzite și sălbatice, încununându-l cu diverse plante, împodobindu-l cu flori și îmbogățindu-l cu semințe; Care ai alcătuit adâncul punându-i de jur-împrejur o căldare mare [*Ps* 64, 8], oceanele pline de ape sărate, împrejmuiindu-le cu porți din nisip foarte subțire [*Iov* 38, 8], Care uneori l-ai ridicat prin vânturi la mărimea munților, iar alteori l-ai întins într-o câmpie; uneori îl înviforezi prin vijelii, alteori îl îmblânzești prin senin făcându-l ușor de plutit pentru cei ce călătoresc cu navele; Cel ce ai încins cu râuri lumea făcută de Tine prin Hristosul Tău, Cel ce l-ai udat cu pâraie și l-ai adăpat cu izvoare neconținute și l-ai încercuit cu munți spre așezarea neclintită și foarte sigură a pământului. Căci ai umplut lumea Ta și ai împodobit-o cu plante înmiresmate și vindecătoare, cu viețuitoare multe și felurite, puternice și mai plătând, îmblânzite și sălbatice, spre mâncare și pentru lucru, cu șuierul

reptilelor și ciripitul feluritelor păsări, cu ciclurile anilor și numărul lunilor și zilelor, cu ordinea anotimpurilor, cu alergările norilor producători de ploaie spre generarea de roade și susținerea viețuitoarelor, grămadă de vânturi [Iov 28, 25] care atunci când le poruncești suflă și uscă mulțimea plantelor și ierburilor. Și n-ai creat numai lumea, ci și pe cetățeanul lumii, omul pe care l-ai făcut în ea, arătându-l podoabă a lumii, căci a zis Înțelepciunii Tale: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră ca să stăpânească peste peștii mării și păsările cerului” [Fc 1, 26]. De aceea l-ai făcut din suflet nemuritor și trup supus risipirii: unul din nimic, altul din cele patru stihii și i-ai dat după suflet cunoașterea rațională, discernământul dreptei credințe și al necredinței, observarea dreptății și nedreptății, iar după trup i-ai dăruit cinci simțuri și mișcarea dintr-un loc în altul.

[Economia Vechiului Legământ]

Căci Tu, Dumnezeuul Atotțiitorule, ai sădit prin Hristos în Eden o grădină spre răsărit [Fc 2, 8], împodobind-o cu tot felul de plante comestibile și l-ai pus în ea ca într-un cămin luxos și creându-l i-ai dat o lege înăscută, ca să aibă de la sine însuși semințele cunoașterii lui Dumnezeu. Și introducându-l în raiul desfătării [Fc 3, 23–24] i-ai lăsat libertatea de a gusta din toate [Fc 2, 16–17], interzicându-i gustarea doar dintr-unul singur, spre nădejdea unor lucruri mai bune ca, dacă va păzi porunca, să primească drept răsplată a ei nemurirea. El însă, prin amăgirea șarpelui și la sfatul femeii, nepăsându-i de poruncă și gustând din rodul oprit, l-ai izgonit pe bună dreptate din rai [Fc 3], dar în bunătatea Ta nu l-ai trecut cu vederea pentru a fi pierdut definitiv, căci era creatura Ta, ci Tu, Care i-ai supus creația, i-ai dat să-și câștige hrana prin sudorile și ostenele lui, deși Tu ești Cel ce faci să încolțească, să crească și să se coacă toate; și adormindu-l puțin l-ai chemat cu jurământ [Evr 6, 17] la o naștere din nou și desființând hotarul morții i-ai făgăduit viață din înviere. Dar n-ai făcut numai acest lucru,

ci ai revărsat urmașii lui într-o mulțime nenumărată, pe cei care au stăruit în Tine i-ai slăvit, pe cei care s-au depărtat de Tine i-ai pedepsit, primind jertfa lui Abel pentru că era a unui cuvios, dar întorcând spatele darului ucigașului de frate Cain pentru că era a unui spurcat [*Fc* 4]; pe lângă acestea pe Set și pe Enos i-ai luat la Tine, iar pe Enoh l-ai mutat la Tine [*Fc* 4, 25–26; 5, 24]. Căci Tu ești Creatorul oamenilor și Dăruitorul Vieții, Plinitorul lipsurilor, Dăătorul Legilor și Răsplătitorul celor care le încalcă; Care ai adus asupra lumii marele potop [*Fc* 6–9] din pricina necucerniciilor oamenilor și l-ai izbăvit din potop în arcă pe Noe cu opt suflete [*I Ptr* 3, 20], făcând sfârșitul unei omeniri și începutul alteia, viitoare. Tu ești Cel Care ai aprins un foc înfricoșător împotriva celor cinci orașe ale sodomenilor [*Fc* 19] schimbând în sare pământul lor roditor din pricina răutății locuitorilor lui, iar pe cuviosul Lot l-ai răpit din foc. Tu ești Cel Care l-ai izbăvit pe Avraam din necredința strămoșilor lui, l-ai făcut moștenitor al lumii [*Fc* 12], și i-ai arătat pe Hristosul Tău [*In* 8, 56], Care l-ai rânduit arhiereu al cultului Tău pe Melchisedec [*Fc* 14, 18], Care pe mult încercatul Tău slujitor Iov l-ai arătat biruitor asupra șarpelui, inițiatorul răului, Care l-ai făcut pe Isaac fiu al făgăduinței [*Fc* 17, 19], Care l-ai revărsat pe Iacob, părinte a doisprezece copii, și pe cei din el într-o mulțime și l-ai făcut să intre în Egipt în număr de șaptezeci și cinci de suflete [*Fc* 46, 27]. Tu, Doamne, nu i-ai trecut cu vederea lui Iosif, ci i-ai dat drept răsplată a cumințeniei lui păstrate pentru Tine stăpânirea asupra egiptenilor [*Fc* 41]. Tu, Doamne, din pricina făgăduințelor făcute părinților lor, n-ai trecut cu vederea nici pe evreii împilați de egipteni, ci i-ai izbăvit pedepsindu-i pe egipteni [*Iy* 1–15]. Dar pentru că oamenii au stricat legea naturală și au socotit creația când mișcându-se de la sine, când au cinstit-o mai mult decât trebuie și au pus-o pe același plan cu Tine, Dumnezeuul a toate, nu i-ai lăsat să rătăcească, ci ai arătat pe sfântul tău slujitor Moise și prin el ai dat legea scrisă spre ajutor al celei naturale, și așa ai arătat creația drept

lucrul tău și ai izgonit rătăcirea politeistă; pe Aaron și pe urmașii lui i-ai slăvit cu cinstea preoției, iar pe evrei când păcătuiau îi pedepseai, iar când se întorceau îi primeai. Pe egipteni i-ai pedepsit cu zece plăgi; despărțind marea, i-ai trecut prin ea pe israeliți, iar pe egipteni, care-i urmăreau, i-ai dat pierzaniei înecându-i sub ape; ai îndulcit cu un lemn apa amară, iar dintr-o stâncă tare ai revărsat apă; ai făcut să ploaie din cer mană, iar din văzduh prepelițe; le-ai dat un stâlp de foc spre luminare noaptea și un stâlp de nor ziua spre umbrire de arșiță; l-ai arătat strateg pe Iosua și prin el ai surpat șapte neamuri ale canaanitilor; ai despărțit apele Iordanului și ai secat râurile Etanului [*Ps* 73, 15], ai doborât zidurile [Ierihonului] fără mașini de asediu și fără mână de om.

[„Trisaghion”-ul biblic]

Pentru toate acestea slavă Ție, Stăpâne Atotțiitorule. Ție [Tată] se închină toată ceata netrupească și sfântă [a îngerilor]; Ție Se închină Mângâietorul, iar înainte de toate sfântul Tău Rob Iisus, Hristosul, Domnul și Dumnezeuul nostru, Îngerul Tău și Arhistrategul puterii Tale, și arhiereu veșnic și fără sfârșit; Ție se închină oștirile nenumărate și veșnice ale îngerilor, arhanghelilor, domniilor, stăpâniilor și puterilor [*Col* 1, 16], heruvimii și serafimii cei cu șase aripi, care cu două își acoperă picioarele, cu două fețele, cu două capetele, iar cu două zboară [*Is* 6, 2], zicând împreună cu mii de mii de arhangheli și zeci de mii de zeci de mi de îngeri, strigând neîncetat și fără tăcere — și tot poporul să spună împreună —:

Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot! Plin e cerul și pământul de slava Lui [*Is* 6, 3]! Binecuvântat ești în veci. Amin [*Rm* 1, 25; 9, 5].

Și arhiereul să spună în continuare:

[Economia mântuirii în Hristos]

Căci cu adevărat ești sfânt și preasfânt, preaînalt și înălțat în veci [*Dn* 5, 52]. Sfânt e și Fiul Tău Unul-Născut, Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, Care

în toate Îți slujește Ție, Dumnezeului și Tatălui Său la o creație diversă și o providență corespunzătoare; Care n-a trecut cu vederea neamul oamenilor care pierrea, ci după legea naturală, după îndemnurile Legii [scrise], după mustăririle prorocilor și ocrotirile îngerilor — căci întrucât au stricat împreună cu Legea scrisă și legea naturală și și-au scos din amintire potopul, focul, plăgile egiptenilor, junghierile palestinienilor, urmau să piară aproape cu toții —, cu voia Ta Însuși Creatorul omului a binevoit a se face om, Legiuitorul S-a făcut ajuns sub legi; arhiereul S-a făcut jertfă, iar Păstorul S-a făcut oaie; și Te-a împlânzit pe Tine Dumnezeu și Tatăl Lui și Te-a împăcat cu lumea [2 Co 5, 19], și i-a eliberat pe toți de mânia care zăcea asupra lor, născându-Se din Fecioară, născându-Se în trup, El Dumnezeu Cuvântul [In 1, 1] Fiul Cel iubit [Mt 3, 17], Cel mai întâi născut decât toată creația [Ga 1, 15], potrivit prorociilor rostite despre Sine de El Însuși, S-a născut din sămânța lui David [Rm 1, 3] și a lui Avraam, din seminția lui Iuda; și Cel Care i-a plămădit pe toți cei născuți a ajuns în pântec de Fecioară, Cel fără trup S-a întrupat și Cel Născut mai înainte de veci S-a născut în timp. Și viețuind cu cuvioșie și învățând în chip legiuit, a alungat dintre oameni toată boala și neputința [Mt 4, 23], făcând semne și minuni în popor [FA 5, 12], a gustat hrană, băutură și somn Cel ce hrănește pe toți cei care au nevoie de hrană și satură în bunăvoirea Lui tot ce-i viu [Ps 144, 16], a făcut arătat Numele Său [In 17, 6] celor care nu-l cunoșteau, a pus pe fugă neștiința, a reaprins dreapta credință și buna cinstire, a împlinit voia Ta, a desăvârșit lucrul pe care I l-ai dat [In 17, 4]. Și după ce a făcut toate acestea, fiind ținut de mâinile fără de lege ale preoților și arhiereilor cu nume mincinos și ale poporului nelegiuit prin vânzarea celui ce boala de răutate, și pătimind cu îngăduința Ta multe și suferind toată necinstea, predat fiind lui Pilat și fiind judecat El Judecătorul și osândit El Mântuitorul, a fost pironit pe cruce El Cel Nepătimitor, a murit El Cel prin fire nemuritor și a fost îngropat El Cel de viață făcător, ca să-i dezlege de

suferință și să-i smulgă morții pe cei pentru care a venit, să smulgă din legăturile diavolului și să-i izbăvească pe oameni din amăgirea lui. Și a înviat a treia zi și petrecând timp de patruzeci de zile cu ucenicii Săi, a fost înălțat la ceruri și a șezut de-a dreapta Ta, a Dumnezeului și Tatălui Său.

(„Anamnesis”) [Amintirea Cinei Noului Legământ]

Aducându-ne aminte deci de cele ce a răbdat pentru noi, Îți mulțumim Ție, Părinte Atotțiitorule [Ap 11, 17], nu cât ar trebui, ci cât putem și plinim porunca Lui. Căci în noaptea în care a fost vândut, luând pâine cu sfințele și preacuratele Sale mâini, privind în sus spre Tine, Dumnezeu și Tatăl Său, frângând a dat ucenicilor Săi zicând: „Aceasta e taina noului legământ. Luați din ea. Mâncați. Acesta este Trupul Meu Care Se frânge pentru mulți spre iertarea păcatelor” [1 Co 11, 24–25]. Asemenea, amestecând paharul din vin și din apă și sfințindu-l l-a dat lor zicând: „Beți dintru acesta toți. Acesta e Sângele Meu, Care pentru mulți Se varsă spre iertarea păcatelor [Mt 26, 27–28]. Aceasta să faceți întru amintirea Mea, căci ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moarta Mea vestiți până ce voi veni [1 Co 11, 24–26].”

Aducându-ne deci aminte de patima Lui, de moarte, de Înviere, de urcarea înapoi la ceruri și de a doua Sa venire care va să fie, în care va veni cu slavă și putere să judece viii și morții și să dea fiecăruia după faptele lui, îți aducem ofrandă Ție, Împăratului și Dumnezeu, după porunca Lui această pâine și paharul acesta, mulțumindu-Ți prin El pentru că ne-ai învrednicit să stăm înaintea Ta și să-Ți slujim ca preoți.

(„Epiklesis”) [Invocarea Duhului Sfânt]

Și Te rugăm să privești cu bunăvoință peste darurile acestea puse înaintea ta, Dumnezeule Care n-ai lipsă de nimic, și să binevoiești în ele spre cinstea Hristosului Tău, și să trimiți peste jertfa aceasta pe Duhul Tău Cel

Sfânt, Martorul pătimirilor Domnului Iisus, ca să arate această pâine Trupul Hristosului Tău și paharul acesta Sângele Hristosului Tău, ca aceia care se vor împărtăși din el să se întărească în dreapta credință, să dobândească iertarea păcatelor, să fie izbăviți de diavol și de rătăcirea lui, să se umple de Duhul Sfânt, să se facă vrednici de Tine, să câștige viața veșnică, împăcându-Te cu ei, Stăpâne Atotțiitorule.

(„Intercessio”) [Mijlocirile]

Încă Te rugăm, Doamne, pentru sfânta Ta Biserică cea de la o margine la alta a lumii, pe care ai câștigat-o cu scump Sângele Hristosului Tău [1 Ptr 1, 19], ca să o păzești neclătinată și neînviforată până la sfârșitul veacului, și pentru întreg episcopatul care drept învață cuvântul adevărului Tău [2 Tim 2, 15].

Încă Te chemăm și pentru a mea nimicnicie care Îți aduce această ofrandă pentru prezbiteriu, pentru diaconi și tot clerul, ca pe toți să-i înțelepțești și să-i umpli de Duhul Sfânt.

Încă Te chemăm, Doamne, pentru împărat, pentru cei din dregătorii [1 Tim 2, 12] și pentru toată oștirea, ca să aibă pace cele ale noastre, pentru ca petrecând în liniște și înțelegere toată vremea vieții noastre, să Te slăvim prin Iisus Hristos, nădejdea noastră [1 Tim 1, 1].

Încă Îți aducem această ofrandă și pentru toți sfinții care Ți-au bineplăcut din veac, patriarhi, proroci, drepti, apostoli, mucenici, mărturisitori, episcopi, prezbiteri, diaconi, ipodiaconi, citeți, cântăreți, fecioare, văduve, laici și toți ale căror nume le știi Tu Însuți.

Încă Îți aducem ofrandă și pentru poporul acesta, ca să-l arăți spre lauda Hristosului Tău preoție împăratească, neam sfânt [1 Ptr 2, 9]; pentru cei care viețuiesc în fecioare și curăție, pentru văduvele Bisericii, pentru cele care viețuiesc în nunți cinstite și facere de prunci, pentru copiii poporului Tău, ca să nu-l faci lepădat pe nici unul din noi.

Încă Te rugăm și pentru orașul acesta și pentru cei ce locuiesc în el, pentru cei bolnavi, pentru cei ce sunt în

amară robie, pentru cei din surghiunuri, pentru cei din închisori, pentru cei ce călătoresc pe ape și pe uscat, ca să fii ajutorul și ocrotitorul tuturor.

Încă Te chemăm pentru cei ce ne urăsc și ne prigonesc din pricina Numelui Tău [*Mt* 10, 22], pentru cei ce sunt în afară și pentru cei rătăciți, ca să-i întorci spre bine și să îmblânzești mânia lor.

Încă Te chemăm și pentru catehumenii Bisericii, pentru cei înviforați de cel străin și pentru frații noștri care sunt în pocăință, ca pe cei dintâi să-i desăvârșești în credință, pe ceilalți să-i curățești de întinarea celui rău, iar celorlalți să le primești pocăința și să le ierți lor și nouă păcatele noastre.

Încă Îți aducem această ofrandă și pentru bună întocmirea văzduhului și pentru îmbelșugarea roadelor pământului, ca gustând neconținut din bunătățile de la Tine, să Te laudăm neîncetat pe Tine Cel ce dai hrană la tot trupul [*Ps* 135, 25].

Încă Te chemăm și pentru cei care din binecuvântate pricini nu sunt de față, ca păzindu-ne pe toți în dreapta credință să ne aduni în Împărăția Hristosului Tău, Dumnezeuul a toată firea simțită și gândită, Împăratul nostru, neschimbați, ireproșabili și nevinovați.

Pentru că Ție se cuvine prin El toată slava, cinstea și mulțumirea, și din pricina Ta și împreună cu Tine I se cuvine și Lui cinste și închinare în Duhul Sfânt acum și pururea și în vecii neștirbiți și nesfârșiți ai vecilor. Amin.

E o întrebare dacă rugăciunea a fost vreodată întrebuițată așa sau dacă a fost numai un formular cu valoare de exemplu, merit să înfățișeze toate posibilitățile de dezvoltare. Între altele, rugăciunea e interesantă datorită introducerii ei („Praefatio”) puternic vechi-testamentare cu lauda amplă a Creatorului și a istoriei vechi-testamentare a mântuirii expusă pe larg.

După „Sanctus” urmează partea hristologică. După cuvintele de instituire introduse printr-un „căci” de fundamentare, urmează „anamneza” care conține în ea și anamneza celei de-a Doua Veniri. După epicleză, după „intercessio”, și după doxologia finală, poporul primește rugăciunea cu „Amin”.

Înainte de împărtășire răsună chemarea „Sfintele sfinților” și răspunsul imnic al poporului. Drept psalm al împărtășirii servește *Psalmul* 33. Încheierea o formează, de fiecare dată cu o chemare premergătoare a diaconului, o rugăciune de mulțumire și o rugăciune de binecuvântare a episcopului.

Rugăciunea euharistică din *Constituțiile Apostolice* e chiar și în lungimea ei incomparabilă o unitate închisă. Prin aceasta ea a păstrat împreună cu *toate* rugăciunile euharistice răsăritene — spre deosebire de cele apusene — continuitatea nemijlocită cu sinagoga.

În același timp, e limpede că în prima ei parte „Liturghia clementină” se deosebește foarte clar și profund de Dumnezeiasca Liturghie așa cum e celebrată astăzi în Biserica Ortodoxă. Și această deosebire nu este fundamentată numai local. În a doua ei parte, euharistică, dimpotrivă, „Liturghia clementină” corespunde în foarte mare măsură, în ce privește *structura*, cu Dumnezeiasca Liturghie de astăzi. În formulările rugăciunilor există, din contră, destul de multe deosebiri explicabile în parte prin tradițiile locale deosebite, în parte prin influența ariană, care însă în rugăciunea euharistică însăși e extrem de redusă.

9. Liturghia din Antiohia după mărturia Sfântului Ioan Hrisostom

Sfântul Ioan Hrisostom (354–407) și-a început cariera ca retor (avocat). După botez a trăit câțiva ani în cea mai severă asceză, apoi în anul 381 a fost sfințit diacon în Antiohia, unde a fost făcut preot în anul 386, devenind predicator în biserica principală a Antiohiei. Această slujire a îndeplinit-o până în anul 397, când a fost adus la Constantinopol și, în ciuda împotrivirii sale, a fost sfințit episcop. Din predicile sale din capitală cunoaștem ca într-o oglindă situația bisericească a poporului din Constantinopol: comportament turbulent la slujbe, participare scăzută la împărtășanie, acute contraste sociale chiar și între creștini.

Cele mai multe din predicile hrisostomiene provin din perioada antiohiană. Aceste predici antiohiene conțin o mulțime

de aluzii la cultul divin și la desfășurarea lui, astfel încât F.E. Brightman a putut face cu succes încercarea unei reconstituiri a cultului divin din Antiohia pe timpul Sfântului Ioan Hrisostom. Încercarea a fost repetată mai târziu de mitropolitul Nicodim al Leningradului și, mai recent, de Frans van de Paverd⁹.

Mai întâi avem nenumărate informații cu privire la edificiul bisericesc:

Credincioșii își spală mai întâi mâinile înainte de începerea serviciului divin (la intrarea în casa lui Dumnezeu trebuie deci să fi existat, ca și astăzi la orice moschee, una sau mai multe vase de curățire, care supraviețuiesc în vasele cu apă sfințită din bisericile romano-catolice). La intrarea în incinta bisericii credincioșii sărutau stâlpii ușii. Bariere (grilaje) separau bărbații și femeile. Altarul e acoperit de o perdea (deasupra altarului există probabil deja un „ciborium” sau baldachin). În timpul serviciului divin celebranții purtau veșminte albe.

Preotul șede la predică pe un tron, pe care urcă îndată după intrarea în biserică.

Începe slujba.

Preotul: Pace vouă.

Poporul: Și duhului tău.

Citire din profeți.

Citirea Apostolului.

Psaltul cântă un psalm. [În Apus din acesta s-a dezvoltat așa-numitul „Graduale”, în Răsărit și Apus versetul „Aliluia”.]

Evangelhia.

Predicatorul: Pace tuturor.

Poporul: Și duhului tău.

Începe predica.

[După predică urmează concedierile. Catehumenii zac întinși în poziție de „proskyneză” (spre deosebire de credincioși, acest lucru le este permis și poruncit catehumenilor și în zi de duminică).]

⁹ Mitrop. NIKODIM (ROTOV), *Hristianskie hram* (cf. „Bibliografie”); FRANS VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiochien* (cf. „Bibliografie”).

Diaconul: Să ne rugăm stăruitor pentru catehumeni.

Poporul: Doamne, miluiește [*Kyrie eleison*].

Diaconul: Să stăm bine și să ne rugăm

— ca atotputernicul și milostivul Dumnezeu să audă rugăciunea noastră [probabil aici ca la orice cerere urmează răspunsul poporului *Kyrie eleison*];

— ca să deschidă auzul inimilor lor și să-i învețe cuvântul adevărului;

— ca să sădească în ei frica Sa și să întărească în cugetul lor credința în El;

— ca să le descopere Evanghelia dreptății;

— ca să le dea minte înțeleaptă și aprinsă după Dumnezeu și purtare virtuoasă, ca să gândească pururea la El și să cugete cele ale Sale, să facă cele ale Lui, să petreacă în legea Lui ziua și noaptea, să ia aminte la poruncile Lui și să păzească dreptatea Lui.

Să ne rugăm stăruitor pentru ei

— ca Domnul să-i mântuiască de toată lupta cea rea și nedreaptă, de orice încălcare diavolească și de toată strâmtorarea celui potrivit;

— ca să-i facă vrednici la vremea potrivită de baia renașterii, de iertarea păcatelor și de veșmântul nestricăciunii;

— ca să binecuvânteze intrările și ieșirile lor, toată viața lor, casele și slugile lor, ca să-i învețe și să-i binecuvânteze pe copiii lor, să-i aducă la măsura lui Hristos și să-i înțeleptească;

— ca să îndrepte gândurile lor spre cele de folos.

Sculați-vă.

Cereți, catehumeni, înger de pace.

[Probabil că acum urma răspunsul corespunzător: Dă, Doamne!]

— Gânduri curate și pașnice!

— Zi pașnică și pace pentru toate zilele vieții voastre

— Sfârșit creștinesc;

— Cele bune și de folos;

— Predați-vă Dumnezeului Celui Viu și Hristosului Său. Plecați-vă capetele [pentru binecuvântare].

Preotul: Pace tuturor.

Poporul: Și duhului tău.

Urmează binecuvântarea celor care urmează să fie concediați, încă în formă de rugăciune¹⁰.

[Rugăciunea de binecuvântare nu ni s-a transmis în predicile hrisostomiene.]

Toți răspund: Amin.

[În chip asemănător sună apoi rugăciunile pentru posedați și pentru penitenți.]

[Formula de concediere pentru penitenți Sfântul Ioan Hrisostom o numește în mod expres (formula pentru catehumeni și posedați trebuie să fi sunat asemănător)]:

Cei ce sunteți în pocăință, ieșiți toți.

Acum se închid ușile.

Urmează Liturghia credincioșilor.

Sfântul Ioan Hrisostom vorbește de faptul că la început toți credincioșii șed pe jos, fapt surprinzător pentru Liturghia de duminică.

Ectenie. [Cu o ectenie începe Liturghia credincioșilor și în liturghia arhierască de astăzi, nu însă în celebrarea Liturghiei de duminică obișnuite la parohii sau mănăstiri.]

Diaconul: Să ne rugăm pentru toată lumea.

Poporul și copiii din cor răspund: *Kyrie eleison*.

[Faptul că întotdeauna copiii sunt evidențiați drept cântăreți liturgici e important. E limpede că nu toate cântările sunt cântate de popor.]

Diaconul: Să ne rugăm pentru Biserica de la o margine la alta a pământului;

[Răspunsul continuu sună: *Kyrie eleison*.]

— pentru toți episcopii, preoții și ajutoarele lui, ca să învețe drept cuvântul adevărului;

— pentru împărați și cei puternici;

— pentru cei ce sunt aici și pretutindeni;

— pentru cei ce sunt în insule, în mine și amară robie [insulele înseamnă aici locurile de surghiun];

— pentru cei posedați;

— pentru pământ și mare;

— pentru aer;

¹⁰ Cf. astăzi rugăciunea amvonului.

Toți se ridică în picioare.

Diaconul: Să cerem înger de pace;

— Gânduri curate și pașnice.

Preotul: Pace tuturor.

Poporul: Și duhului tău.

Urmează o rugăciune de binecuvântare.

După care urmează sărutarea păcii:

Să se sărute toți care vor să aducă daruri.

[Evident la Antiohia trebuie să fi existat o procesiune de aducere a darurilor („Offertorium”).]

Diaconul: Ieșiți cei care nu vă puteți ruga. [Motivele pentru care rugăciunea nu era cu putință nu sunt numite, dar este evident vorba de faptul că la celebrarea euharistică trebuiau să participe numai cei care se și împărtășesc. La Constantinopol însă exista pe vremea Sfântului Ioan Hrisostom probabil o altă practică: cei care nu se împărtășeau rămâneau în biserică și luau parte la rugăciunea euharistică.]

Diaconul: Recunoașteți-vă întreolaltă. [Credincioșii sunt îndemnați să vadă dacă în biserică n-au rămas cei care nu sunt admiși.]

— Să stăm dreți și să stăm bine!

Anafora:

Preotul: Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Duhului Sfânt să fie cu voi cu toți;

Poporul: Și cu duhul tău.

Preotul: Sus inimile și mintea.

Poporul: Le avem la Domnul.

Preotul: Să mulțumim Domnului.

Poporul: Vrednic și drept lucru este.

După care preotul începe rugăciunea euharistică. [Cu privire la noțiunea de *eucharistia*, Sfântul Ioan Hrisostom spune în *Omilia 24 la Epistola 1 către Corinteni*: „Când eu spun «eucharistia» deschid comoara binefacerilor lui Dumnezeu și îmi aduc aminte (*anamnisko*) de acele mari daruri. Și noi când aducem mulțumirile deasupra paharului pentru binefacerile negrăite ale lui Dumnezeu de care ne-am bucurat, îl aducem și ne împărtășim din el mulțumindu-I pentru că a eliberat

neamul omenesc din greșeală, că pe cei ce stăteau departe i-a adus aproape, că pe cei care nu mai aveau nici o nădejde și erau fără Dumnezeu în lume i-a făcut frații și împreună-moștenitori cu El. Pentru toate acestea Îi mulțumim.” Aceasta este fără discuție parafraza unei rugăciuni anamnetice.]

Există un citat și pentru „Sanctus”: „Când în timpul Tainelor stai împreună cu heruvimii și serafimii, gândește-te cum poți spune împreună cu ei: Sfânt, Sfânt, Sfânt... plin e cerul și pământul de slava Sa”.

Că apar și cuvintele de instituire o atestă următorul citat: „Jertfa este aceeași pe care Hristos a dat-o ucenicilor și pe care o săvârșesc acum preoții, precum și cuvintele pe care le spune Dumnezeu, sunt aceleași ca și cele pe care le spune acum preotul. De aceea și jertfa este aceeași.”

Despre epicleză Sfântul Ioan Hrisostom vorbește ocazional: Preotul stă înaintea și-și întinde mâinile spre cer și cheamă Duhul Sfânt să pogoare și să atingă darurile puse înaintea, ca prin aceasta harul să coboare asupra jertfei, să aprindă sufletele și să le facă mai strălucitoare decât argintul în cuptor. „Căci aici stă preotul și coboară nu un foc, ci pe Duhul Sfânt.” În cartea VI a tratatului *Despre Preoție* se spune: „Când cheamă pe Duhul Sfânt, când săvârșește jertfa cea înfricoșătoare și când atinge neconținut pe Stăpânul obștească al tuturor, unde anume îl vom pune [pe preot]...?”

E vorba ocazional și despre semnul crucii ca semn de binecuvântare: „Preotul face semnul crucii peste darurile care stau înaintea”.

Rugăciunea de mijlocire („Intercessio”) e menționată și comentată în felul următor:

„Jertfa de ispășire pentru întreaga lume stă de față și de aceea cutezăm să ne rugăm pentru întreg pământul, apoi pentru Biserica universală de la o margine la alta a pământului. Acum preotul Îl roagă pe Dumnezeu să potolească pretutindeni războaiele, să înceteze tulburările, rugându-L pentru pace, recolte bune și pentru izbăvirea grabnică a fiecăruia de gânduri rele atât în particular, cât și în public. În fața dumnezeieștilor Taine îi pomenim și pe cei plecați de aici și ne rugăm pentru ei acolo unde e Mielul care ridică păcatele lumii.”

Rugăciunea sfârșește cu o doxologie la care poporul răspunde: „Amin.”

„Tatăl nostru” rostit de preoți și popor e presupus ca parte a Liturghiei.

E amintită frângerea pâinii și tot așa chemarea: „Sfintele sfinților”.

La împărtășanie psaltii cântă *Psalmul* 144. Antifon e versetul „Ochii tuturor spre Tine nădăjduiesc...” Împărtășania e împărțită de diaconi.

Urmează o ultimă rugăciune de mulțumire, apoi concedierea cu cuvintele:

„Cu pace să ieșim.”

III

Anaforalele întrebuințate astăzi în Biserica Ortodoxă

1. Liturghia Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Hrisostom în uzul Bisericii Ortodoxe

În secolul IV Bizanțul, Noua Romă, urcă politic și bisericesc la rangul de a doua capitală a Imperiului roman. Prin canonul 3, Sinodul II Ecumenic (381) îi recunoaște Constantinopolului un loc de onoare îndată după Roma. Canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic de la Chalcedon asigură Constantinopolului deplina egalitate cu Roma și întâietatea în Răsărit, eliminând în favoarea Constantinopolului concurența scaunului episcopal al Alexandriei, cel mai important până atunci în Răsărit.

Această evoluție politico-bisericească are consecințe și pentru istoria Dumnezeieștii Liturghii. Liturghia capitalei Constantinopol câștigă treptat în importanță. Constantinopolul preia mai întâi Liturghia antiohiană, pe care o dezvoltă, iar aceasta se repercutează și asupra uzului ei la Antiohia. Minoritatea ortodoxă chalcedoniană din Egipt preia în Liturghia ei, Liturghia Sfântului Marcu, tot mai multe elemente ale ritului capitalei bizantine, până când aceasta înlocuiește cu totul această Liturghie. În secolul XII însă Liturghia Sfântului Marcu se întindea chiar dincolo de spațiul Egiptului.

Astăzi în familia Bisericilor Ortodoxe care primesc Sinodul de la Chalcedon se folosesc patru formule liturgice: Liturghiile Sfinților Ioan Hrisostom, Vasile cel Mare și Iacob Fra-

tele Domnului, precum și Liturghia darurilor mai înainte sfințite. Aceasta din urmă nu conține însă o sfințire a darurilor și de aceea nici nu poate fi considerată ca atare o Liturghie în sens strict; mult mai numeroase decât elementele din liturghie sunt aici cele dintr-o vecernie specială.

Liturghia Sfântului Iacob, cea mai veche liturghie din Ierusalim, ca și *Liturghia Sfântului Marcu*, au fost amândouă înlocuite de Liturghia bizantină. Afară de unele încercări de reînviore în unele locuri, această Liturghie se săvârșește și astăzi în Ierusalim, de praznicul Apostolului Iacob și duminica dinaintea Nașterii Domnului.

Liturghiile Sfinților Ioan Hrisostom și Vasile cel Mare sunt astăzi identic structurate, deosebindu-se numai prin unele rugăciuni rostite în taină și prin anafora. Aici a avut loc un proces de asimilare reciprocă a celor două Liturghii, mai cu seamă Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom fiind asimilată cu cea a Sfântului Vasile. Dintre deosebiri încă existente — fiindcă astăzi din păcate cel mai adeseori anaforaua e rostită în taină — se pot auzi numai următoarele:

1) Anumite cântări sunt cântate *numai* la Liturghia Sfântului Vasile: Imnul „Să tacă tot trupul” și imnul Maicii Domnului „De tine se bucură, cea plină de har, toată făptura”.

2) Pe lângă aceste deosebiri imnice mai există o deosebire perceptibilă în modul de introducere a cuvintelor de instituire privitoare la pâine și vin. La Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom sunt rostite cu glas tare numai cuvintele lui Hristos; la Liturghia Sfântului Vasile se rostesc însă cu glas tare și cuvintele: „A dat sfinților Săi Ucenici și Apostoli zicând...”

Astăzi Liturghia folosită în mod normal este Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom. Liturghia Sfântului Vasile e celebrată doar de zece ori pe an: în ajunul Nașterii Domnului, în ajunul Bobotezei (ocasional chiar și de aceste două praznice atunci când ele cad în anumite zile ale săptămânii); pe 1 ianuarie (praznicul Sfântului Vasile), în duminicile Postului Mare, afară de duminica Floriilor, în Joia Mare și în Sâmbăta Mare. Folosirea Liturghiei Sfântului Vasile n-are desigur nimic de a face cu schimbarea anului bisericesc, are însă cu legea formulată de Anton Baumstark a păstrării elementelor vechi în

timpuri liturgice speciale cum sunt posturile și ajunurile marilor sărbători.

La început Liturghia propriu-zisă a Constantinopolului a fost Liturghia Sfântului Vasile. E ceea ce atestă cel mai vechi manuscris păstrat al Liturghiei bizantine, *Codex Barberini gr. 336*, ca și multe reprezentări liturgice care îl arată mai frecvent ca liturg pe Sfântul Vasile și mai rar pe Sfântul Ioan Hrisostom.

Încă pe timpul Sfântului Nichifor I Mărturisitorul, patriarhul Constantinopolului (806–815), Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom era săvârșită numai în zilele de lucru, Liturghia Sfântului Vasile săvârșindu-se duminica și în sărbători. În afara Constantinopolului, Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom a rămas în general necunoscută până în secolul IX. *Codex Barberini gr. 336* cuprinde rugăciuni ale Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom numai ca anexă la Liturghia Sfântului Vasile. Liturghia Sfântului Vasile este aici încă formularul de bază și ca atare singurul redat complet. Abia în secolele XI–XII unele „Euchologia” redau întreaga Liturghie a Sfântului Ioan Hrisostom, cele mai vechi conținând numai anaforaua și unele rugăciuni ale Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom. Practica actuală este atestată la Constantinopol începând din secolul XII, iar începând din secolul XIII și în Ierusalim.

2. Relația dintre cele două anaforale bizantine

Ce relație au între ele cele două anaforale bizantine, cea a Sfântului Ioan Hrisostom și cea a Sfântului Vasile? Multă vreme problema s-a crezut soluționată de un „Cuvânt despre tradiția Dumnezeieștii Liturghii”, atribuit Sfântului Proclus (patriarh al Constantinopolului între 434–447).

Potrivit acestui text, cei dintâi care au așternut în scris Liturghia au fost Sfinții Clement al Romei și Iacob „întâiul episcop” al Ierusalimului. „După care Sfântul Vasile a observat lenea și delăsarea oamenilor care se simțeau plictisiți de lungimea [Liturghiei]. Și fără ca el însuși să socotească că ea ar conține ceva de prisos și ar fi excesiv de lungă, dorind să biruie însă delăsarea celor care se rugau și ascultau din pricina

prea marii lungimi a Liturghiei folosite pe vremea sa, a predat un mod mai scurt de a o rosti..." După o vreme „preocupat cu înflăcărare de mântuirea turmei sale și ținând seama de lenea firii omenești, Părintele nostru Ioan Gură de Aur a vrut și el să nimicească din rădăcină orice pretext al satanei. De aceea a scurtat unele și a rânduit ca [Liturghia] să se săvârșească mai scurt, ca oamenii, îndeosebi cei care iubeau libertatea și lenea, și așa erau înșelați de uneltirile vrăjmașului, să nu se mai lepede încetul cu încetul de această predanie apostolică și dumnezeiască”¹.

Astăzi nimeni nu mai susține autenticitatea procliană a acestui citat. Relația dintre Liturghiile clementină, iacobită, vasiliană și hrisostomiană nu se poate explica prin prescurtări și eliminări. Împotriva acestui fapt pledează caracterul de sine stătător al acestor liturghii, precum și observația că în general formularele noi apar mult mai adeseori prin dezvoltări decât prin comprimări. De aceea trebuie admisă o origine separată a celor două anaforale (nu a restului liturghiilor lor, în care azi ele sunt cu totul identice).

3. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare

Un merit deosebit în cercetarea anaforalei Sfântului Vasile (330–379) și-a făcut benedictinul Hieronymus Engberding de la abația benedictină Gerleve. Comparația anaforalelor egipteană și armeană, siriacă și bizantină transmise sub numele Sfântului Vasile cu întreagă opera Sfântului Vasile a condus la următoarele observații. Spre deosebire de celelalte recenzii ale anaforalei vasiliene: redacția egipteană, deși nu liberă de adaosuri ulterioare, păstrează în mod limpede trăsături preni-ceene, cum le întâlnim altminteri numai în anaforaua așa-nu-mitei *Traditio Apostolica*: „Praefatio” conține o scurtă laudă adresată numai lui Dumnezeu Tatăl; despre Întrupare se vorbește numai foarte puțin după „Sanctus”. Anaforalele vasiliene armeană, siriană și bizantină sunt, dimpotrivă, mult mai

¹ PROCLUS, *Tractatus de traditione Divinae Missae* (PG 65, 849–852), 849.

cuprinzătoare. Față de anaforaua egipteană ele sunt lărgite cu pasaje în esență identice, cea mai lungă fiind redactarea bizantină. În toate *aceste* trei anaforale scurta „Praefatio” a anaforalei egiptene a Sfântului Vasile e dezvoltată într-un tratat dogmatic despre însușirile ipostatice ale Primei Persoane a Sfintei Treimi. După care urmează expunerea însușirilor celei de-a Doua Ipostase, cele ale Logosului și Fiului, și, separat de ea, ale celei de a Treia, cele ale Duhului Sfânt. După „Sanctus” urmează o expunere foarte amănunțită a economiei mântuirii. Limbajul teologic al dezvoltărilor recenziilor armeană, siriană și bizantină față de cea egipteană coincide într-un mod vizibil cu multe trăsături proprii tratatului Sfântului Vasile cel Mare „Despre Duhul Sfânt”. Sare în ochi faptul — valabil și pentru recenzia egipteană — că aceste anaforale sunt legate de numele său și în locuri unde Sfântul Vasile n-a activat vreodată. Autorii fictivi sunt luați de regulă din tradiția locală, de exemplu, Iacob din Ierusalim, Marcu din Alexandria. Cum a ajuns însă anaforaua egipteană a Sfântului Vasile să fie desemnată cu numele său deși ea, spre deosebire de celelalte anaforale vasiliene, nu prezintă nici o urmă o operei sale? Engberding explică aceasta în felul următor: Sfântul Vasile a adus în călătoria sa în Egipt în jurul anului 357 o veche anafora capadociană. Oricum ar sta lucrurile, această anafora egipteană este în orice caz în mod cu totul evident forma originară a anaforalei Sfântului Vasile, pe care Sfântul Vasile o găsisese deja existând ca un cadru fix și pe care a prelucrat-o. Ea nu conține nimic care să amintească în mod special de Sfântul Vasile cel Mare.

Atât anaforaua care a stat la dispoziția Sfântului Vasile, cât și cea prelucrată și redactată de el, și care poate fi considerată drept operă a sa, sunt întrerupte numai de „Sanctus”. Toate celelalte aclamații ale Liturghiei actuale a Sfântului Vasile au fost adăugate mai târziu. Fapt valabil îndeosebi pentru imnul Maicii Domnului înainte de rugăciunea de mijlocire („intercessio”), care a fost adăugat ultimul.

În cele ce urmează cităm din anaforaua Sfântului Vasile și arătăm pe exemplul secțiunii „post-Sanctus”, cum anume se raportează între ele redacția egipteană și constantinopolitană.

Anafora bizantină a Sfântului Vasile
(după cod. Barberini gr. 336)²

[Dialog introductiv]

Preotul: Harul Domnului nostru Iisus Hristos

Poporul: Și cu duhul tău.

Preotul: Sus să avem inimile.

Poporul: Avem către Domnul.

Preotul: Să mulțumim Domnului.

Poporul: Vrednic și cuvenit lucru este.

Și preotul începe Sfânta Anafora.

(„Praefatio”) [Prima parte a rugăciunii de mulțumire]

Cel ce ești, Stăpâne, Doamne Dumnezeu, Părinte Atot-
țiitorule Cel închinat, vrednic cu adevărat și drept și cu-
venit lucru este pentru marea cuviință a sfințeniei Tale
pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți cânta, Ție a ne închina, Ție
a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur ești
Dumnezeu adevărat, și Ție a-Ți aduce această slujbă du-
hovnicească a noastră, cu inimă înfrântă și cu duh smerit,
că Tu ești Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoașterea adevăru-
lui Tău. Și cine este în stare să grăiască puterile Tale, să
facă auzite toate laudele Tale sau să spună toate minunile
Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al ce-
rului și al pământului și a toată făptura cea văzută și cea
nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adân-
curile, fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, ne-
schimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al mare-
lui Dumnezeu și Mântuitorului nostru, nădejdea noastră,
Care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipu-
lui, Care întru Sine Te arată pe Tine Tatăl Cuvânt viu,
Dumnezeu adevărat, Înțelepciune mai înainte de veci,
Viață, Sfințire, Putere, Lumina cea adevărată, prin Care
S-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul harului
înfierii, arvuna moștenirii viitoare, începutul bunătăților
celor veșnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul

² ANTON HÄNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 230–242.

sfințirii, de Care toată făptura cea cuvântătoarea și înțelegătoare întărită fiind, Ție slujește și Ție pururea Îți înalță cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ție. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile și Heruvimii cei cu ochi mulți; Ție Îți stau împrejur Serafimii cei cu câte șase aripi, care cu două își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu teologhisiri fără tăcere.

Cu glas mare: Cântare de biruință cântând glas înălțând, strigând și grăind:

Poporul: Sfânt [urmează „Sanctus”-ul].

Preotul spune în taină:

Cu aceste fericite puteri, Stăpâne, Iubitorule de oameni, și noi păcătoșii strigăm și grăim: Sfânt ești Tu cu adevărat și Preasfânt, și nu este măsură măreției sfințeniei Tale și drept ești întru toate lucrurile Tale; căci cu dreptate și cu judecată adevărată ai făcut pentru noi toate; că zidind pe om, luând țărână din pământ și cu chipul Tău, Dumnezeu, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale viață fără de moarte și moștenirea veșnicilor bunătăți. Dar neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul, și amăgirii șarpelui supunându-se și dat fiind morții pentru păcatele sale, l-ai izgonit pe dânsul cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeu, din rai în lumea aceasta și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea cea din a doua naștere, cea în Însuși Hristosul Tău. Că nu Te-ai întors până la sfârșit de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale, ci în multe chipuri ai cercetat-o prin îndurările milei Tale; proroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care au bineplăcut Ție din fiecare generație; grăitune-ai nouă prin gura prorocilor, slujitorii Tăi, care ne-au vestit mai dinainte mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuși Fiul Tău, prin Care și veacurile le-ai făcut. Care, fiind strălucirea

slavei Tale și întipărirea ipostasului Tău și purtând toate cu cuvântul puterii Sale, nu răpire a socotit a fi El asemenea Ție, lui Dumnezeu Tatăl, ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut; și din Sfânta Fecioară întrupându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea chipului [conform] smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea [conform] chipului slavei Sale. Că de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale, Dumnezeule și Tată, să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria, făcându-Se sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca cei care mor în Adam să fie făcuți vii în Însuși Hristosul Tău. Și viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, depărtându-ne pe noi de rătăcirea idolilor, ne-a dus la cunoașterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu și Tată, agonisindu-ne pe noi Sieși popor ales, preoție împărătească, neam sfânt. Și curățindu-ne prin apă și sfințindu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morții, în care eram ținuți, fiind vânduți sub păcat. Și pogorându-Se prin Cruce în iad, ca să plinească toate ale Sale, a desființat durerile morții. Și înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți, întrucât nu era cu putință să fie ținut sub stricăciune Începătorul vieții, făcutu-S-a începătură celor adormiți, Întâi-Născut din morți, ca El Însuși să fie Cel ce începe primul toate în toți. Și suindu-Se la ceruri a șezut de-a dreapta slavei Tale întru cele de sus. Care va să vină ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale. Și ne-a lăsat nouă, aduceri-aminte de patima Sa cea mântuitoare acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui. Căci vrând să meargă la cea de voie și pururea pomenită și de viață făcătoare moarte a Sa, în noaptea în care S-a predat pe Sine Însuși pentru viața lumii, luând pâine în sfintele și preacuratele Sale mâini, arătând-o Ție, lui Dumnezeu Tatăl, mulțumind, binecuvântând, sfințind și frângând...

Iată acum textul recenziei egiptene

[Sfânt, Sfânt, Sfânt ești Tu în adevăr, Doamne, Dumnezeuul nostru,] Care ne-ai zidit și ne-ai pus în raiul desfătării. Iar când noi am călcat porunca și am fost amăgiți de viclenia șarpelui, nu ne-ai lepădat până în sfârșit, ci în multe chipuri ne-ai căutat prin sfinții Tăi proroci iar în cele din urmă ni Te-ai arătat prin Unul-Născut Fiul Tău, Domnul nostru și Dumnezeu și Mântuitorul Iisus Hristos, Care S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Sfânta Fecioară Maria și S-a făcut om, și ne-a așezat pe calea mântuirii, ne-a făcut Sieși un popor ales prin Duhul Sfânt. Care pe ai Săi care erau în lume i-a iubit și S-a dat pe Sine Însuși morții care stăpânea peste ei, în care erau ținuți, deoarece eram vânduți sub păcatele noastre, a coborât de pe cruce în împărăția morților și a înviat a treia zi din morți. Și S-a înălțat la ceruri și a șezut de-a dreapta Ta, a Tatălui și așteaptă ziua răsplătirii când Se va arăta să judece lumea și să răsplătească fiecăruia după faptele Sale. Căci vrând El să Se dea pe Sine morții pentru viața lumii, a luat pâinea.

[În continuare redăm numai textul constantinopolitan al Liturghiei Sfântului Vasile]

... cu sfintele și fără prihană mâinile Sale, arătând-o Ție, lui Dumnezeu-Tatăl, mulțumind, binecuvântând, sfințind și frângând, a dat-o Sfinților Săi ucenici și apostoli zicând:

Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.

Asemenea și paharul, din roada viței, amestecând, mulțumind, binecuvântând și sfințind, a dat sfinților Săi ucenici și apostoli și a zis:

Beți din acesta toți, acesta este Sângele Meu al Legii celei noi, Care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Aceasta să faceți întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, Învierea Mea veți mărturisi.

(„Anamnesis”)

Deci pomenind și noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea făcătoare de viață, îngroparea de trei zile, Învierea din morți, suirea la ceruri, șederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu și Tatăl, și slăvita și înfricoșătoarea Lui a Doua Venire.

Cu glas mare: Ale Tale dintru ale Tale Ți-aducem de toate și pentru toate.

Poporul: Pe tine Te laudăm...

Citez în continuare (fără intercalarea dramatizantă obișnuită de astăzi) și textul epiclezei, care nu conține o pnevmatologie puternic dezvoltată și care apare mai puțin masivă decât cea a Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom:

Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, și noi păcătoșii și nevrednici robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptățile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta și îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind, ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, și punând înaintea cele ce închipuiesc [*ta antitypa*] Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înaintea și să le binecuvânteze pe dânsle și să le sfințească și să le arate (și pecetluiește Sfintele Daruri de trei ori zicând):

Pâinea aceasta însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Iar ceea ce este în potirul acesta, însuși Cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care s-a vărsat pentru viața lumii. Amin.

(„Intercessio”)

Iar pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul spre comuniunea Aceluiași Sfânt Duh și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului

Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, prorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul drept ce s-a săvârșit întru credință;

(cu glas mare) Mai ales pe Preasfânta, curată, preabine-cuvântată, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoare și pururea Fecioara Maria.

(și în timp ce diaconul spune dipticele, preotul spune rugăciunea:)

Cu Sfântul Ioan Prorocul, Înainte-mergătorul și Botezătorul; cu sfinții, măriții și întru tot lăudații Apostoli; cu Sfântul (N) a cărui pomenire o săvârșim, și cu toți sfinții, pentru ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeuule,

Și pomenește-i pe toți cei mai dinainte adormiți întru nădejdea învierii și a vieții celei de veci și-i odihnește pe dânsii unde strălucește lumina feței Tale.

Încă ne rugăm Ție, adu-Ți aminte, Doamne, de sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câștigat-o cu scump Sângele Hristosului Tău, și sfântă casa aceasta întărește-o până la sfârșitul veacului.

Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce Ți-au adus Ție aceste Daruri, și de la care și prin care și pentru care au fost aduse acestea.

Adu-Ți aminte, Doamne, de cei care aduc roade și fac bine în sfintele Tale biserici și își aduc aminte de cei săraci; răsplătește-le lor cu bogatele și cereștile Tale daruri, dăruiește-le lor cele cerești în locul celor pământești; cele veșnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase.

Adu-Ți aminte, Doamne, de cei din pustie și din munți și din peșteri și din crăpăturile pământului.

Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce petrec în feciorie, în evlavie și în viață cinstită.

Adu-Ți aminte, Doamne, de preaevlaviosul și preacinstitul nostru împărat pe care l-ai îndreptățit să stăpânească

pe pământ; încununează-l pe dânsul cu arma adevărului, cu arma bunăvoinței; umbrește capul lui în ziua de război, întărește brațul lui, înalță dreapta lui, întărește stăpânirea lui, supune-i lui toate neamurile barbare care voiesc războaie; dăruiește-i lui adâncă și nedesființată pace; pune în inima lui gânduri bune pentru Biserica Ta și pentru tot poporul Tău, ca întru liniștea lui viață pașnică și netulburată să viețuim, în toată cucernicia și cuviința.

Adu-Ți aminte, Doamne, de toată stăpânirea și de frații noștri cei de la palat și de toată oastea; pe cei buni în bunătate îi păzește, pe cei răi, buni îi fă, cu bunătatea Ta.

Adu-Ți aminte, Doamne, de poporul ce stă înaintea și de cei ce pentru binecuvântate pricini lipsesc și nu sunt aici, și-i miluiește pe dânșii și pe noi după mulțimea milei Tale. Cămarile lor le umple de tot binele; căsniciile lor în pace și în înțelegere le păzește; pe prunci îi crește, tinerețile le călăuzește, bătrânețile le întărește, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i unește cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică. Pe cei bântuiți de duhuri necurate îi slobozește; cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer, împreună călătorește; văduvelor le ajută, pe orfani îi apără, pe cei duși în robie îi izbăvește, pe cei bolnavi îi tămăduiește. Adu-Ți aminte, Doamne, și de cei ce sunt în judecăți, în închisori, în prigoniri, în amară robie și în orice fel de necaz, nevoie și strâmtorare. Adu-Ți aminte, Dumnezeuule, și de toți cei ce au trebuință de marea Ta milostivire, de cei ce ne iubesc și de cei ce ne urăsc pe noi, și de cei ce ne-au poruncit nouă nevrednicilor să ne rugăm pentru dânșii.

Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nostru, și de tot poporul Tău și varsă peste toți mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire. Și pe cei ce nu i-am pomenit, din neștiință sau uitare, sau pentru mulțimea numelor, Tu însuți îi pomenește, Dumnezeuule, Cel ce știi vârsta și numirea fiecăruia, Cel ce știi pe fiecare din pântecelul maicii lui. Că Tu ești, Doamne, ajutătorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde,

izbăvitorul celor înviforați, limanul celor ce călătoresc pe ape, doctorul celor bolnavi. Înсуți, tuturor toate le fii, Cel ce știi pe fiecare și cererea lui, casa și trebuința lui.

Izbăvește, Doamne, orașul (*sau* satul) și țara aceasta și toate orașele și satele, de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra noastră a altor neamuri și de războiul cel dintre noi.

Întâi pomenește, Doamne, pe părintele și episcopul nostru (*cutare*), pe care-l dăruiește sfintelor Tale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învățând cuvântul adevărului Tău.

(Și se spun dipticele viilor.)

Adu-Ți aminte, Doamne, de toți episcopii ortodocși, care drept învață cuvântului adevărului Tău.

Adu-Ți aminte, Doamne, după mulțimea îndurărilor Tale, și de a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greșeala cea de voie și cea fără de voie, și să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte.

Adu-Ți aminte, Doamne, de toată preoția, de cea întru Hristos diaconime și tot cinul preoțesc, și să nu lași ca să fie făcut de rușine nici unul dintre noi, cei ce stăm în jurul sfântului Tău jertfelnic.

Cercetează-ne cu bunătatea Ta, Doamne; arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări; vremuri bine întocmite și de folos ne dăruiește; pământului ploi line spre rodire trimite-i; binecuvântează cununa anului bunătații Tale. Fă să înceteze schismele Bisericilor, stinge întărâtările păgânilor; răzvrătirile eresurilor strică-le degrabă, cu puterea Sfântului Tău Duh. Pe noi pe toți ne primește în Împărăția Ta, fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne; pacea Ta și dragostea Ta dăruiește-ne-o nouă, Doamne, Dumnezeuul nostru, că Tu toate ni le-ai dat nouă. (Și cu glas mare:) Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă a slăvi și a lăuda preacinstitul și de mare cuviință Numele Tău, al Tatălui, al Fiului și al Duhului Sfânt.

Poporul: Amin.

Această privire sinoptică arată foarte limpede cum anume s-a abătut anafora redactată de Sfântul Vasile de la originalul ei, Liturghia egipteană „a Sfântului Vasile”.

Textul existent astăzi al Liturghiei bizantine a Sfântului Vasile cuprinde și alte câteva dezvoltări adăugate de o altă mână, după moartea Sfântului Vasile, îndeosebi asimilări târzii cu textul Liturghiei Sfântului Ioan Hrisostom. Astfel, formula de încheiere a epiclezei din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom „prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt...” a fost preluată temporar în Rusia și Grecia din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom, pentru a exprima mai masiv prefacerea darurilor euharistice prin epicleză. Foarte târziu a fost introdus în rugăciunea euharistică troparul de la Rusalii, pe care în redactarea târzie a textului diaconul îl întrerupe cu versete din Psalmul 50. Probabil că „anamneza” a fost introdusă după cuvintele de instituire încă în rugăciunea euharistică existentă *înainte* de Sfântul Vasile, deși după cele care-i premerg ea n-ar mai fi fost propriu-zis necesară. Toate conținuturile acestei anamneze se găsesc deja în rugăciunea de după „Sanctus”.

În ciuda schimbărilor ulterioare se poate citi încă foarte bine ceea ce îi aparține Sfântului Vasile în rugăciunea euharistică, mai ales că pe ansamblu adaosurile ulterioare nu sunt foarte importante și numeroase.

Conținutul anaforei redactate de el ne îngăduie să recunoaștem și scopul muncii sale redacționale:

Pe timpul Sfântului Vasile cel Mare lupta împotriva arienilor și pnevmatomahilor nu era câștigată încă. Pe lângă arienii extremiști existau semiarieni, „homoienei” și „homoiusieni”. De cealaltă parte erau urmașii lui Apolinarie și ai lui Marcel al Ancyrei care puneau în chestiune deplina umanitate a lui Hristos. În această dificilă situație, Sfântul Vasile și-a îndreptat toate puterile în vederea unificării forțelor antiariene. Marea recunoaștere pe care a găsit-o tratatul său *Despre Duhul Sfânt* i-a dat posibilitatea de a prelua ideile cuprinse acolo și în rugăciunea euharistică. În mod tipic vasilian, Duhul Sfânt este numit aici *sphragis isotypos* („pecete asemenea”; „pecete a asemănării”). Întrucât Sfântul Vasile era suspectat de către vechii niceeni extremi de semiarianism, el a preluat în rugă-

ciunea euharistică pe lângă pasaje textuale din operele Sfântului Atanasie, o mulțime de aluzii din Sfânta Scriptură — și a făcut aceasta într-un mod atât de viguros, încât anafora pare compusă direct din Sfânta Scriptură, îndeosebi din epistolele Apostolului Pavel și Epistola către Evrei. Ce-i drept, și alte formulare liturgice au fost prelucrate în timpul disputei trinitare-hristologice din secolul IV în sensul hristologiei niceene. La nici o altă anafora însă urmele acestei prelucrări nu pot fi atât de evident surprinse ca la cea a Sfântului Vasile.

În același timp, anafora sa prezintă și urme din epoca persecuțiilor și prin aceasta atestă o înaltă vechime. Astfel de urme se găsesc îndeosebi în rugăciunea de mijlocire („Intercessio”) care însă conține mai multe adaosuri ulterioare decât restul rugăciunii euharistice, întrucât rugăciunea de mijlocire s-a adaptat în permanență la situația dominantă.

4. *Anafora Sfântului Ioan Hrisostom*³

În timp ce anafora Sfântului Vasile poate fi redusă cu mare certitudine la o muncă redacțională a Sfântului Vasile cel Mare, cazul anaforei Sfântului Ioan Hrisostom e mult mai complicat. Că mărturia atribuită patriarhului Proclus e lipsită de valoare o știm deja. Dar absența unor mărturii nemijlocite și credibile din epoca Sfântului Ioan Hrisostom sau imediat după el, care să ateste că el a compus o anafora nu cântărește prea mult, întrucât însuși Sfântul Vasile enumără anafora între izvoarele tradiției orale:

Cine ne-a învățat prin temei scris ca aceia care nădăjduiesc în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu chipul crucii? Din ce scriere suntem învățați să ne întoarcem spre răsărit în timpul rugăciunii? Cine dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei la sfințirea pâinii euharistice și a paharului binecuvântării? Fiindcă nu ne mulțumim cu ceea ce amintește Apostolul sau

³ Dezvoltările următoare se sprijină în esență pe [arhiep.] GEORG WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (cf. „Bibliografie”).

Evangelhia, ci spunem înainte și după încă altele din învățătura nescrisă, care au o mare importanță pentru taină⁴.

Împotriva unei prelucrări redacționale a anaforalei de către Sfântul Ioan Hrisostom pledează, s-ar părea, canonul 32 Trullan (692) care pomeneste expres Liturghia Sfântului Vasile și Iacob, nu și cea a Sfântului Ioan Hrisostom. Faptul pare să cântărească cu atât mai greu cu cât Comentariul la Matei al Sfântului Ioan Hrisostom e pomenit în mod expres. Dacă privim însă la context, atunci problema apare dintr-o altă latură. În canonul 32 Trullan e vorba de obiceiul de a amesteca apa în paharul euharistic afirmat ca tradiție ortodoxă împotriva armenilor. Lucru care poate fi susținut pe autoritatea Liturghiei Sfinților Iacob și Vasile, fiindcă în anaforalele acestora se spune în relatarea instituirii că Iisus a amestecat vin și apă. Întrucât un atare indiciu lipsește în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom, invocarea ei în contextul argumentării ar fi fost deplasată. Tăcerea privitoare la anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom în canonul 32 Trullan nu vorbește deci împotriva faptului că în secolul VII Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom ar fi fost deja atribuită Sfântului Ioan Hrisostom.

Altfel stau lucrurile cu o mărturie a lui Leonțiu din Bizanț în lucrarea sa *Adversus Nestorianos et Eutychianos* din anii 543–544. Aici Leonțiu reproșează lui Teodor al Mopsuestiei că nu s-a ținut nici de anaforaua Apostolilor, nici de cea a Sfântului Vasile, ci și-a creat o anafora proprie. Sfântul Ioan Hrisostom nu e numit nici aici. Se poate însă ca Leonțiu să fi vrut să-l cruțe pe respectivul părinte al Bisericii de reproșul pe care îl face lui Teodor al Mopsuestiei. Afară de aceasta se poate ca în citatul de mai sus „anaforaua Apostolilor” pomenită să se refere la anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom.

Împotriva paternității Sfântului Ioan Hrisostom pledează desigur și faptul că anaforaua egipteană și anaforaua siro-occidentală atribuite lui sunt în chip evident producții pseudo-epigrafice. Nu s-ar putea ca acest lucru să fie valabil și pentru anaforaua bizantină a Sfântului Ioan Hrisostom?

⁴ VASILE CEL MARE, *De Spiritu Sancto* 66 (SC 17bis), p. 480–483 [trad. rom. cit., PSB 12, 1988, p. 79.].

Mărturia codicelui *Barberini gr. 336* e elocventă. Acest prim manuscris al Liturghiei bizantine din secolele VIII–IX reproduce mai întâi drept Liturghie principală în Bizanțul epocii Liturghia Sfântului Vasile. O Liturghie a Sfântului Ioan Hrisostom nu găsim aici, ci doar un șir de rugăciuni, dintre care prima transcrisă după Liturghia Sfântului Vasile într-o a doua serie de rugăciuni poartă suprascrierea *Eu che kathechoumenon pro tes hagias anaphoras tou Chrysostomou*. Aceasta nu înseamnă neapărat că această rugăciune e atribuită Sfântului Ioan Hrisostom; nu înseamnă propriu-zis nimic altceva decât o apartenență la anafora atribuită Sfântului Ioan Hrisostom. Numele Sfântului Ioan Hrisostom stă apoi deasupra așa-numitei „rugăciuni a proscomidiei” de după Ieșirea Mare. Cuvântul *proskomide* era însă adeseori folosit ca sinonim cu cuvântul „anafora”, așa că se poate ca suprascrierea să nu desemneze o anumită rugăciune, ci să reprezinte o suprascriere generală pentru întreaga anafora, care am văzut că începe cu această rugăciune. Pentru faptul că sub această suprascriere stă *în-treaga* anafora, și nu numai o rugăciune, pledează și faptul că în codicele *Barberini gr. 336* rugăciunile sunt numerotate, dar rugăciunea proscomidiei și anafora Sfântului Ioan Hrisostom au un număr comun.

Poate fi deci reconstituită prin comparație cu un alt formular liturgic un fel de anafora hrisostomiană originală, cum pare cu putință acest lucru în cazul anaforalei Sfântului Vasile? O astfel de încercare a întreprins arhiepiscopul de mai târziu al Parisului, Georg Wagner⁵ (titular al arhiepiscopiei ruse de sub jurisdicția Patriarhiei din Constantinopol). Asemănări foarte puternice pot fi stabilite cu așa-numita „anafora a Apostolilor”⁶, care în unele privințe arată mai original decât anafora Sfântului Ioan Hrisostom. Acest caracter original s-a voit a fi găsit în faptul că părțile rugăciunii stau unele lângă altele fără legătură. Acest indiciu nu mi se pare însă cu totul de la sine înțeles, întrucât cea mai veche rugăciune

⁵ GEORG WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (LWQF 59) 1973.

⁶ ANTON HÄNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 265–268.

euharistică ajunsă până la noi, cea a așa-numitei *Traditio Apostolica*, e marcată tocmai de coeziunea și unitatea ei, iar „berakhah” ebraică era o rugăciune de binecuvântare unitară deasupra paharului. În cartea sa despre Liturgia Sfântului Ioan Hrisostom, Georg Wagner a stabilit însă că la ecfonise „anaforaua Sfinților Apostoli” se abate în permanență și într-un mod deosebit de limpede de la textul anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom. E limpede că în ecfonise anaforaua Sfinților Apostoli a fost asimilată schemei cultului divin sirian. În comparație cu anaforaua Sfinților Apostoli, anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom se dovedește deci în ecfonise mai originară, tocmai acolo unde cele două anaforele se despart. În ce privește întinderea, ambele texte sunt la fel de lungi. Anaforaua Apostolilor prescurtează ocazional baza anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom, în cazul în care e vorba de o astfel de bază, dar în alte locuri o amplifică. Georg Wagner a putut constata de altfel înrudiri ale anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom și cu anaforaua lui Teodor al Mopsuestiei și cu aceea a lui Nestorie. Toate acestea trimit spre zona Antiohiei și fac ca paternitatea Sfântului Ioan Hrisostom să apară *posibilă*. O dovadă stringentă nu s-a putut însă aduce.

O astfel de dovadă Georg Wagner a încercat să o ofere printr-o comparație a anaforalei hrisostomiene cu întreaga operă a Sfântului Ioan Hrisostom. Și într-adevăr el a strâns o serie de paralele impresionante. Dovedesc însă ele autenticitatea anaforalei hrisostomiene și a altor câtorva rugăciuni ale anaforalei hrisostomiene atribuite Sfântului Ioan Hrisostom? Între particularitățile hrisostomiene sunt, de exemplu, folosirea absolută a cuvântului „cruce”, ca și concentrarea operei de mântuire în versetul *Ioan* 3, 16 și folosirea extinsă a epitetelor negative.

„Autenticitatea” anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom nu poate fi însă dovedită astfel. Sfântul Ioan Hrisostom ar fi putut sta el însuși în operele sale sub influența unei anafore antiohiene deja existente. La fel de posibil e ca opera Sfântului Ioan Hrisostom să fi influențat un alt redactor, fără ca Sfântul Ioan Hrisostom să fi fost activ el însuși în creația liturgică. Se pare însă că în opera uriașă a Sfântului Ioan Hrisos-

tom pot fi găsite paralele pentru aproape fiecare text liturgic. O paternitate, respectiv o lucrare redacțională a Sfântului Ioan Hrisostom, pare posibilă date fiind atât marea vechime a anaforalei numite după el, și care cu siguranță poate fi urmărită cel puțin până la începutul secolului VI, precum și puternicul interes liturgic al Sfântului Ioan Hrisostom, dar toate acestea rămân simple presupuneri.

Anaforaua secolelor IV–V nu era însă atât de mult întreruptă de aclamații ca textul actual. De asemenea — fapt presupus de instabilitatea acestei piese liturgice —, rugăciunea de mijlocire a avut inițial o altă formă. Afară de ecfonisele care au fost ulterior asimilate celor ale Liturghiei Sfântului Vasile, textul rugăciunii cu greu va fi putut fi schimbat față de textul din timpul Sfântului Ioan Hrisostom sau din epoca imediat următoare.

Anaforaua bizantină a Sfântului Ioan Hrisostom
(după *cod. Barberini gr. 336*)⁷

[Dialog introductiv]

Preotul: Harul Domnului nostru Iisus Hristos

Poporul: Și cu duhul tău.

Preotul: Sus să avem inimile.

Poporul: Avem către Domnul.

Preotul: Să mulțumim Domnului.

Poporul: Vrednic și cuvenit lucru este.

Și preotul începe Sfânta Anafora.

(„Praefatio”) [Prima parte a rugăciunii de mulțumire]

Vrednic și drept lucru este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale; că Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind și același fiind: Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău Cel Sfânt. Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi, și căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer

⁷ ANTON HÂNGGI / IRMGARD PAHL, *Prex Eucharistica*, p. 224–229.

și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulțumim Ție și Unuia-Născut Fiului Tău și Duhului Tău Celui Sfânt, pentru toate pe care le știm și pe care nu le știm; pentru binefacerile Tale cele arătate și cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă. Mulțumim Ție și pentru Liturgia aceasta, pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deși stau înaintea Ta mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, care se înalță zburând (cu glas mare) cântare de biruință cântând.

Urmează „Sanctus”-ul.

Cu aceste fericite Puteri și noi, Iubitorule de oameni, Stăpâne, strigăm și grăim: Sfânt ești și Preasfânt, Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău Cel Sfânt. Sfânt ești și Preasfânt și slava Ta este plină de măreție. Căci Tu ai iubit lumea Ta atât de mult, încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Și Acesta venind și toată rânduiala [*oikonomian*] cea pentru noi plinind, în noaptea în care a fost vândut sau mai degrabă S-a predat Însuși pe Sine pentru viața lumii, luând pâinea cu sfințele și preacuratele și fără prihană mâinile Sale, mulțumind și binecuvântând, sfințind și frângând, a dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli, zicând:

Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Asemenea și paharul, din roada viței, amestecând, mulțumind, binecuvântând și sfințind, a dat sfinților Săi ucenici și apostoli și a zis:

Beți din acesta toți, acesta este Sângele Meu al Legii celei noi, Care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor.

Poporul: Amin.

Preotul în taină („anamnesis”):

Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta, și de cea de a doua și slăvită iarăși venire,

(cu glas mare) Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate.

Poporul: Pe Tine Te lăudăm.

(„Epiklesis”) Preotul zice în taină:

Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge, și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri, ce sunt puse înaintea,

Și pecetluiește cu semnul crucii zicând în taină:

Și fă pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ceea ce este în potirul acesta Cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt.

(„Intercessio”) Și preotul zice în taină:

Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă.

Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească pentru cei adormiți întru credință: strămoși, părinți, patriarhi, proroci, apostoli, propovăduitori, evangheliști, mucenici, mărturisitori, pustnici și pentru tot sufletul cel drept, care s-a săvârșit întru credință;

(cu glas tare:) Mai ales pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria;

Pentru Sfântul Ioan Prorocul, Înainte-mergătorul și Botezătorul, pentru Sfinții măriții și întru tot lăudații Apostoli, pentru Sfântul (N), a cărui pomenire o săvârșim, și pentru toți sfinții Tăi, cu ale căror rugăciuni cercetează-ne pe noi, Dumnezeuule.

Și pomenește-i pe toți cei adormiți întru nădejdea învierii și a vieții celei de veci și-i odihnește pe dânsii, Dumnezeuul nostru, acolo unde strălucește lumina feței Tale.

Încă Te rugăm: Pomenește, Doamne, pe toți episcopii ortodocși, care drept învață cuvântul adevărului Tău, toată preoțimea, cea întru Hristos diaconime și tot cinul preoțesc și monahicesc.

Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească pentru toată lumea, pentru sfânta sobornicească și apostolească Biserică; pentru cei ce în curăție și în viață cuviincioasă viețuiesc, pentru preacredincioșii împărați, pentru iubitoarea de Hristos împărăteasă, pentru tot palatul și oștirea lor. Dă-le lor, Doamne, împărăție pașnică, ca și noi, întru liniștea lor, viață pașnică și netulburată să trăim, în toată cucernicia și cuviința.

Adu-ți aminte, Doamne, de orașul acesta, în care locuim, și de toate orașele și satele și de cei ce cu credință locuiesc într-însele.

(cu glas mare:) Întâi pomenește, Doamne, și pe episcopul nostru (cutare).

Adu-ți aminte, Doamne, de cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer, de cei bolnavi, de cei ce pățimesc, de cei robiți și de mântuirea lor.

Adu-ți aminte, Doamne, de cei ce aduc daruri și fac bine în sfintele Tale biserici, și își aduc aminte de cei săraci; și trimite peste noi toți milele Tale.

(cu glas tare:) Și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă să slăvim și să cântăm preacinstitul și de mare cuviință numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt, acum...

Poporul: Amin.

Genială în această rugăciune este rezumarea întregii istorii nou-testamentare a mântuirii în versetul *Ioan 3, 16*:

Sfânt ești Tu și Preasfânt și slava Ta e plină de măreție, căci Tu atât de mult ai iubit lumea încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel care crede în El, să nu piară, ci să aibă viață veșnică. Acesta venind și toată rânduiala mântuirii pentru noi plinind, în noaptea în care a fost vândut sau mai degrabă S-a dat pe Sine Însuși pentru viața lumii, a luat pâinea cu sfintele, preacurate și fără prihană mâinile Sale...

Îndeosebi în partea introductivă („praefatio”) Vechiul Testament e citat în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom mult mai abundent decât în Liturgia Sfântului Vasile. Prin această pu-

ternică amprență vechi-testamentară anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom se dovedește a sta în tradiția „Liturghiei clementine”. Atât în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom, cât și în cea a Sfântului Vasile găsim anamneza „cele de-a Doua Veniri a lui Hristos întru slavă”. Nimic nu arată mai limpede decât aceasta înțelegerea eshatologică a istoriei mântuirii în cele mai importante anaforale bizantine.

Un semn al unei vechimi deosebite e atât în anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom, cât și în cea a Sfântului Vasile adresarea ei lui Dumnezeu Tatăl. Concepția trinitară schițată deja în anaforaua lui Hipolit s-a explicat încă și mai puternic în anaforalele Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom, după încheierea disputelor trinitare din secolul IV. În anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom se arată o înțelegere deja masivă a epiclezei și a prefacerii darurilor euharistice săvârșite prin ea. Fără intercalările dramatice mult ulterioare textul acestei rugăciuni sună astfel:

Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemăm și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte
și fă adică, pâinea aceasta, cinstit Trupul Mântuitorului Tău
și ceea ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău
prefăcându-le prin Duhul Tău cel Sfânt [*metabalon to Pneumati sou to Hagio*].

Încă de la început epicleza a fost pusă în legătură cu darurile euharistice, iar darurile euharistice deasupra cărora era rostită „euharistia” au fost în permanență deosebite de hrana profană. Ele puteau fi luate acasă ca merinde sfântă. Înțelegerea transformării darurilor euharistice devine acum mai lipsită de orice echivoc și prin aceasta mai masivă îndeosebi prin faptul că termenul *metabole* folosit pentru transformarea darurilor euharistice încă de Sfântul Iustin pătrunde acum în însăși rugăciunea euharistică. Anaforaua Sfântului Vasile are aici, cum am văzut, o formulă obiectiv sinonimă, dar mai reținută în formă decât cea a Sfântului Ioan Hrisostom.

IV

Dumnezeiasca Liturghie în Bizanț până în secolul VIII

1. Anafora ca rugăciune rostită de preot în taină

Până acum în centrul atenției noastre au stat anaforalele în calitatea lor de cea mai importantă rugăciune a celebrării Euharistiei. Aici s-a ajuns pentru prima oară la fixarea în scris a textelor cultice. Aici — în orice caz în curentul tradiției în care stau anaforalele Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom — s-a dezvoltat amplu anamneza morții Domnului (*1 Co* 11, 26) ca nucleu al rugăciunii euharistice. Sfântul Iustin însă puse un puternic accent pe „Amin”-ul comunității care prin acest „Amin” participă în mod constitutiv la înălțarea rugăciunii euharistice. La această participare a comunității trimite și forma de plural a rugăciunilor din Liturghiile Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom ca și din toate celelalte rugăciuni euharistice.

Deși participarea întregii comunități la cultul divin era constitutivă, încă în perioada preconstantiniană s-a ajuns la o poziție specială, marcată și spațial, a celebranților, în special a episcopului, a preoților și diaconilor, în adunarea (sinaxa) cultică. Această poziție specială o arată deja epistolele Sfântului Ignatie al Antiohiei. Săpăturile de la Aquileia au permis, cum s-a amintit, recunoașterea urmelor unui grilaj între spațiul rezervat clericilor și cel rezervat laicilor. O separație încă și mai puternic accentuată a altarului de credincioși se oglindește și în predicile Sfântului Ioan Hrisostom. Din aceste predici poate fi dedusă existența unei perdele fixate de stâlpii

unui baldachin („ciborium”) și care era trasă la anumite momente ale slujbei. Se pare că încă de pe timpul Sfântului Ioan Hrisostom anumite rugăciuni erau rostite în taină. În măsura în care aceste rugăciuni privesc evlavlia personală a liturghisitorilor acesta e un lucru legitim. În epoca care a urmat Sfântului Ioan Hrisostom tendința spre rugăciunile rostite în taină a devenit însă mai puternică. Pe lângă decăderea frecvenței împărtășirii, rostirea în taină a rugăciunii euharistice centrale face parte dintre fenomenele cele mai regretabile a epocii post-hrisostomiene. Prin aceasta frumoasele și atât de bogatele în conținut rugăciuni ale cultului divin euharistic vor fi pierdute pentru laicii credincioși.

Evoluția spre rostirea în taină a rugăciunii euharistice n-a decurs însă fără lupte. Împăratul Iustinian (527–565) a încercat să salveze în secolul VI vechiul obicei al rostirii cu glas tare a celor mai importante rugăciuni ale cultului divin. În *Novela 137* din ultimul an al domniei sale, el a interzis tuturor episcopilor și preoților pe temeiul textului de la *1 Corinteni* 14, 16 („dacă vei binecuvânta cu Duhul, cum va răspunde omul simplu «Amin» la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici”) și de la *Romani* 10, 10 („căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire”) să rostească în taină „rugăciunea de la sfânta *proskomide*” [anaforaua] sau rugăciunea de la botez. Acestea, ca și „celelalte rugăciuni”, trebuie rostite cu o voce „care să poată fi înțeleasă de poporul credincios”. În general, împăratul Iustinian arată un puternic interes față de textul anaforalei și pentru înțelegerea lui. De aceea, novela impune preoților și episcopilor să rostească anaforaua pe de rost. Culegerile de texte care apar acum servesc acestui scop ca mijloc de instrucție pentru clerici, nu încă unui uz cultic. Iustinian n-a putut împiedica însă trecerea la rostirea tainică a tuturor rugăciunilor și prin aceasta nici o evoluție eronată plină de grele consecințe. Căci prin faptul că cele mai importante rugăciuni ale slujbei dumnezeiești sunt acum rostite în taină ele își pierd dubla lor orientare. Rugăciunea euharistică s-a raportat întotdeauna la daruri, dar și la biserica locală care trebuia să o asculte. Ceea ce între altele servea sfințirii darurilor euharistice devine, întrucât se

rostește în taină, doar un mijloc al sfințirii lor. Prin aceasta însă învățătura și doxologia se disociază. Întâi-stătătorul, care în biserica primară rostea rugăciunea euharistică, își exercita prin aceasta și slujirea sa de învățător. Acum el devine doar un săvârșitor al cultului la altar. Această evoluție unilaterală a produs apoi, în timpul Reformei, evoluția unilaterală de mai târziu: „învățătura” nu mai este atunci decât o simplă instrucție, nu mai e doxologie și nu mai „transformă”.

Rostirea în taină a rugăciunilor euharistice își trage rădăcinile din tendința de a evidenția sacralitatea textului sfânt și a evenimentului sfânt. Când rugăciunile ei sunt rostite în taină, Euharistia devine *mysterium tremendum*. Însă ceea ce (lucru accentuat și astăzi) era menit să slujească protejării anaforalei, a textului sfânt și lucrării sfinte, a slujit ulterior disoluției lor treptate: cu excepția epiclezei, rugăciunile spuse în taină sunt parcurse adeseori superficial și mult prea repede, ba uneori sunt chiar sărite, și nu mai sunt considerate drept însăși inima slujbei dumnezeiești. O arată mai ales comentariile liturgice ale Bisericii bizantine de după epoca lui Iustinian: textele rugăciunilor sunt ultrasacralizate, dar își pierd astfel semnificația reală și nu mai sunt explicate. Comentariile liturgice nici nu le mai redau. Dacă anafora devine, devenită acum rugăciune rostită în taină, rămâne de regulă încă intactă, în practică alte rugăciuni rostite în taină vor fi lăsate afară cu totul.

*Novela 137 a lui Iustinian:
Despre alegerea îndatoririlor episcopilor* *
(565)

În numele Stăpânului Iisus Hristos Dumnezeuul nostru împăratul cezar Flavius Iustinian învingătorul alumanilor, goților, francilor, germanilor, anților, alaniilor, vandalilor, africanilor, norocos și slăvit biruitor și triumfător, august perpetuu lui Petru ilustrul magistrul al dumnezeieștilor oficii.

Dacă ne sârguim să fie păzite sigure spre siguranța supușilor legile civile, a căror autoritate ne-a încredințat în iubirea Sa de oameni Dumnezeu, cu cât mai mare sâr-

* Traducerea editorului.

guință trebuie să depunem pentru paza sfintelor canoane și a legilor dumnezeiești hotărâte pentru mântuirea sufletelor noastre? Căci aceia care păzesc sfintele canoane se învrednicesc de ajutorul Stăpânului Dumnezeu, iar cei care le încalcă se supun pe ei înșiși osânde. Dar unei osânde și mai mari se supun preacuvioșii episcopi, cărora li s-a încredințat cercetarea și paza canoanelor, dacă o încălcare a lor rămâne nerăzbunată. Întrucât dumnezeieștile canoane nu se păzesc, am primit însă diverse semnalări împotriva unor clerici și monahi precum și a unor episcopi că nu trăiesc potrivit dumnezeieștilor canoane, și că se găsesc alții care nu cunosc nici chiar rugăciunea Sfintei Ofrande [Liturghii] sau a Sfântului Botez.

Gândindu-ne deci la judecata lui Dumnezeu, a poruncit să se purceadă în fiecare caz din cele raportate la cercetare și îndreptare în chip omenesc. Căci dacă legile generale nu îngăduie ca greșelile laicilor să rămână fără cercetare și răzbunare, cum vom suporta să trecem cu vederea cele stabilite canonic pentru mântuirea tuturor oamenilor? Am găsit însă că mulți au căzut în greșeli pentru că nu s-au făcut potrivit celor hotărâte de Sfinții Apostoli și Părinți sinoadele preacuvioșilor episcopi. Căci dacă s-ar fi păzit acest lucru, atunci fiecare de teamă să nu fie muștrat în sinod s-ar fi sârguit să învețe dumnezeieștile slujbe și să viețuiască cuminte, ca să nu fie supus osânde dumnezeieștilor canoane. Iar un pretext pentru unele greșeli s-a făcut nu mai puțin și faptul că episcopi, preoți, diaconi și ceilalți clerici sunt hirotoniți fără cercetare și fără mărturie despre dreapta credință și decența vieții. [...]

Urmând deci celor definite de dumnezeieștile canoane, facem legea de față prin care stabilim ca ori de câte ori va fi nevoie să fie hirotonit un episcop, să se adune clericii și primarii orașului unde urmează a fi hirotonit episcop și, punând înainte Sfintele Evanghelii, să facă voturi pe trei persoane și fiecare din ei să jure pe Cuvintele dumnezeiești și să dea în scris că-i aleg pe acei trei nu din pricina vreunui dar, a unei făgăduințe, prietenii,

favoruri sau a unei alte afecțiuni, ci știindu-i că au credință corectă și ortodoxă și viață decentă și sunt peste 30 de ani, și că știu că nimeni din ei nu a avut și nu are nici soție, nici copii ori concubină sau fii naturali, și chiar dacă mai înainte vreunul din ei a avut soție, aceasta a fost una singură, n-a fost văduvă, nici despărțită de bărbat, nici oprită de sfintele canoane și legi, precum și că nu știu ca vreunul din cei aleși a avut vreo funcție civilă sau statală, afară numai dacă acest oficial civil sau statal a petrecut ca monah o viață ireproșabilă într-o mănăstire nu mai puțin de 15 ani; adică păzindu-se această procedură de mai sus și pentru aceste persoane în voturile care se fac pentru ele, din aceste trei persoane votate astfel să fie hirotonit cel mai bun la alegerea și judecata celui care-l hirotonește. Dar să se ceară mai întâi cel care hirotonește să ceară mai întâi celui care urmează să fie hirotonit un libel cu semnătură conținând cele privitoare la dreapta lui credință, și să recite și dumnezeiasca Ofrandă care se face în vederea dumnezeieștii Cuminecări, rugăciunea de la Sfântul Botez și celelalte rugăciuni. [...]

Pe lângă acestea poruncim ca toți episcopii și preoții să facă dumnezeiasca Ofrandă și rugăciunea de la Sfântul Botez nu în tăcere, ci cu glas auzit de preacredinciosul popor, pentru ca și de aici sufletele celor care le ascultă să se scoale spre o mai mare străpungere [a inimii] și spre lauda Stăpânului Dumnezeu. Căci așa învață dumnezeiescul Apostol [Pavel] în prima sa epistolă către corinteni: „Căci dacă vei binecuvânta cu duhul, cum va răspunde omul simplu «Amin» la mulțumirea ta, de vreme ce el nu știe ce zici? Căci tu într-adevăr mulțumești bine, dar celălalt nu se zidește” [I Co 14, 16], iar romanilor le spune așa: „Cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturisește spre mântuire” [Rm 10, 10]. De aceea, așadar, se cuvine ca rugăciunea de la Sfânta Ofrandă și celelalte rugăciuni să fie oferite cu glas tare de preacuvioșii episcopi și preoți Domnului nostru Iisus Hristos Dumnezeuul nostru împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt. Bine știind preacuvioșii preoți că dacă trec cu ve-

derea ceva din acestea vor avea de dat răspuns și la înfricoșătoarea judecată a Marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, dar nici noi cunoscând acestea nu vom avea liniște, nici nu le vom lăsa nerăzbunate. [...]

2. Interpretarea Liturghiei a lui Teodor al Mopsuestiei († 428) și influența ei

În înțelegerea Bisericii vechi, cultul divin este proclamarea mărețelor fapte ale lui Dumnezeu. Anamneza e și ea mai mult decât o simplă amintire a lor, mai mult decât o simplă gândire la ele; e o epifanie, o prezentă a mântuirii. Sub influența gândirii misterelor, acest fapt este accentuat din nou. Potrivit unei predici a Sfântului Ioan Hrisostom, în Liturghie e actualizată Cina de Taină a lui Iisus, astfel încât biserica însăși devine „foișorul de sus” în care ucenicii erau împreună cu Hristos. Aceeași masă a cinei, care o dată reprezintă masa ultimei cine a lui Iisus cu ucenicii Săi, devine într-alt loc „iesle”: „Când ne apropiem cu inimile pline de credință, Îl vom vedea negreșit pe Domnul zăcând în iesle. Căci masa cinei ține locul ieslei. Și aici Trupul Domnului va zăcea înfășurat nu în scutece ca odinioară, ci înconjurat din toate părțile de Duhul Sfânt”. La baza acestei reprezentări stă cuvântul sirian „taljo”, care înseamnă în același timp „prunc”, „slujitor” și „miel”. Actele de la altar „închipuiesc” în același timp atât pe pruncul Hristos în iesle, cât și moartea Domnului. Pruncul este totodată și Mielul. În toate acestea, potrivit Sfântului Ioan Hrisostom, „preotul... e înconjurat de îngeri. Altarul și întreg sanctuarul e plin de puteri cerești care-L laudă pe Cel făcut prezent pe altar”. Toate acestea fac ca taina cultului creștin să devină „sfântă și înfricoșătoare”, acest ultim cuvânt apărând de altfel la Sfântul Ioan Hrisostom mai des decât la orice alt Părinte al Bisericii.

Oricât de mult accentuează însă Sfântul Ioan Hrisostom ocazional anumite aspecte ale istoriei mântuirii: o dată mai mult ieslea, altă dată mai mult junghierea mielului, totuși la el orice parte păstrează întregul. În predicile sale nu există însă o re-

partizare a actelor operei de mântuire pe diferitele simboluri cultice. Ceva cu totul nou începe la Teodor al Mopsuestiei († 428), prietenul de studii al Sfântului Ioan Hrisostom, condamnat însă ulterior de Sinodul V Ecumenic (553) ca precursor al nestorianismului. Teodor atribuie cel dintâi diferitelor acte ale Liturghiei diverse semnificații într-o succesiune temporală.

O semnificație proprie la Teodor al Mopsuestiei revine îndeosebi aducerii sfintelor daruri la altar, un act până atunci pur practic, dar și altarului însuși:

Prin prefigurări [*typoi*] trebuie să-L vedem pe Hristos, Care acum e dus și tras spre patimă și Care se întinde iarăși pe altar să se jertfească pentru noi. Dacă în sfintele vase, pe discuri [*pinakes*] și în potire, iese acum jertfa care trebuie adusă, atunci trebuie să ne gândim că iese de fapt Hristos Domnul nostru dus spre patimă. Nu-L aduc însă niște iudei; căci n-ar fi nici cuviincios, nici îngăduit că în prefigurările [*typoi*] răscumpărării și mântuirii noastre să fie o prefigurare [*typos*] rea. Ne gândim mai degrabă la „puterile slujitoare nevăzute”, care au fost de față și și-au făcut slujirea lor și odinioară, când s-a săvârșit Patima mântuitoare, întrucât au slujit întreagă economia mântuirii [*oikonomia*] Domnului nostru Hristos. [...]

Și îndată ce [*diaconii*] au adus-o, o pun pe sfânta masă pentru desăvârșirea deplină a patimii, ca de aici să credem că El stă pe masă ca într-un fel de mormânt și a primit deja patima. De aceea, unii diaconi întind pe masă acoperămintele care sunt o prefigurare [*typos*] a giulgiurilor de îngropare. De îndată ce le-au depus, le ridică de ambele părți și vântură întreg aerul [*aer*], care este deasupra Trupului Sfânt. Sunt cu luare-aminte ca nimic să nu treacă pe deasupra, și prin aceasta arată slava trupului care zace aici. [...] Aceasta are loc în chip necesar acum când e depus aici sfântul și înfricoșătorul Trup care nu primește deloc stricăciune și care nu după mult timp urmează să învie într-o natură [*physis*] nemuritoare. [...] Aceasta are loc în timp ce totul este acoperit de tăcere¹.

¹ THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien. Zweiter Teilband*, übers. und eingel. von Peter Bruns, Freiburg, 1995 (FC 17/2), p. 408–410.

Cum s-a ajuns însă ca aducerea darurilor euharistice la altar să devină o reprezentare a îngropării lui Iisus? Originea se află, după opinia mea, în riturile bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim și în interpretarea acestor rituri. Când Euharistia se celebrează aici în biserica Sfântului Mormânt, atunci trupul lui Hristos zace în mod real în „mormânt”. În măsura în care cultul divin din celelalte biserici oglindește celebrarea din biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, depunerea darurilor euharistice pe altar devine și în celelalte biserici îngropare.

În interpretarea lui Teodor al Mopsuestiei reprezentarea liturgică a operei de mântuire e desăvârșită apoi în rugăciunea euharistică. Pentru Teodor faptul că diferitele acte ale Liturghiei nu corespund succesiunii vieții lui Iisus n-are importanță. Abia ulterior acest lucru va crea dificultăți. Cu toată repartizarea diverselor acte liturgice pe diferitele evenimente ale vieții lui Iisus, la Teodor al Mopsuestiei nu este vorba încă de reprezentarea tuturor imaginilor posibile, ci de reprezentarea *principalelor* date ale istoriei mântuirii pe care le numește anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom: „Aducându-ne aminte de tot ceea ce s-a făcut pentru noi, de cruce, de groapă, de înviere...” Pentru că actul central al istoriei mântuirii devine prezent abia în anafora, în interpretarea lui Teodor al Mopsuestiei crucea e reprezentată în Liturghie abia după îngropare.

Dacă în comentariul lui Teodor cuvintele de instituire reprezintă patima după îngropare, epicleza simbolizează învierea. Despre epicleză și actele care o urmează se spune:

Domnul nostru Hristos trebuie deci să învie din morți în virtutea acestui fapt și să reverse harul Său peste noi toți, ceea ce nu poate avea loc altfel decât prin venirea harului Duhului Sfânt prin care Dumnezeu L-a înviat și odinioară².

În comentariul său liturgic, Teodor al Mopsuestiei pune un accent egal pe acte cu o pondere cu totul diferită până acum. Anaforaua, care fusese până acum alături de Împărtășire inima Euharistiei, nu primește în interpretarea sa un rang esențial

² THEODOR VON MOPSUESTIA, *op. cit.*, p. 430.

mai înalt decât aducerea darurilor, un act necesar din motive practice, dar de o importantă subordonată. O astfel de remarcabilă redistribuire a accentelor va caracteriza într-o măsură încă și mai mare toate comentariile liturgice ulterioare. Cu tot caracterul lor discutabil, ele au ferit Biserica Ortodoxă de la reprimarea într-un mod atât de jalnic a plenitudinii semnelor, cum s-a întâmplat în Occident, și să deducă „misterele” pe calapodul scolastic „formă și materie” dintr-o noțiune comună de „sacrament”, dezbrăcându-le astfel de particularitatea lor specifică. În Liturghia ortodoxă și în interpretarea ei nu există o reducere la un minim absolut necesar.

Afară de aceasta, înainte de toate sunt accentuate îndeosebi actele în care se exprimă venirea lui Dumnezeu, teofania: Dumnezeu vine pentru a vesti Evanghelia și vine ca să ofere Pâinea cerească. Citirea Evangheliei este, prin urmare, o întâlnire cu Dumnezeul Care vine, iar primirea Euharistiei e și ea o întâlnire cu Domnul Care vine. Cultul divin e o teofanie. Acest lucru nu este nicăieri mai evident ca în Liturghia ortodoxă.

Pentru Ieșirea Mare, în orice caz, simbolismul mormântului amintit prima oară la Teodor rămâne de acum înainte o parte constitutivă de neabandonat. Acest lucru va crea noi dificultăți tuturor comentatorilor de mai târziu care vor voi să recunoască în derularea Liturghiei desfășurarea vieții lui Iisus. Chiar dacă aducerea darurilor se săvârșea încă în tăcere, la Teodor ea primește însă o pondere cu totul nouă.

Însă așa cum zumzetul unui greier poate doar intensifica impresia de liniște, tot așa o cântare cântată grav poate intensifica misterul tăcerii de care vorbește Teodor. Ca un comentariu la Teodor al Mopsuestiei sună în orice caz cântarea de la Liturghia Sfântului Vasile din Sâmbăta Mare, cântată și în Liturghia grecească a Sfântului Iacob și care ne arată ce efect retroactiv asupra formei textului a avut de acum înainte interpretarea Liturghiei:

Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și să nu gândească la nimic pământesc, căci Împăratul Împăraților și Domnul Domnilor vine să Se junghie și să Se dea ca mâncare credincioșilor. Înaintea Lui

merg cetele îngerești, cu toată începătoria și stăpânia, heruvimii cei cu mulți ochi și serafimii cu câte șase aripi, care își acoperă fețele și strigă cântarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Ce-i drept, aici simbolismul înmormântării lipsește, dar cântarea comentează celelalte cuvinte ale lui Teodor privitoare la Intrarea cea Mare: „Prin prefigurări [*typoi*] trebuie să-L vedem pe Hristos, Care acum e dus și tras spre patimă și Care se întinde iarăși pe altar să se jertfească pentru noi. Dacă în sfintele vase, pe discuri [*pinakes*] și în potire, iese jertfa care trebuie adusă, atunci trebuie să ne gândim că iese Hristos Domnul nostru dus spre patimă. Nu-L aduc însă niște iudei; căci n-ar fi nici cuviincios, nici îngăduit ca în prefigurările [*typoi*] răscumpărării și mântuirii noastre să fie o prefigurare [*typos*] rea. Ne gândim mai degrabă la «puterile slujitoare nevăzute», care au fost de față și și-au făcut slujirea lor și odinioară, când s-a săvârșit Patima mântuitoare, întrucât au slujit întreagă economia mântuirii [*oikonomia*] Domnului nostru Hristos.” Că acest imn care actualizează istoria mântuirii e atestat mai întâi în Ierusalim și acolo a devenit parte componentă a Liturghiei Sfântului Iacob e tipic pentru interesul trezit de actualizarea diverselor etape ale vieții lui Iisus în Ierusalim. Aici și în legătură cu Locurile Sfinte, ca loc în care a început să fie celebrat anul bisericesc, și prin aceasta etapele istoriei mântuirii, este începutul procesului de formare mai cu seamă a slujbelor de peste zi.

3. Simbolismul ceresc al lui Dionisie Areopagitul

Teodor al Mopsuestiei era un antiohian, reprezentant al unei teologii care lua în serios umanitatea deplină a lui Hristos și, de aceea, accentua natura umană a lui Hristos legată prin „synapheia” (contact) cu Logosul. Astfel, pentru el și pentru ceilalți reprezentanți ai teologiei antiohiene, evenimentele istorice ale vieții lui Iisus devin deosebit de importante. Aceste evenimente Teodor le-a văzut reprezentate în Euharistie. Interpre-

tarea bizantină a Liturghiei a fost marcată într-o măsură crescândă de această viziune recomemorativă a Liturghiei. La început însă a fost dominant un alt punct de vedere, care mai târziu avea să fie întrucâtva reprimat, dar care a continuat să marcheze statornic Liturghia Ortodoxă.

Principalul reprezentant al acestui alt punct de vedere și-a scris lucrările sub numele lui Dionisie, convertit de Apostolul Pavel pe Areopagul din Atena (*FA* 17, 34). Cine anume se ascunde de fapt în spatele acestui Dionisie din Areopag e o enigmă care a continuat să rămână învăluită în întuneric. Dionisie Areopagitul a scris spre sfârșitul secolului V, întrucât în operele sale îi citează pe neoplatonicienii Plotin († 270) și Proclus († 485). În descrierea pe care o face Liturghiei, el amintește mărturisirea credinței care a fost folosită prima oară în cultul divin euharistic în anul 476 la Antiohia, al cărei tip de Liturghie o interpretează Dionisie. Dionisie e citat pentru prima dată ca autoritate de patriarhul monofizit Sever al Antiohiei (512–518). Dacă Dionisie însuși a fost „monofizit” nu este limpede; în orice caz, concepția sa este marcată de teologia *alexandrină* care accentua unitatea persoanei divino-umane a lui Hristos. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580–662) a interpretat învățăturile sale în sens ortodox, salvând prin aceasta autoritatea sa pentru Ortodoxie.

Principală preocupare a lui Dionisie a fost interpretarea credinței creștine în categoriile neoplatonismului. E evident însă că prin aceasta era inevitabil să se ajungă la o considerabilă deplasare de accent. S-au reușit însă și sinteze cu totul surprinzătoare. Ca, de exemplu, atunci când în explicarea dată Liturghiei, Dionisie vede în împărțirea Darurilor euharistice sfințite extinderea Unului în multiplicitate, cu scopul însă de a realiza unitatea, de a birui separația în care oamenii ajung deformați pentru că sunt lipsiți de legătură între ei. Astfel, Dionisie exprimă în categorii neoplatonice ceea ce Sfântul Apostol Pavel scrie în *Galateni* 3, 28: „Voi sunteți *una* în Hristos”, și *I Corinteni* 10, 17: „E *o singură* pâine, așa noi cei mulți suntem un trup, fiindcă noi toți ne împărțășim dintr-o *singură* pâine”. În neoplatonism acest „Unu” se opune pluralității, transcendența lui se opune imanenței celeilalte. Dar

între ele nu există o prăpastie dualistă, ci trepte care duc de la unul la cealaltă. În acest sens, universul lui Dionisie apare ca un întreg organic. E o scară care duce la cer, a cărei treaptă cea mai înaltă, corul îngerilor, cu cele trei clase cele mai înalte, pătrunde până în întunericul dumnezeiesc cel mai dinăuntru, în timp ce treptele cele mai de jos ajung până în regnul lucrurilor neînsuflețite. Plenitudinea luminii dumnezeiești se revarsă prin toate treptele intermediare într-o refracție diminuată și, în același timp, într-o perceptibilitate senzorială crescândă.

Dionisie Areopagitul se referă îndeosebi la învățătura despre îngeri a epistolelor pauline, și tocmai această învățătură e motivul pentru faptul că și-a compus scrierile sub pseudonimul ucenicului atenian al Apostolului Pavel. Dacă însă Dionisie accentuează în mod deosebit în cultul divin ideea unității Bisericii cerești și pământești, aceasta nu este la drept vorbind ceva nou. Vechile rugăciuni euharistice (între altele anaforalele Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom) trimit ele însele spre aceasta în trecerea spre „Sanctus”, și însăși cântarea „Sanctus”-ului în Sfânta Liturghie e marcată de ideea unității dintre Biserica cerească și pământească. Astfel în introducerea („praefatio”) anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom se spune: „Mulțumim Ție pentru Liturghia aceasta pe care ai binevoit a o primi din mâinile noastre, deși înaintea Ta stau mii de arhangheli și zeci de mii de îngeri, heruvimi cu mulți ochi și serafimi cu câte șase aripi, care înălțându-se zburând cântă cântarea de biruință, strigând, glas înălțând și grăind: Sfânt, Sfânt, Sfânt.” Iar după „Sanctus” rugăciunea continuă: „Cu aceste fericite puteri, Stăpâne iubitorule de oameni, strigăm și grăim: Sfânt ești Tu...” Același lucru îl găsim și în anaforaua Sfântului Vasile. În reprezentarea în imagini a operei de mântuire în Liturghie, potrivit Sfântului Ioan Hrisostom și lui Teodor al Mopsuestiei, îngerii sunt mereu de față. Încă Sfântul Atanasie cel Mare († 373) numea Euharistia „o jertfă de laudă care preamărește pe Dumnezeu, fiindcă în ea stăm și aducem laudă împreună cu îngerii și cu întreaga creație”³. Dionisie pune însă noi accente, întrucât îngerii primesc o funcție esen-

³ Citat după I. KARABINOV, *Evharisticeskaia molitva*, p. 68

țială ca mijlocitori între sfera spirituală inaccesibilă a lui Dumnezeu și creația materială. Îngerii cei mai înalți Îl înconjoară numai pe Dumnezeu și nu sunt slujitori ai oamenilor. De această cea mai înaltă treaptă a ierarhiei îngerilor țin serafimii, heruvimii și tronurile. Treptele următoare stau deja mai aproape de oameni: domnii (*kyriotetes*), puteri (*dynameis*) și stăpâniri (*exousiai*). Cel mai jos stau treptele: principate, arhangheli, îngeri. Treptele îngerilor mijlocesc, fără să sară nici o treaptă, între Dumnezeu și om, rangurile supreme ale serafimilor și heruvimilor neavând în jos nici o relație directă, ci numai una mediată. Fiindcă arhanghelii stau într-o relație mai apropiată cu oamenii, în ierarhia lui Dionisie ei ajung pe o treaptă inferioară și ne semnificativă.

Ceea ce se derulează pur spiritual în lumea îngerilor se repetă în concepția lui Dionisie în simboluri și în imagini, adică în formele semispirituale și semivizibile, în forme care în același timp oglindesc și ascund procesele spirituale ale sferelor de sus. Icoana, simbolul ascund originalul, prototipul, dar în același timp mijlocesc un acces la el.

Astfel toate actele cultului divin oglindesc medierea ierarhică cerească. „Ierarhiei cerești” (acesta e numele părții întâi a lucrării sale principale) îi corespunde „ierarhia bisericească” (acesta e numele părții a doua a acestei lucrări). „Ierarhie” este aici nu numai slujirea preoțească puternic accentuată la Dionisie, ci întreg modul medierii ierarhice, adică îndeosebi Tainele. Totul în Liturghie (nu numai actele speciale ca la Sfântul Chiril al Ierusalimului) conține deci o semnificație mistică, tainică, mai adâncă. Aici actele însele sunt spiritualizate, însă niciodată astfel încât să devină practic inutile, ci în așa fel încât dobândesc dimensiuni mai adânci. Legătura într-o unitate între aspectul practic și cel mai profund e lucrul hotărâtor pentru Dionisie.

Noi e nevoie să ne ocupăm în amănunt cu interpretările speciale ale actelor liturgice după Dionisie Areopagitul. El descrie și explică nu Liturghia bizantină, ci cea siro-antiohiană. De exemplu, Liturghia descrisă de el cuprinde o mărturisire de credință pe care Liturghia bizantină de atunci n-o cunoștea încă, dar Antiohia o cunoștea din anul 476. Nu interpretările

speciale ale lui Dionisie Areopagitul, ci înțelegerea sa de ansamblu a cultului divin a devenit decisivă pentru înțelegerea Liturghiei bizantine.

E greu de spus dacă Dionisie a marcat el însuși înțelegerea bizantină a cultului divin sau dacă a dat numai o expresie unei înțelegeri deja existente. În orice caz, spiritualitatea Areopagitului este cea care marchează spațiul cultic bizantin, care a devenit în sens teologic modelul tuturor bisericilor ortodoxe bizantine: Aghia Sofia din Constantinopol.

Înțelegerea spațiului la Aghia Sofia (excurs)

În edificiul Aghiei Sofia înțelegerea lumii și a cultului divin al lui Dionisie Areopagitul și-a găsit o expresie arhitectonică fascinantă. Aghia Sofia a fost ridicată din dispoziția împăratului Iustinian I (527–565). Arhitecții ei au fost Antim din Tralles și Isidor din Milet.

În timpul unei ample revolte înăbușite în sânge (așa-numita răsccoală Nika), prima biserică închinată Sfintei Înțelepciuni a lui Dumnezeu de către Constantin cel Mare a fost transformată pe 13 ianuarie 532 în cenușă. Pe 23 februarie în același an, Iustinian pune la temelie a unei noi biserici, care avea să fie ridicată într-un timp foarte scurt, de numai cinci ani și zece luni.

Ni s-au transmis cuvintele pe care Iustinian le-ar fi rostit după terminarea construcției pășind prin ușile ei împărătești: „Laudă și cinste lui Dumnezeu Cel Preaînalt Care m-a învrednicit să săvârșesc o astfel de lucrare. Te-am învins, Solomoane!”

După câțiva ani însă, în anul 558, cupola s-a prăbușit la un cutremur — nu rare în Constantinopol — după care a fost ridicată ceva mai abrupt și mai înalt, fapt care a îmbunătățit considerabil statica edificiului, dar a afectat, chiar dacă nu esențial, impresia construcției. Edificiul e descris de Procopius din Cezareea, scriitorul lui Iustinian, în felul următor:

Biserica arată grandios, dincolo de orice măsură, greu de înțeles chiar pentru cel care e în stare s-o vadă, dar

absolut de necrezut pentru cei care aud numai de ea. Căci mi se pare că ajunge până la bolta cerului... Se distinge printr-o frumusețe negrăită... S-ar putea spune într-adevăr că interiorul ei nu este luminat de lumina soarelui din afară, ci strălucirea izbucnește din ea însăși, așa de multă lumină se revărsă peste sfântul lăcaș. În mijlocul bisericii se ridică patru mase de piatră făcute de mâna omenească, numite piloni... Fiecare pereche are între ele patru coloane. Masele de piatră sunt alcătuite din blocuri puternice, alese cu grijă, asamblate cu pricepere de specialiști și care se ridică la mare înălțime... Din ele urcă patru arcuri care alcătuiesc un patruleter ale cărui puncte de bază se ating și se sprijină sus în mod sigur pe pilon, în timp ce restul se înalță la o înălțime nemăsurată... Deasupra vârfului arcurilor se ridică o construcție circulară, o cupolă, prin care lumina zilei surâde totdeauna în zori de zi; căci ea întrece, cred, întreg pământul. Construcția ei este întreruptă la intervale scurte, în care sunt amplasate deschideri astfel potrivite încât să permită luminii să intre din destul. În timp ce legătura celor patru arcuri este ținută într-un cvadrat, edificiul dintre ele e încheiat în patru pandantive triumfiulare... Pe acest cerc se sprijină uriașa cupolă emisferică minunată pentru privire. Ea pare că nu se sprijină deloc pe un fundament solid, ci că atârână de cer ca o sferă aurie pentru a acoperi spațiul...

Întreg acoperișul este acoperit cu aur curat, unind strălucirea cu frumusețea; dar strălucirea pietrei câștigă competiția cu aurul. Când intră cineva în biserică să se roage, înțelege dintr-odată că această operă n-a fost dusă la o atare desăvârșire printr-o mână omenească sau știință a omului, ci prin voința lui Dumnezeu. Mintea i se înalță la Dumnezeu și se urcă plutind, simte că El nu poate fi departe, ci iubește să petreacă în acest loc, pe care Și l-a ales. Și această experiență n-o face numai cel care pășește pentru prima oară în biserică, ci el face mereu aceeași experiență, ca și cum privirea ar fi mereu nouă. Nici odată nu se satură cineva de această desfătare a ochilor,

ci acela care este în biserică se bucură de ceea ce vede, iar acela care o părăsește este plin de slava ei...⁴.

Cele mai importante aici sunt afirmațiile despre cupola care atârână de cer și despre apropierea lui Dumnezeu de această biserică. Biserica vrea să unească spiritual și perceptibil cerul și pământul, fapt atins printr-o dematerializare fără egal. Pilonii sunt astfel modelați încât, priviți din spațiul central, arată doar ca un zid. O comparație cu „Moscheea Albastră” construită în secolul XVI după modelul Aghiei Sofia arată cât de genială e construcția Aghiei Sofia și cât de stângace este tocmai aici copia ei. La Aghia Sofia șirurile de coloane subțiri dintre pilonii din colțuri sunt întărite în spate, dar această întărire nu se vede din nava principală. Și prin aceasta nu se simte ce povară poartă propriu-zis aceste coloane subțiri.

Deosebit de importantă este iluminarea. Principiul iluminăției diurne e acela de a lăsa ca lumina să fie primită în mod direct numai de zona cupolei, a bolților, precum și de absidă. Bolțile și absida închipuie în dimensiunea înălțimii și lungimii ei cerul. Din contră, întreaga zonă inferioară a spațiului de jos primește doar o lumină amestecată, indirectă, reflectată, „mijlocită ierarhic”.

Iluminăția nocturnă era astfel gândită încât să oglindească cerul înstelat noaptea. Potrivit mărturiei scriitorului bizantin Paul Silentarios, lămpile atârnau de tavan în mijlocul bisericii în cercuri concentrice, reprezentând astfel ordinea cosmosului nocturn, în timp ce, potrivit aceluiași Paul Silentarios, în timpul zilei Aghia Sofia se lumina din ea însăși, dintr-un centru propriu, însuși soarele Înțelepciunii (Sofiei) dumnezeiești.

Aghia Sofia mai este o icoană vizibilă a cerului nevăzut și într-un alt fel. Centrul cupolei, în care la origine se afla o cruce gemă, iar mai târziu chipul Pantocratorului, e întunecat, dar lumina îl înconjoară ca și cum ar ieși din acest centru și în același timp ar lăsa-o să dispară într-un „întuneric supraluminos” (exact ca și la Dionisie). Căci potrivit lui Dionisie Areopagitul, locul lui Dumnezeu e întunericul. Lumina Sa su-

⁴ Citat după HEINZ JÜRGEN SAUERMOST / WOLF-CHRISTIAN VON DER MÜLBE, *Istanbuler Moscheen*, München, 1981, p. 71 sq.

prastrălucitoare și ca atare imperceptibilă e comunicată numai printr-o mediere în afară.

Formele arhitecturale și frumusețea dematerializată a Aghiei Sofia vor în mod intenționat să fie o expresie deliberată a unui cult divin înțeles ca eshatologie actualizată. Un tropar pentru Maica Domnului cântat în timpul Postului Mare exprimă înmnic această înțelegere a spațiului și cultului divin astfel: „În biserica măririi Tale stând, în cer ni se pare a sta, Născătoare de Dumnezeu...”

Aceeași înțelegere se oglindește și în legenda deja amintită despre trimișii marelui principe rus Vladimir (980–1015): „Și așa am ajuns noi la greci, iar ei ne-au dus acolo unde slujeau Dumnezeului lor și nu mai știam dacă eram în cer sau pe pământ...” E vorba aici în mod evident nu numai de frumusețea cultului divin, ci și de cea a casei lui Dumnezeu care e de o frumusețe de nedescris, în același timp însă și „ascetică”, dematerializată, suprasensibilă.

4. *Intrarea Mare*⁵

4.a. *Aducerea darurilor și „offertorium”-ul*

Ideea potrivit căreia cultul divin al Bisericii închipuie cultul divin ceresc și este astfel una cu el n-a marcat nici un act al Liturghiei dumnezeiești cum a marcat Intrarea cea Mare (Vohodul Mare), adică aducerea solemnă a darurilor pregătite la începutul, ba chiar înainte de începutul slujbei propriu-zise.

Mult timp în cercetarea liturgică s-a susținut o teorie apărută sub influența gândirii critice și a comparării diferitelor formule liturgice: potrivit acesteia, Intrarea Mare e restul unui „offertorium” cuprinzător, care ar fi avut loc inițial pe poziția intrării. Acest „offertorium” a luat forme din ce în ce mai complicate, până când s-a mutat apoi în locul proscomi-

⁵ Pentru acest capitol a se vedea mai jos, p. 223, imaginea 3. Urmez aici în esență lucrarea standard nedepășită până astăzi a lui ROBERT F. TAFT S.J., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200), Roma, 1975.

diei actuale, al pregătirii darurilor. Cu alte cuvinte, la început credincioșii și-ar fi adus într-o procesiune solemnă, pe poziția în care are loc astăzi Intrarea Mare, darurile lor de jertfă, nu numai cele euharistice, ci și alte ofrande, produse naturale etc. O atare procesiune e atestată, între altele, în spațiul franc și în Aquileia. După Crez (introdus în Liturghia imperiului francilor carolingieni mai devreme decât în cea romană) se forma o procesiune care ducea la altar și în care laicii credincioși își aduceau darurile, iar preoții și diaconii, urmați la sfârșit de arhidiacon, aduceau darurile euharistice.

Un indiciu al unei astfel de procesiuni de „offertorium” s-a crezut că poate fi văzut în cele două mozaicuri cu Iustinian și Teodora din bazilica San Vitale din Ravenna.

O atare procesiune spre altar a tuturor credincioșilor cu darurile lor, din care erau selecționate apoi darurile de pâine și vin necesare pentru Euharistie, nu este însă atestată nicăieri în *Răsărit*.

Există, din contră, un întreg șir de contramărturii care pledează împotriva posibilității unei procesiuni generale de „offertorium” în *Răsărit*⁶. Căci sinoadele locale precizează aici mereu: darurile pot fi aduse numai de credincioși, adică de cei botezați. De aici unii cercetători au tras concluzia că aducerea darurilor avea loc inițial *după* Liturghia catehumenilor, adică în locul Intrării Mari de astăzi, pentru că atunci darurile puteau fi aduse într-adevăr numai de credincioși. Împotriva acestei interpretări pledează însă faptul că în timpul Liturghiei credincioșilor nebotezații în general nu mai erau prezenți în adunare, așa încât dispoziția potrivit căreia catehumenii nu pot aduce daruri ar fi fost într-adevăr de prisos. Un atare avertisment are sens numai într-un interval situat *înaintea* Liturghiei credincioșilor.

Un alt contraargument împotriva posibilității unei procesiuni de „offertorium” în *Răsărit* pe poziția Intrării Mari de astăzi stă în aceea că, potrivit unei relatări a lui Ieronim, în timpul în care acesta l-a petrecut în Ierusalim în *Răsărit*, numele celor care aduceau darurile erau notate în scris fiind citite apoi

⁶ Urmez și aici lucrarea lui Robert F. Taft citată mai sus.

în cadrul slujbei. Un atare act de întocmire a unei liste a celor care aduc ofrandele e greu de imaginat în mijlocul slujbei pe poziția Intrării Mari de astăzi. Afară de aceasta, Ieronim nu vorbește în genere de aducerea darurilor euharistice, ci de faptul că dăruitorii se laudau cu darurile lor. Iar acest lucru pledează pentru aducerea lor *înaintea* slujbei.

Chiar dacă Iacob din Sarug († 521) se plânge că bogații își puneau sclavii să le aducă darurile, ei înșiși nevenind la slujbă, aceasta pledează mai degrabă împotriva unui act ritual în timpul Liturghiei, la care cu greu bogații ar fi ratat șansa de a apărea și a se lauda cu darurile lor.

Există însă în cultul divin ortodox după Intrarea cea Mare, o *euche tes proskomides*, o rugăciune a oferirii. Dar „proskomidie” înseamnă și actul de pregătirea darurilor dinainte de Liturghie. Reprezentanții teoriei potrivit căreia un „offertorium” săvârșit inițial pe poziția Intrării Mari ar fi fost mutat ulterior înainte de începutul Liturghiei, trimit la această rugăciune de „proskomidie” ca la un rest al acțiunii mutate mai târziu la început.

Suprascrierile rugăciunilor din „Euchologia” sunt însă adeseori adăugate ulterior, așa încât nu trebuie să fie încărcate prea tare cu ipoteze. Cu așa-numita „rugăciune a proskomidiei” încep în unele „Euchologia” abia rugăciunile euharistice. S-ar putea deci — și lucrul e chiar foarte probabil — să fie vorba de o suprascriere generală a rugăciunilor euharistice, cum este cazul, de exemplu, în *cod. Barberini gr. 336* înainte de rugăciunile atribuite Sfântului Ioan Hrisostom. *Proskomide* înseamnă „ofrandă” și poate desemna ca atare și *întreaga* Liturghie.

Astfel, pentru a putea găsi un răspuns la întrebările noastre, trebuie să facem abstracție de suprascierea „rugăciunii proskomidiei” din cele mai multe codice și să verificăm conținuturile acestei rugăciuni. În „rugăciunea proskomidiei” din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom nu este în general vorba de o aducere a darurilor. Această rugăciune cere numai *abilitatea* aducerii de daruri, aducere care urmează probabil mai târziu. E vorba de aducerea darurilor în anafora propriu-zisă. Cele mai multe traduceri sună: „Primește și rugăciunile

noastre, ale păcătoșilor, și le du la sfântul Tău jertfelnic”. În grecește stă însă pur și simplu: *kai prosagage to hagio Sou thysiasterio* — deci fără un complement direct. Liturghiile Sfinților Iacob și Marcu au o rugăciune corespunzătoare în care însă obiectul ei sunt celebranții și laicii credincioși: „Du-ne la altarul Tău cel sfânt”. Dacă ne gândim că în timpul Liturghiei catehumenilor altarul era acoperit, iar preotul pășea pentru prima oară la altar abia acum, la începutul Liturghiei credincioșilor, atunci e limpede că rugăciunea cerea de fapt binecuvântarea lui Dumnezeu pentru acest prin „accessus ad altare” din Liturghie. Ce-i drept, formulările nu sprijină teza lui Robert Taft, care mi se pare încă drept cea mai lămuritoare, dar care nu elimină toate întrebările, cum va apărea și într-un alt loc.

În Liturghia Sfântului Vasile lucrurile stau oarecum altfel. Prima jumătate a rugăciunii vorbește și aici numai de un „accessus ad altare”: „Primește-ne pe noi, care ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic”. A doua jumătate a rugăciunii vorbește apoi într-adevăr de o jertfă. Există mai multe încercări de explicație. Oricum ar sta lucrurile, în nici un caz nu există o necesitate *constrângătoare* pentru a presupune în acest loc un lung act de „offertorium”, pentru care nu există astfel nici o mărturie.

Astfel nu există nici un motiv constrângător pentru a admite că în Răsărit a existat vreodată pe poziția Intrării celei Mari un „offertorium” mutat mai târziu în față. Împotrivă pledează și faptul că încă în *cod. Barberini gr. 336* proskomidia stă în locul obișnuit astăzi, deși e încă foarte simplu structurată și — altfel decât mai târziu poate — pe atunci n-ar fi existat nici un motiv pentru mutarea ei. Întrucât drept motiv pentru mutarea înainte a proskomidiei e invocată în permanență lungimea ei tot mai mare.

Ce-i drept, multă vreme s-a părut că interpretările tradiționale ale Dumnezeieștii Liturghii pledează pentru o mutare înainte. De la Teodor al Mopsuestiei încoace, Dumnezeiasca Liturghie e tot mai mult interpretată, cum s-a arătat deja, ca reprezentare simbolică a istoriei nou-testamentare a mântuirii. În proskomidie însă predomină o interpretarea a ei cu referire

la Patimă. Pregătirea pâinii euharistice e socotită — cum vom vedea — o „junghiere a mielului”, iar textul rugăciunii e plin de citate din *Isaia* 53. Începând din secolul XII există pentru proskomidie — și despre aceasta va fi vorba mai târziu — și o interpretare cu referire la Nașterea lui Hristos. S-a vrut să se vadă aici urmele unei mutări înainte. Cât timp proskomidia se săvârșea în apropierea Intrării Mari, ea era interpretată cu referire la Patimă; mutarea ei la începutul Liturghiei a atras cu sine apoi și schimbarea interpretării ei cu referire la Nașterea lui Hristos.

Această schimbare a interpretării proskomidiei cu referire la Nașterea lui Hristos există într-adevăr. Ea nu trebuie motivată însă cu o mutare înainte, ci cu interesul biografic crescând în teologia bizantină care a făcut ca derularea Dumnezeieștii Liturghii și derularea vieții lui Hristos să fie explicate drept paralele. Comentariile mai timpurii, ca, de exemplu, *Catehezele* lui Teodor al Mopsuestiei, interpretează într-adevăr și diferitele acte ale Liturghiei după etapele istoriei mântuirii, dar aceste comentarii nu erau însă interesate într-un paralelism al derulării. Astfel, cuvintele de instituire au fost întotdeauna înțelese ca o trimitere la noaptea instituirii Euharistiei, în timp ce Intrarea cea Mare a fost pusă în legătură cu drumul lui Hristos spre Patima Sa și apoi cu îngroparea Lui, fără ca în epoca timpurie să fi produs un șoc faptul că reprezentarea iconică a unor evenimente mai târzii din viața lui Hristos avea loc *înaintea* reprezentării Cinei lui Iisus cu ucenicii Săi. Nu o mutare înainte a „offertorium”-ului, ci paralelizarea crescândă a derulării Liturghiei cu derularea istoriei nou-testamentare a mântuirii a făcut ca în faza târzie a interpretării Liturghiei bizantine proskomidia să fie interpretată ca o reprezentare a Nașterii lui Hristos.

4.b. Imnul Heruvimic

Comentariul lui Teodor al Mopsuestiei a arătat că pe vremea acestuia aducerea darurilor se făcea în tăcere. Sub influența unei gândiri care apare pentru prima dată la el, a fost introdusă inițial în Ierusalim cântarea:

Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și să nu gândească la nimic pământesc. Căci Împăratul împăraților și Domnul domnilor vine să se junghie și să se dea ca mâncare credincioșilor. Înaintea Lui merg cetele îngerești cu toată începătoria și stăpânia, heruvimii cei cu mulți ochi și serafimii cu câte șase aripi, cu care își acoperă fețele și strigă cântarea Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Această cântare se cântă până astăzi în Liturghia greacă a Sfântului Iacob ca imn la aducerea darurilor. Deosebit de limpede e exprimat aici caracterul de teofanie al cultului divin. „Împăratul împăraților și Domnul Domnilor vine.” Dumnezeu vine în darurile euharistice pentru a Se da spre mâncare credincioșilor. Potrivit înțelegerii ortodoxe, cultul divin e teofanie, iar Intrarea cea Mare face deosebit de limpede, ba chiar experimentabil acest lucru. Fapt cu atât mai mult valabil până astăzi pentru evlavia ortodoxă, care încă de la apariția ei trăiește această procesiune solemnă ca un punct culminant al Liturghiei. Uneori credincioșii cad în genunchi și ating podeaua cu fruntea (*proskynesis*) și-și fac cruce. În gestul ei exterior, Intrarea Mare e adeseori mai accentuată chiar decât sfințirea darurilor euharistice în rugăciunea euharistică care se săvârșește în altar.

Imnul „Să tacă tot trupul omenesc” a fost cântat o vreme la Liturghie și în Bizanț; în orice caz, îl întâlnim aici și astăzi în slujba dumnezeiască la origine cea mai importantă a anului: în Liturghia Sfântului Vasile din Sâmbăta Mare. Întrucât în astfel de sărbători vechile elemente liturgice sunt menținute cu tenacitate, se poate presupune că imnul „Să tacă tot trupul omenesc” a fost o vreme imnul propriu-zis la aducerea darurilor al Liturghiei celei mai importante (pe atunci încă Liturghia Sfântului Vasile). Ideea că ierarhia pământească închipuie ierarhia cerească, o idee marcată de gândirea lui Dionisie Areopagitul, care a influențat și înțelegerea edificiului Aghiei Sofia, o exprimă încă și mai limpede imnul Heruvimic cântat în mod normal astăzi în acest loc. El a fost introdus în Dumnezeiasca Liturghie în al nouălea an de domnie a împăratului Iustin II, adică în anul 573 sau 574:

Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim și făcătoarei de viață Treimi întreit sfânta cântare aducem, toată grija cea luminează să o lepădăm, ca pe Împăratul tuturor să-L primim, pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești, Aliluia, Aliluia, Aliluia.

Imnul a fost în mod evident introdus împotriva rezistenței unei gândiri care făcea o distincție mai puternică între simbol și realitate. Eutihie, patriarh al Constantinopolului între anii 552–565 și 577–582 s-a ridicat energic — probabil în primul său patriarhat — împotriva unei cinstiri prea puternice în opinia lui a darurilor încă nesfințite la Intrarea cea Mare:

Nebunește fac cei care au făcut poporul să cânte, la aducerea liturgică a paharului tocmai amestecat și a pâinii, un imn psalmic [*hymnon tina psalmikon*] potrivit după ei acestui eveniment și potrivit căruia e adus Împăratul slavei [*basilea doxes*] adresându-se astfel darurilor aduse și care nu sunt încă desăvârșite prin invocarea preotului [*epiklesis*] și sfințirea care strălucește în ele [...] deși marele Atanasie spune: „Vezi leviți care aduc pâinea și paharul cu vin și le pun pe altar: cât timp nu se spun rugăciunile și cererile, aceasta este o simplă pâine...”

Acest citat este interesant din trei motive:

1) Eutihie vorbește de o „aducere liturgică a paharului tocmai amestecat și a pâinii”. Pe cât de puțin se poate dovedi în Bizanț existența unui „offertorium” amplu pe poziția Intrării Mari, pe atât de mult la Eutihie această poziție pare să se refere la faptul că o lucrare pregătitoare sau o parte a acesteia s-a săvârșit totuși îndată înainte de aducere. Pentru mine aceasta e una din obiecțiile împotriva explicației lui Robert Taft expuse mai sus, fără să fi obținut însă vreo clarificare cu privire la ce fel de consecințe are aceasta.

2) Citatul arată că înțelegerea bizantină a simbolului nu este unitară. Pentru Eutihie există numai simbolul real, adică sacramentul care există abia în darurile *sfințite*. Și ne putem întreba dacă în acest pasaj mai poate fi vorba de „simbol” în genere. Înțelegerea simbolului care se exprimă în imnul Heru-

vimic e, din contră, una în trepte. Adică, orice simbol participă într-adevăr la realitatea desemnată, dar într-o măsură diferită.

Ceea ce înseamnă: chiar dacă darurile sfințite desemnează Trupul și Sângele lui Hristos într-un alt mod decât cele încă nesfințite, realitatea e însă întotdeauna deja prezentă în semn. În înțelegerea bizantină, „simbolul” este întotdeauna un semn a ceva *prezent*, nu a ceva *absent*. Dar gradul de identificare cu ceea ce e prezent este diferit.

3) Interesantă este în fine întrebarea: la ce imn se gândește de fapt Eutihie atunci când vorbește de un *hymnos tis psalmikos* și când spune că acest imn cuprinde în el formula „Împăratul slavei”.

Firește, Eutihie poate să fi citat fals și să fi spus atunci din greșeală „Împăratul slavei” în loc de „Împăratul tuturor”. Surprinzător este faptul că el numește imnul un *hymnos tis psalmikos*.

Există însă un întreg șir de manuscrise vechi care ne permit să recunoaștem soluția problemei, întrucât ele numesc într-adevăr un psalm care era cântat la Intrarea cea Mare (în legătură cu Heruvicul sau chiar fără acesta) și în care într-adevăr se cânta „Împăratul slavei”: *Psalmul* 23, 7: „Ridicați, mai mari, porțile voastre și ridicați-vă voi porți veșnice, ca să intre Împăratul slavei”.

Cum s-a spus, în unele manuscrise liturgice vechi versete ale acestui psalm sunt cântate la Intrarea cea Mare în parte cu, în parte fără Heruvic. Ce-i drept, este vorba de manuscrise ale Liturghiei Sfântului Iacob. Iată câteva exemple:

Cod. Sinai (secolul X):

Rubrică: Se aduc darurile cu „Aliluia”.

Cântarea: Aliluia gl. 1.

Stih: Ridicați porțile voastre (în codex stă numai începutul, dar psalmul era cântat cel puțin până la versetul 7).

Aliluia.

Slavă... și acum.

Aliluia.

Un codex din secolul IX păstrat în Sankt Peterburg are la Intrarea Mare următoarea cântare (și aici e vorba tot de Liturghia Sfântului Iacob):

Aliluia (Corul 1).

Aliluia (Corul 2).

Ridicați, mai mari, porțile voastre.

Aliluia.

Slavă... și acum.

Aliluia.

În cercetarea sa privitoare la Intrarea cea Mare, Robert Taft se referă la faptul că *Psalmul* 23 (LXX), mai cu seamă versetul 7, este atestat și altfel ca imn de intrare.

Faptul că în Bizanț *Psalmul* 23 (LXX) a fost cântat în legătură cu Heruvicul, Robert Taft îl deduce mai ales din comparația cu Liturghia armeană foarte puternic marcată de cea bizantină, amprentă pe care a primit-o mai ales în secolul VIII. După rânduiala armeană, Intrarea Mare este însoțită de următoarele texte:

Diaconul: Noi, care pe heruvimi.

Clerul: Cu taină închipuim.

Diaconul (întrerupe): Faceți cale celui ce merge peste cerul cerurilor spre răsărit.

Clerul: Și de viață făcătoarei Treimi întreit sfântă cântare aducem.

Diaconul (întrerupe): Dumnezeu va veni de la miazăzi, Cel Sfânt din muntele Faran.

Clerul: Toată grija cea pământească să o lepădăm.

Diaconul (întrerupe): Ridicați, mai mari, porțile voastre și ridicați-vă porțile veșnice ca să intre Împăratul slavei.

Clerul: Ca pe împăratul tuturor să-l primim

Diaconul (întrerupe): Ridicați, mai mari, porțile voastre și ridicați-vă, porțile veșnice, ca să intre Împăratul slavei.

Preotul: Cine este împăratul slavei, Domnul puterilor?

Diaconul: Acesta este împăratul slavei.

După o comparație cu alte cântări antifonale bizantine, Robert Taft ajunge la concluzia că la origine Heruvicul, Psalmul și Aliluia se cântau în Constantinopol în modul următor:

Psaltii: Heruvicul (de 3 ori).

Poporul: Heruvicul (de 3 ori).

Psaltii: Heruvicul (de 3 ori).

Poporul: Heruvicul (de 3 ori).

Psaltii: un verset din *Psalmul* 23 eventual și din *Psalmul* 117 (*LXX*), în orice caz *Psalm* 23, 7–10. Aceste versete din *Psalmi* sunt urmate de fiecare dată de „Aliluia” cântat de popor.

Psaltii: Slavă... și acum.

Poporul: Aliluia.

Psaltii și poporul: Heruvicul (o dată).

O cântare atât de lungă este necesară, dacă, așa cum crede Taft, darurile sunt aduse în procesiune solemnă prin poarta de nord a Aghiei Sofia de la „skeuophylakion” în nava centrală și de acolo la altar. Până la introducerea Heruvicului (*Cheroubikon*) sub Iustin II s-a cântat probabil numai *Psalmul*, în alternanță cu Aliluia, iar o vreme, înainte de introducerea Heruvicului, și întotdeauna de praznicele mari în legătură cu imnul „Să tacă”. *Cod. Barberini gr. 336* cunoaște însă exclusiv Heruvicul ca imn de intrare fără versetele din *psalm*. Această prescurtare considerabilă se poate pune în legătură cu schimbările de construcție de la Aghia Sofia. Spațiul „punerii înainte” (*prothesis*) s-a mutat în apropierea altarului, iar zona altarului cu masa punerii înainte și altarul au fost separate de navă printr-un grilaj împodobit cu icoane și dezvoltat într-o formă preliminară de iconostas. Prescurtarea considerabilă pe care o marchează omiterea cântării *psalmului* e legată probabil de prescurtarea la fel de considerabilă a drumului procesiunii după reconstrucția Aghiei Sofia.

4.c. Întreruperea Heruvicului

Deși prin reconstrucția menționată a Aghiei Sofia drumul străbătut în timpul Intrării celei Mari a fost scurtat considerabil, în timpul cântării imnului Heruvimic erau prevăzute o serie de rugăciuni și acte care au făcut ca astăzi el să trebuiască să fie cântat foarte încet și lung. Uneori se repetă pasaje întregi ale imnului. La începutul imnului, celebranții rostesc întâi ei înșiși imnul Heruvimic de trei ori. După care celebrantul rostește rugăciunea imnului Heruvimic, introdusă evident abia mai târziu în rânduiala liturgică, dar pe care o găsim deja

în *cod. Barberini gr. 336*. În acest timp diaconul tămâiază altarul, masa punerii înainte și iconostasul, precum și poporul, spunând *Psalmul 50 (LXX)*. În cele din urmă, toți celebranții merg la masa punerii înainte. Aici episcopul întregește ocazional rânduiala părțicelelor simbolice. Abia atunci începe intrarea propriu-zisă, în care diaconul poartă discul cu pâinea euharistică, preotul potirul și ceilalți celebranți țin în mâini lingurița, copia și diferite cruci. Înainte merge de regulă purtătorul unei lumânări. În procesiune merg și ipodiaconi care țin în mâini ripide. Intrarea se desfășoară în așa fel încât, până când toți celebranții ajung în fața ușilor împărătești din mijloc, corul a cântat jumătate din imnul Heruvimic. Din fața ușilor împărătești, preoții care au ieșit rostesc pomeniri, fiecare din celebranții participanți rostind de regulă câte o pomenire. Se spune cel puțin: „Pe voi pe toți, drept-măritorilor creștini, Domnul Dumnezeu să vă pomenească în împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor”.

Cum s-a ajuns la această întrerupere a imnului Heruvimic și la pomenirile rostite cu glas tare?

Pentru a explica aceasta, trebuie să întrerupem prezentarea cronologică de până acum printr-un salt în secolul XVI. Într-un manuscris grecesc de la Sinai din anul 1564 se spune: „Mergând prin naos, [preotul și diaconul] se roagă pentru toți și spun: «Să vă pomenească Domnul Dumnezeu». Și spun aceasta de mai multe ori până se termină Intrarea cea Mare.”

Manuscrisul din 1564 trimite în mod limpede la obiceiul mai mult sau mai puțin spontan la origine al întreruperii imnului. Credincioșii care în timpul ieșirii se aruncau în parte la podea, ca celebranții să treacă peste ei și să-i atingă, se rugau probabil aproape spontan: „Rugați-vă pentru noi”, exclamație urmată la început la fel de spontan de răspunsul preoților: „Dumnezeu să vă pomenească în Împărăția Sa...” rezumat apoi într-o comemorare generală.

Această întrerupere a Heruvicului prin chemări la rugăciune se poate explica numai prin aceea că patriarhul Eutihie cu protestul său nu s-a impus, iar trăirea Intrării celei Mari ca un punct culminant al slujbei dumnezeiești a dus la o devoțiune sporită în timpul săvârșirii ei.

5. Oglindirea unor dispute dogmatice în Dumnezeiasca Liturghie

S-a spus mai sus că în Ortodoxie cultul e învățătură sub formă de rugă și că în el preamărirea și învățătura formează o unitate deplină. Aceasta a făcut ca rezultatele disputelor dogmatice din Biserica veche să se sedimenteze și în textele liturgice. Am vorbit deja despre aceasta când am tratat despre rugăciunea euharistică, mai ales despre anafora Sfântului Vasile. Să urmărim acum și alte exemple.

5.a. Pomenirea Maicii Domnului

Începutul secolului V a fost marcat, cum se știe, de disputa nestoriană încheiată în anul 431 cu Sinodul III Ecumenic de la Efes. În contrast cu patriarhul Nestorie al Constantinopolului care numea unitatea celor două naturi în Hristos o simplă *synapheia* (contact, atingere) și voia să o cinstească pe Maria doar ca *Christotokos* (Născătoare de Hristos), Sinodul de la Efes a dogmatizat noțiunea de *Theotokos* [Născătoare de Dumnezeu] și i-a excomunicat pe nestorienii care învățau altfel. În hotărârea Sinodului de la Efes a fost vorba de soluția unei probleme hristologice. Dar mulțimea monahilor prezenți la Sinod, ca și surescitarea populației care însoțea lucrările sinodului erau puternic interesate de o cinstire corespunzătoare a Maicii Domnului. Odată cu dogmatizarea noțiunii de *Theotokos*, porțile pentru cinstirea Maicii Domnului, tipică pentru Biserica răsăriteană, s-au deschis întrucâtva dar în același timp s-au și închis într-o oarecare măsură, întrucât cinstirea Mariei și-a menținut aici concentrația ei hristologică raportată la Întrupare, alte teme fiind reprimăte⁷. O urmă a acestei accentuări intensificate a lui *Theotokos* se arată în introducerea pomenirii Maicii Domnului în anafora, mențiune secundară, întrucât ea sună la fel atât în Liturghia Sfântului Vasile, cât și în cea a Sfântului Ioan Hrisostom. După pomenirea celor

⁷ K.CH. FELMY, „Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche” (cf. „Bibliografie”).

adormiți în credință, celebrantul, care astăzi rostește în taină rugăciunea euharistică, rostește cu glas tare:

Mai ales pentru Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria.

Împreună cu pomenirea Sfântului Ioan Botezătorul, care a fost introdusă și ea abia acum, dar care, ca și restul rugăciunii de mijlocire („intercessio”), e rostită în taină, pomenirea Maicii Domnului întrerupe o enumerare de sfinți care până atunci nu conținea nici un nume, ci doar categorii generale de sfinți. Odată cu Maica Domnului și cu Ioan Botezătorul au fost introduși în rugăciunea euharistică sfinții înfățișați de o parte și de alta a icoanei Deisis.

În timpul de după Sinodul de la Efes, pomenirea Născătoarei de Dumnezeu și Pururea Fecioara Maria a fost introdusă și în ectenie. În *Constituțiile Apostolice*, dar și în predicile Sfântului Ioan Hrisostom, după ectenie găsim cererea: „Toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. În textul recept al Liturghiei ortodoxe, la sfârșitul șirului de ectenii, se spune acum: „Pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și Pururea Fecioara Maria, cu toți sfinții pomenind-o, pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm.”

5.b. „Trisaghion”-ul⁸

Să ne amintim că pe vremea Sfântului Ioan Hrisostom Dumnezeuiasca Liturghie începea cu salutul celebrantului și îndată după aceea cu citirile. Începând din secolul V, partea introductivă a Dumnezeuieștii Liturghii a primit și ea elemente care au făcut-o solemnă. Una din cele mai importante piese noi din Liturghie care se găsește în *toate* liturghiile răsăritene, dar și în rugăciunile de toată ziua, ba chiar și în slujba apuseană din

⁸ Urmez aici în esență expunerea lui JUAN MATEOS S.J., *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Étude historique* (OCA 191), Roma, 1971.

Vinerea Mare, e cântarea: „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi”.

Această cântare numită „Trisaghion” nu provine din disputele hristologice, dar a jucat un rol mare în disputa cu „monofizitismul”, dispută care a marcat încă și mai direct și mult mai puternic Dumnezeiasca Liturghie decât disputa cu nestorianismul. În lupta cu monofiziții, multă vreme a fost vorba de o dispută *internă*, care n-a fost nicidecum încheiată definitiv cu hotărârile Sinodului de la Chalcedon (451), așa cum încheiasă Sinodul de la Efes (431) disputa nestoriană.

„Trisaghion”-ul apare pentru prima dată în actele Sinodului de la Chalcedon, cântat acolo de monahii din dioceza Orientului⁹.

Potrivit unei legende, „Trisaghion”-ul a răsunat pentru prima oară la Constantinopol în timpul unui cutremur, când niște copii i-au auzit pe îngerii cântând așa. Și din relatările lor despre cântarea îngerilor populația și-a făcut curaj pentru a înfrunta sfârșitul cutremurului. Evenimentele relatate sunt plasate pe timpul patriarhului Proclus (434–446). Ar putea fi vorba de timpul apariției imnului, dar se poate ca el să fie mult mai vechi.

La origine imnul a fost probabil interpretat într-un sens hristologic. În această direcție trimite folosirea lui în slujba romano-catolică din Vinerea Mare. Biserica Ortodoxă bizantină îl interpretează însă într-un sens trinitar. În această direcție conduce prototipul imnului, „Sanctus”-ul biblic (*Isaia* 6), care a fost mereu interpretat trinitar. Patriarhul monofizit al Alexandriei, Petros Gnapheus († 488), a adăugat însă la „Trisaghion” cuvintele: „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi”. În baza comunicării însușirilor, acest adaos se poate înțelege într-un sens absolut ortodox. Încă Sfântul Ignatie al Antiohiei vorbește în *Epistola sa către Romani* 6, 3 de *pathos tou Theou* (pătimirea lui Dumnezeu). În atmosfera de lupte încinse de la sfârșitul secolului V, adaosul a fost socotit însă ca inacceptabil:

⁹ Cum se știe, Dioclețian împărțise Imperiul roman în 12 dioceze. Mai târziu numărul diocezelor s-a mărit la 14. De la numele diocezei „Orientului” patriarhul Antiohiei și-a luat titlul de „Patriarh al întregului Orient”.

el contrazicea axioma nepătimirii naturii lui Dumnezeu. Vom vedea însă mai târziu că, într-un context schimbat, s-a putut vorbi și cânta foarte bine despre pătimirea lui Dumnezeu. O interpretare trinitară a „Trisaghion”-ului exclude încă cu toată claritatea adaosul. Interpretarea trinitară s-a impus și pentru partea ortodoxă chalcedoniană.

De Nașterea Domnului, Bobotează, în Sâmbăta înainte de Florii, în Sâmbăta Mare, de Paști și de Rusalii, adică la datele botezului adulților în Biserica veche, în locul „Trisaghion”-ului în Biserica Ortodoxă se cântă finalul vechiului imn baptismal din epoca apostolică: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat, Aliluia” (cf. *Ga* 3, 27).

Cum anume se cânta *această* cântare în secolul VII, ne arată manuscrisele. Și tot așa — antifonal — pare că se cânta și „Trisaghion”-ul. Întrucât în ritul bizantin se observă în general o reprimare a cântărilor antifonice, de fiecare dată când într-un manuscris dăm de o astfel de cântare antifonică, putem admite că e vorba de modul de cântare inițial. O cântare antifonală o sugerează și astăzi modul de cântare a „Trisaghion”-ului la liturghia arhierască:

„Trisaghion”:

1 × corul

1 × celebranții

1 × corul

Episcopul: „Doamne, Doamne caută din cer și vezi și cercetează via aceasta, pe care am sădit-o în dreapta Ta și o desăvârșește pe ea” (*Ps* 79, 15). [Aici episcopul binecuvântează poporul cu dicherul și crucea.]

„Trisaghion”:

1 × celebranții

1 × corul

1 × episcopul (binecuvântează de trei ori)

Corul: Slavă... și acum.

Corul: Sfinte fără de moarte, miluiește-ne pe noi.

1 × corul

Modul săvârșirii „Trisaghion”-ului în Liturghia arhierască cu citatul din *Psalmul* 79, 15 ne face să presupunem că acest

psalm sau un fragment din el era la origine legat antifonal cu „Trisaghion”-ul.

Astăzi „Trisaghion”-ul stă îndată înainte de citiri. Acesta e de altfel și locul său original în Liturghie. Întrucât știm că pe vremea Sfântului Ioan Hrisostom Liturghia începea odată cu citirile e de presupus că, ceva mai târziu, „Trisaghion”-ul a fost plasat înaintea citirilor ca o cântare introductivă la întreaga slujbă și un timp Liturghia a început cu această cântare.

Urme ale acestei stări de fapt există și astăzi în Liturghia arhierescă. Abia după „Trisaghion” își ocupă episcopul locul său în scaunul de sus. În afară de aceasta, chiar și astăzi Liturghia începe cu „Trisaghion”-ul sau cu cântarea: „Câți în Hristos v-ați botezat...” atunci când este celebrată unită cu vecernia ca, de exemplu, în ajunul Crăciunului, al Bobotezei și în Sâmbăta Mare. Astfel, o vreme, „Trisaghion”-ul a fost probabil un imn de intrare cântat în deschiderea Liturghiei. În unele codice, ectenia mare care astăzi deschide Liturghia se găsește înainte de „Trisaghion”. Se poate ca la origine ea să-i fi urmat nemijlocit.

5.c. Imnul „Unule-Născut”

În secolul VI, în fața „Trisaghion”-ului a fost introdusă o altă cântare, de care a fost legată un timp intrarea: imnul „Monogenes” sau „Unule-Născut”. El sună astfel:

Unule-Născut, Fiule și Cuvântul lui Dumnezeu, Cel ce ești fără de moarte și ai primit, pentru mântuirea noastră, a Te întrupa din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria; Care neschimbat Te-ai întrupat și răstignindu-Te, Hristoase Dumnezeule, cu moartea pe moarte ai călcat. Unul fiind din Sfânta Treime, împreună mărit cu Tatăl și cu Duhul Sfânt, mântuiește-ne pe noi.

Acest imn atestă trăsături „theopashite” pe care Biserica Ortodoxă chalcedoniană le-a respins în „Trisaghion”, atunci când ea s-a opus adaosului „Cel ce Te-ai răstignit pentru noi”.

Între Sinodul de la Efes (431) și Sinodul VI Ecumenic (681), pendulul teologiei a oscilat în repetate rânduri la dreapta și la

stânga, întrucât era vorba de a se asigura în mărturisirea credinței și în laude atât divinitatea celei de-a doua Ipostase a Sfintei Treimi, cât și menținerea clară a umanității adevărate a lui Hristos.

Hotărârea dogmatică a Sinodului de la Chalcedon (451) nu excludea posibilitățile unei „răstălmăcirii” nestoriene. Din această cauză și din necesitatea politică de a veni în întâmpinarea adversarilor Sinodului de la Chalcedon, s-a ajuns la noi formulări care, în cele din urmă, au intrat în hotărârile Sinodului V Ecumenic de la Constantinopol din 553. Una din acestea, poate ca mai importantă, a fost formula „theopashită”: „Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup”. Ea a fost adusă la Constantinopol de „călugării sciți”, iar împăratul Iustinian I (527–565) a făcut din ea formula sa preferată, fiind dogmatizată de Sinodul V Ecumenic din 553 care prin mărturisirea enipostaziei a formulat o hristologie de tip asimetric¹⁰.

Formula „Unul din Sfânta Treime a pățimit în trup” o cuprinde deci și imnul „Unule-Născut”, pe care împăratul Iustinian l-a introdus în Liturghie și care îi este atribuit în mod justificat, fiindcă Iustinian a fost un autor teologic înzestrat. Monofiziții atribuie însă imnul patriarhului monofizit Sever al Antiohiei (506–512, † 538). E însă puțin probabil ca Iustinian să fi putut introduce în Liturghie un imn al lui Sever, fiind mai curând posibil ca „monofiziții” să fi acceptat ulterior un imn bizantin care venea cu totul în întâmpinarea ideilor lor.

Formula „theopashită” introdusă în imnul „Unule-Născut” ar fi putut aduce împăcarea între monofiziți și diofiziți. Dar între timp factorii extrateologi au devenit mai puternici.

Imnul „Unule-Născut” („Monogenes”) a devenit deci acum în Bizanț imnul de intrare la Liturghia de duminică. Așa l-au preluat din Bizanț Biserica armeană și cea siriană. El era cântat probabil antifonal, și anume în alternanță cu *Psalmul* 94 („Veniți să ne închinăm și să cădem...”), cum arată un *Typikon* de la Aghia Sofia din secolul X. Fragmente din *Psalmul* 94 sunt cântate și astăzi la Intrarea Mică, cum se vede încă lim-

¹⁰ În Hristos există o persoană/ipostasă și o natură divine, dar numai o natură umană (nu și o persoană/ipostatică umană autonomă).

pede la Liturghia arhierească, unde la intrarea în altar celebranții cântă:

Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos, mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu Cel ce ai înviat din morți [duminica], pe noi, cei ce-Ți cântăm Ție, Aliluia.

La Liturghia preoțească acest imn e cântat de cor. Între noul imn de intrare „Monogenes” și „Trisaghion”, care-și pierde acum psalmul însoțitor, a fost deplasată până în secolul X (situația diferă după diversele manuscrise liturgice) ectenia mare. Astăzi ea stă în Liturghie mult mai înainte, la începutul Liturghiei catehumenilor.

5.d. Introducerea Simbolului de credință

După cum se știe, Biserica Ortodoxă folosește numai Simbolul de credință niceo-constantinopolitan. Acest Simbol, pe care l-am întâlnit deja în Liturghia antiohiană pe vremea lui Dionisie Areopagitul, a fost introdus la Constantinopol de patriarhul „monofizit” Timotei (511–518). Istoricul bisericesc Teodor, întrucâtva contemporan, remarcă expres că prin aceasta Timotei a vrut să marcheze opoziția sa față de predecesorul său strict chalcedonian, Macedonie II (495–511), desțituit de împăratul Anastasie I. Tendința acestei introduceri era aceea de a arăta că adevărata mărturisire de credință a Bisericii e cea niceo-constantinopolitană, și că mărturisirea de la Chalcedon e, dimpotrivă, o inovație care contrazicea interdicția formulării unui nou simbol, pronunțată de Sinodul de la Efes. Potrivit principiului „lex orandi — lex credendi”, prin preluarea sa în Liturghie, înțelegerea ortodoxă a Simbolului niceo-constantinopolitan drept mărturisirea de credință propriu-zisă a Bisericii e trăită de orice credincios la fiecare celebrare a Liturghiei.

Când în 518 puterea din Constantinopol a revenit iarăși la ortodoxia chalcedoniană, hotărârea lui Timotei n-a mai putut fi revocată. O ștergere a Simbolului ar fi dat dreptate retroactiv „monofiziților”. Direcția chalcedoniană ar fi apărut dușmană a Simbolului Bisericii și prin aceasta a dreptei credințe.

Adaosul Simbolului de credință confirmă Liturghia ortodoxă ca expresie vie a dogmei. Cultul divin ortodox este o unitate a învățăturii, rugăciunii și trăirii. Totodată credincioșii primesc prin mărturisirea de credință un înlocuitor pentru rugăciunea euharistică pierdută pentru ei prin rostirea în taină. Anterior însă, ei auzeau rezumatul credinței creștine în însăși rugăciunea euharistică.

Câteva cuvinte despre istoria Simbolului de credință în Apus: în Spania, începând de la Sinodul III de la Toledo din 589, el este atestat în missă la început, înainte de „Tatăl nostru”¹¹. Sinodul l-a introdus în missă cu ocazia trecerii regelui vizigot arian Reccared la credința ortodoxă pentru a accentua tendința antiariană. Spre a accentua încă mai puternic decât până acum divinitatea lui Hristos împotriva arienilor, sinodul din 589 a hotărât, sub influența învățăturilor lui Augustin, și introducerea adaosului „Filioque [și de la Fiul]” aflat deja în uz de mai mult timp în Spania¹². Simbolul de credință era rostit în Liturghia spaniolă numai la missa de duminică. După J.N.D. Kelly, situația atestată de manuscrise pentru sinodul de la Toledo și pentru timpul imediat următor nu este lipsită de echivoc. De aceea, el consideră posibil ca sinodul să fi *învățat* numai pe „Filioque”, fără să-l fi primit în însuși textul Simbolului, fapt care s-a întâmplat însă foarte curând după sinod, întrucât sinodul de la Toledo a rostit anatema împotriva celor care tăgăduiesc purcederea Duhului Sfânt „ex Patre Filioque”.

Din Spania, Simbolul de credință (cu „Filioque”) a pătruns în anul 796 în imperiul carolingian al francilor și a fost confirmat acolo în 798 de sinodul de la Aachen. La Roma însă el a pătruns în missă (împreună cu adaosul „Filioque”) abia la insistențele împăratului Heinrich II care a stăruit ca el să fie cântat la missa încoronării sale aici ca împărat în anul 1014. Din contră, în Biserica Ortodoxă, Simbolul de credință face

¹¹ REINHART STAATS, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt, 1996, p. 190.

¹² Pentru aceasta și cele ce urmează, a se vedea JOHN NORMAN DAVIDSON KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1993², p. 355 sq.

parte componentă din *fiecare* celebrare a Liturghiei, fie duminica, fie în zilele de lucru.

Prin introducerea Simbolului de credință se schimbă însă și sensul chemării: „Să ne iubim unii pe alții!” La origine, această chemare a fost un îndemn la împărtășirea sărutului păcii. Acum însă, după introducerea mărturisirii de credință, chemarea se lărgeste și prin aceasta primește un sens nou, mai adânc, dacă vrem:

Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim, pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt. Treimea cea de o ființă și nedespărțită.

Deși această lărgire schimbă și reinterpretează sensul chemării, ea trimite într-un mod foarte profund la relația interioară dintre dreapta credință și iubirea creștină de aproapele, care nu trebuie separate principial.

5.e. „Căldura” (zeon)

Unul din cele mai demne de remarcat rituri ale Liturghiei bizantine provine tot din timpul disputei cu monofizitismul, fiind interpretat sub influența ei: turnarea de apă caldă, a așa-numitului *zeon*, în potirul sfințit scurt timp înainte de împărtășirea preoților.

Ritul „căldurii” urmează după ce preotul a frânt pâinea euharistică împlinind prin aceasta un act practic necesar și în același timp profund simbolic: „E o singură pâine, iar noi, cei mulți, suntem un trup, fiindcă noi toți ne împărtășim dintr-o singură pâine” (1 Co 10, 16–17). Ca semn al acestui fapt se ia într-adevăr numai o pâine care înainte de cuminecare trebuie să fie împărțită. După această așa-numită „sfărâmare” a pâinii, ritul căldurii se săvârșește în felul următor:

Și luând diaconul căldura [apa caldă] și venind în partea dreaptă a preotului, zice către preot: Binecuvântează, părinte, căldura.

Iar preotul binecuvântează și zice: Binecuvântată este căldura sfinților Tăi, totdeauna, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Și diaconul toarnă apoi în chipul sfintei cruci atât cât chibzuiește să încălzească Sfintele zicând: Căldura creștinței pline de Duhul Sfânt. Amin.

După care lăsând vasul cu apă caldă, stă puțin mai deoparte.

Ritul este atestat pentru prima dată în anul 582. În acest an, împăratul Mauriciu (582–602) l-a invitat pe catolicosul armean Mose II Egvatedze să vină la o dispută hristologică la Constantinopol¹³. Patriarhul monofizit armean a răspuns: „Departa de mine să trec râul de hotar Azat, să mănânc pâine dospită și să beau apă caldă”. Biserica armeană era singura Biserică creștină care întrebuița în acel timp pâine nedospită, folosirea pâinii nedospite fiind atestată în Apus abia mai târziu.

Patriarhul armean respingea deci împreună cu pâinea dospită și întrebuițarea „zeon”-ului. Potrivit unei afirmații a arhimandritului Kiprian Kern, ritul turnării de apă caldă în potirul sfințit e atestat local pentru sirieni încă din secolul V. În Bizanț la început apa caldă a fost turnată în tăcere. Intenția inițială a fost poate doar aceea de a sublinia simbolismul învierii, pe care-l atribuia epiclezei Teodor al Mopsuestiei. Foarte curând însă, turnarea apei clade a fost interpretată într-un sens mai aproape de monofizitism. Așa că armenii ar fi avut de fapt motive să întâmpine ritul cu simpatie.

Evident, și în sfera de influență a ritului bizantin au existat reglementări diferite. Astfel *cod. Barberini gr. 336* nu cunoaște acest rit, cum nu-l cunosc nici *cod. Porphyri* și nici chiar codice din secolele XII și XIII. Pe de altă parte, din comentariile liturgice păstrate rezultă fără echivoc că în secolul IX (cel târziu) ritul era deja obișnuit, cel mai târziu evident în sfera de influență apuseană a ritului bizantin, din care provine *cod. Barberini gr. 336*. De altfel lipsa unei mențiuni a ritului „căldurii” în acest codex se explică și prin aceea că la început ritul era săvârșit fără cuvinte însoțitoare. Ca și toate „Euchologia” vechi, *cod. Barberini gr. 336* este o culegere de rugăciuni fără rubrici însoțitoare pentru săvârșirea

¹³ Pentru cele ce urmează, a se vedea arhim. KIPRIAN [KERN], *Evharia*, p. 307 sq.

ritului. Aceasta înseamnă că acele acte săvârșite în tăcere nu erau din principiu menționate aici.

Deosebită este și interpretarea dată de fiecare dată ritului în diversele manuscrise liturgice:

Codex Patmos 791 din secolul XIII are formula: „Căldura Duhului Sfânt”.

Un codex din anul 1306, de la mănăstirea athonită Esphigmenou, are formula: „Căldura plină de credința Duhului Sfânt”.

Un „Euchologion” de la Sfântul Mormânt din secolul XVI are formula: „Sfânta căldură a Preasfântului Duh, acum și pururea”... și suplimentar formula: „Căldura credinței Duhului Sfânt. Baie dumnezeiască a nașterii din nou”.

Spre deosebire de alte acte ale Dumnezeieștii Liturghii care, inițial necesare din punct de vedere practic, au fost interpretate mai târziu „mistic”, ritul „căldurii” a fost de la început lipsit de orice necesitate practică, condiționat doar simbolic-mistic. E o nouă trăsătură în Dumnezeiasca Liturghie ortodoxă pe care o vom întâlni și în cazul proscomidiei.

Ca și amplificările „theotokologice” ale Liturghiei, introducerea ritului „căldurii” e condiționată hristologic. Friedrich Heiler a vorbit de un anumit monofizitism subliminal, neeretic, al Bisericii Ortodoxe. Sub monofiziți a existat însă o direcție care învăța incoruptibilitatea trupului lui Hristos chiar de la Întrupare. Această direcție a așa-numiților „aftartodokeți” apare mai ales la Iulian al Halicarnasului († 527), potrivit căruia Hristos a luat natura umană în aceeași stare în care se găsea înainte de căderea în păcat, nemuritoare și nepătimitoare prin fire. Patima și moartea lui Hristos s-au bazat pe o acceptare suplimentară de către Logos a capacității de a pătimi și a muri. Dacă aceasta era într-adevăr opinia monofiziților radicali, atunci și învățătura ortodoxă despre comuniunea firilor putea duce la învățarea incoruptibilității trupului lui Hristos. Deplina umanitate a lui Hristos nu era socotită periclitată, întrucât în concepția ortodoxă harul îi străbate și pe unii sfinți atât de puternic, încât trupurile lor moarte nu putrezesc.

Pornind de la simbolismul pâinii dospite, Nichita Stîlthatul (secolul XI) învăța într-o polemică împotriva pâinii nedospite astfel:

Băgați de seamă că în pâinea nedospită nu este nici o putere de viață. Ea este cu adevărat moartă. Spre deosebire de aceasta, în pâinea dospită, adică în trupul lui Hristos, se găsesc trei elemente vii care toate dau viață tuturor celor ce se hrănesc din ea cu vrednicie, și anume: Duhul, apa și sângele [trimiteră la așa-numita „comma johanneum”: *1 In 5, 6–8*]... Se înțelege că aici e vorba de Trupul lui Hristos. Iar acest lucru a ieșit la iveală și la răstignirea Domnului, când sulița a rănit trupul Său, iar din coasta Sa preacurată a curs sânge și apă. Duhul Sfânt a rămas atunci viu în trupul Său îndumnezeit. Iar atunci când Îl mâncăm în pâinea prefăcută prin puterea Duhului în Trupul lui Hristos, trăim în El, căci mâncăm Trupul viu și îndumnezeit al lui Hristos. Și tot așa, atunci când bem Sângele Său viu și cald împreună cu apa care a izvorât din rana Sa, noi suntem spălați de toate păcatele și plini cu Duhul Care este cald. Căci, cum vedeți, din potir noi bem acest sânge cald așa cum a țâșnit din Domnul. Pentru că din Trupul lui Hristos rămas cald și viu prin lucrarea Duhului Sfânt a izvorât pentru noi apă și sânge. Acest lucru e cu neputință pentru cei care mănâncă pâine nedospită.

Pentru înțelegerea acestui text trebuie spus, firește, că Nichita Stithatul nu tăgăduia moartea, ci numai efectul morții asupra puterii vitale a Trupului lui Hristos.

Cardinalul Humbert, cel care în anul 1054 a depus bula de excomunicare pe altarul Aghiei Sofia, n-a putut găsi în această explicație a lui Nichita Stithatul nici o deosebire față de astartodoketism. La astartodokeți, incoruptibilitatea Trupului lui Hristos era însă fundamentată nu pnevmatologic, ci prin formula *mia physis sesarkomene* (o singură natură întrupată).

Comentatori liturgici de mai târziu au interpretat ritul „căldurii” altfel, probabil pentru a exclude orice răstălmăcire astartodoketistă. Astfel Sfântul Nicolae Cabasila (1319/1323 – după 1391) vede în ritul „căldurii” pogorârea Duhului Sfânt asupra Bisericii. Formula rostită în timpul turnării „căldurii” putea într-adevăr să sugereze așa ceva. Sfântul Simeon al Tesaloniciului, cel mai popular comentator liturgic din Bizanț († 1429),

rămâne mai aproape de interpretarea lui Nichita, atunci când spune despre căldură că ea atestă că trupul lui Hristos a rămas și după moarte dătător de viață și neseplat de Dumnezeuzeirea Lui.

E surprinzător doar faptul că tocmai armenii „monofiziți” au refuzat atât de radical acest rit foarte apropiat dogmatic de tendința lor teologică multă vreme astartodoketistă. Ceea ce atestă de ambele părți tendința absolutizării ritului fără a lua în considerare ce anume vrea să spună de fapt ritul.

6. *Rugăciunea imnului Heruvimic*

În cele ce urmează nu ne vom ocupa de toate rugăciunile Liturghiei rostite în taină. După ce s-a impus rostirea în taină a rugăciunilor din cultul divin, în Bizanț a domnit principiul de a face să corespundă fiecărei cântări o rugăciune paralelă rostită în taină. Au fost puse în paralel cu cântări și rugăciuni din alte contexte.

De un deosebit interes este însă rugăciunea în taină din timpul Heruvicului:

Nimeni din cei legați de pofte și desfătări trupești nu este vrednic să vină sau să se apropie de Tine sau să slujească Ție, *Împărate al slavei*; căci a sluji Ție este lucru mare și înfricoșător chiar și pentru puterile cerești. Dar totuși, pentru iubirea Ta de oameni cea negrăită și nemăsurată, fără mutare și fără schimbare, Te-ai făcut om și ai devenit Arhiereu al nostru și ca un Stăpân a toate ne-ai dat nouă această slujbă sfântă a acestei jertfe liturgice și fără de sânge. Căci Tu singur Doamne, Dumnezeuzeul nostru, stăpânești cerul și pământul, Tu Te porți pe scaunul heruvimilor, Tu ești Domnul serafimilor și Împăratul lui Israel, Cel ce singur ești sfânt și întru sfinți Te odihnești. Deci pe Tine Te rog, Cel ce singur ești bun și binevoitor, caută spre mine, păcătosul și netrebnicul robul Tău și îmi curăță sufletul meu și inima mea de cugete rele și mă învrednicește prin puterea Sfântului Tău Duh, pe mine care sunt îmbrăcat cu harul preoției să stau înain-

tea acestei sfinte Tale mese și să jertfesc Sfântul și fără prihană Trupul Tău și scumpul Sângele Tău. Căci la Tine vin și îmi aplec Ție grumajii mei și mă rog Ție, nu întoarce fața Ta de la mine, nici să mă lepezi dintre fiii Tăi, ci mă învrednicește să-Ți fie aduse aceste daruri de mine păcătosul și nevrednicul robul Tău. Căci Tu ești Cel care aduci, Cel care Te aduci, Cel ce primești și Cel care Te împarți, Hristoase Dumnezeuul nostru și Ție slavă îți înălțăm împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor, amin.

Spre deosebire de anaforaua euharistică, această rugăciune e adresată celei de-a doua Ipostase a Sfintei Treimi. În toate Liturgiile însă, rugăciunile euharistice sunt îndreptate în principal spre Dumnezeu Tatăl (prin Hristos în Duhul Sfânt). Ceea ce arată că rugăciunea din timpul cântării Heruvicului e relativ târzie. Pe lângă aceasta, ea este singura rugăciune din Liturhie în care preotul se roagă la persoana I singular, dovedindu-se a fi o rugăciune pentru pregătirea personală a celebrantului rostită de aceea pe drept cuvânt în taină.

Ca toate rugăciunile compuse ulterior pentru o cântare, și această rugăciune are o corespondență de conținut cu cântarea care o însoțește: Heruvicul. Trebuie numit aici îndeosebi pasajul: „Cel ce Te porți pe scaunul heruvimilor, Domnul serafimilor și Împăratul lui Israel”. La Heruvic trimite și desemnarea lui Hristos drept „Împărat al slavei”.

Rugăciunea e rostită în permanență la Intrarea cea Mare, chiar dacă Heruvicul de care e legată e înlocuit de o altă cântare (de exemplu, în Sâmbăta Mare).

Spre o origine relativ târzie a acestei rugăciuni trimite înțelegerea mai puternic „clericală” a relației dintre preot și popor pe care n-o întâlnim ca atare în vechile anaforale: „Fă-mă vrednic să jertfesc sfântul Tău Trup...” Spre o origine mai recentă trimite și modul nesigur în care ni s-a transmis.

Rugăciunea se găsește astăzi deopotrivă în Liturgiile Sfinților Iacob, Vasile și Hrisostom. Dacă o găsim deja în *cod. Barberini gr. 336*, în schimb un manuscris constantinopolitan

din secolul X nu o are, cum nu o are nici *cod. Pyromalus*. O găsim însă în *cod. Sevastianov*. Și locul rugăciunii diferă în diversele manuscrise. În practica actuală și în unele codice mai vechi, ea se rostește *înainte* de Intrarea cea Mare, *înainte* de mersul la proscomidiar. În manuscrisul georgian nr. 89 de la Sinai, ea urmează însă îndată *după* procesiunea darurilor.

Rugăciunea o găsim prima dată într-un manuscris al Liturghiei siriene a Sfântului Iacob și e pusă aici sub numele Sfântului Vasile. Ea nu provine însă în nici un caz de la acesta. Trimiterea la Sfântul Vasile trebuie înțeleasă ca o referire la faptul că rugăciunea provine din Liturgia constantinopolitană a Sfântului Vasile.

Nici o dispută teologică n-a condus la introducerea acestei rugăciuni, dar în secolul XII o luptă aprigă a izbucnit în jurul ei, mai exact în jurul expresiei: *sy gar ei ho prospheron, kai prospheromenos, kai prosdechomenos, kai diadidomenos* („căci Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci, Cel ce primești și Cel ce Te împarți”).

În jurul anului 1155, diaconul Soterichos Panteogenes a obiectat împotriva faptului că în această rugăciune Hristos, Cel care aduce jertfă, e desemnat și drept Cel care primește jertfa. Un sinod local de la Constantinopol din 1156 însă a apărut expresiile rugăciunii, hotărâre confirmată din nou de sinodul din 1157: Hristos a adus jertfa Sa ca om și a primit-o ca Dumnezeu. De altfel, Soterichos Panteogenes pune degetul pe un pasaj al cărui text s-a transmis deosebit de nesigur. Cuvântul *prosdechomenos* („Cel ce primești”) lipsește în unele manuscrise mai vechi. Cele mai vechi manuscrise au numai *hagiazomenos* și *prospheromenos* („Cel ce Te sfințești” și „Cel ce Te aduci”). Celelalte expresii au fost adăugate mai târziu.

Rugăciunea e importantă pentru ideea ortodoxă a jertfei euharistice, întrucât exclude reprezentarea romano-catolică medievală potrivit căreia Biserica ar jertfi Trupul lui Hristos. Hristos este într-adevăr Cel care aduce și Care Se aduce jertfă. Rugăciunea exclude fără echivoc reprezentarea potrivit căreia noi, sau preotul în special, am jertfi Trupul lui Hristos. Demn de remarcat de altfel este pasajul: „Cel ce singur ești sfânt

și întru sfinți Te odihnești” care exprimă foarte frumos înțelegerea ortodoxă a sfințeniei: „Minunat este Dumnezeu întru sfinții Săi”.

Față de cele mai vechi rugăciuni euharistice, rugăciunea „Nimeni nu este vrednic” reflectă o înțelegere mai masivă a slujirii preoțești a liturghisitorilor. Presupunerea protestantă, că în Biserica primară fiecare credincios putea prezida Euharistia, este într-adevăr greu de fundamentat și nu poate fi dovedită nici un moment, nici măcar în epoca cea mai timpurie. S-a afirmat adeseori că legătura săvârșirii Euharistiei de anumiți săvârșitori stabili nu poate fi dovedită întru totul în epoca primară. E clar însă că numai harismaticii puteau rosti *eucharistia* și că pe urmele harismaticilor au putut călca mai degrabă cei sfințiți prin punerea mâinilor decât orice credincios simplu.

Rugăciunea „Nimeni nu este vrednic” atestă însă o concentrare a preoției în preotul hirotonit, ceea ce în mod evident marchează o deplasare față de înțelegerea creștină primară. Trebuie însă corectată aici o răstălmăcire larg răspândită. Întreg poporul lui Dumnezeu este preoțesc, dar aceasta nu înseamnă că fiecare individ ar fi preot pentru sine. A susține aceasta ar fi același lucru cu a afirma că fiecare german ar fi poet și gânditor numai pentru că, potrivit lui Goethe, ar aparține unui popor de poeți și gânditori. Cel care prezidează Euharistia trebuia să fie neapărat „preot”. Cu toate acestea, în rugăciunea „Nimeni nu este vrednic” se reflectă o concepție potrivit căreia preotul este preot nu *împreună cu*, ci *deosebit* de poporul preoțesc al lui Dumnezeu. Chiar dacă e o perspectivă legitimă, ea nu reflectă în orice caz întreg spectrul afirmațiilor despre preoție din teologia liturgică a Bisericii vechi, ci numai un aspect special al acestora.

Deplasarea observată aici s-a făcut într-adevăr treptat; punctul de cotitură cel mai important este însă secolul IV, deși în acest timp se menține încă ideea că rugăciunea euharistică e rostită în numele întregului popor. Schimbarea se referă atât la spațiul bisericii, cât și la întreaga înțelegere a cultului divin. În Biserică a fost mereu vie convingerea că prin cultul ei divin ea a depășit cultul templului iudaic. Această

înțelegere s-a manifestat la început mai mult prin respingerea elementelor cultului divin de la templu, în timp ce acum ea se exprimă în preluarea de către Biserică a unor elemente ale cultului de la templu pentru a-l depăși astfel. Expresia lui Iustinian: „Te-am învins, Solomoane!” arată tocmai *această* înțelegere. Astfel, în Biserica Ortodoxă altarul creștin e comparat cu chivotul Legii. Laicii nu pot să-l atingă. Preotul nu se poate căsători cu o văduvă, pentru că acest lucru era oprit arhiereului și în Vechiul Testament (*Lv* 21, 14; după *Iz* 44, 22 această prescripție era valabilă pentru fiecare preot, care însă putea lua de soție văduva unui alt preot). Astfel, legislația cultică vechi-testamentară a fost preluată și depășită pentru a arăta că în Biserică cultul Vechiului Testament e împlinit și exercitat mai bine.

Că acest lucru nu e lipsit de probleme e un lucru cunoscut chiar și în Biserica Ortodoxă. Incontestabil, el asigură o parte din efectul cultului divin ortodox, întrucât cu tot caracterul lui problematic ajută la păstrarea aspectului său biblic de „tremendum”. Pe lângă aceasta, deși problematică, clericalizarea refuză secularizarea poate și mai primejdioasă.

7. Explicarea Liturghiei a Sfântului Maxim Mărturisitorul¹⁴

O încercare nefericită de a ajunge la un compromis cu „monofiziții” a constat în a susține numai *o singură* voință divino-umană în Hristos. Tăgăduirea unei voințe omenești în Hristos pune însă în cauză deplina Sa umanitate. De aceea așa-numitul monotelism, pe care l-a susținut și papa eretic

¹⁴ Despre acest important comentariu liturgic, cf. HANS-JOACHIM SCHULZ, *Die Byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt. Mit neuen Untersuchungen zur ältesten liturgischen Überlieferung und ihrer ökumenischen Bedeutsamkeit* (Sophia 5), Trier, 1980, cap. III C; K.CH. FELMY, „Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen”, în: *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Sibiu, 1993, p. 267–276.

Honoriu I (628–640), a fost respins mai târziu chiar și de așa-numitele Biserici monofizite. În timpul disputelor monotelite, Sfântul Maxim (580–662), care învăța două voințe în Hristos, a fost condamnat la smulgerea limbii și tăierea mâinii drepte, murind în exil în Caucaz.

Deși în hristologie Sfântul Maxim învăța diofizitismul explicit, tot el a fost cel care l-a pus definitiv în cinstire la Constantinopol pe Dionisie Areopagitul cu tendința sa ușor „monofizită” apărând ortodoxia acestuia. După modelul lui Dionisie, el a scris o „inițiere în mister” (*mystagogia*), în care se sprijină atât de puternic pe Dionisie, încât spune explicit că îl presupune și vrea să explice doar ceea ce Dionisie a lăsat încă neexplicat. De aceea, de la „Sanctus” Sfântul Maxim trece direct la „Tatăl nostru”, pentru că întreaga rugăciune euharistică o știe explicată suficient de către Dionisie. Fapt regretabil, pentru că punctele de pornire ale explicației Sfântului Maxim sunt adeseori mai bune decât cele ale modelului său Dionisie.

Sfântul Maxim inserează cel dintâi în comentariul lui liturgic și spațiul cultului divin. În fața ochilor săi stă Aghia Sofia, care pentru el e o icoană a cosmosului, a omului și a Sfintei Scripturi.

Pentru explicarea Sfântului Maxim nu mai e decisiv șirul treptelor medierii ierarhice de la care pornește Dionisie Areopagitul. Importantă pentru el e gândirea iconică. În forma pe care aceasta a luat-o între timp, aspectul de imagine și cel de lucru își corespund pe deplin.

În ce privește cosmosul, Sfântul Maxim spune:

După un al doilea înțeles spiritual, Sfânta Biserică a lui Dumnezeu este chip și icoană a întregului univers, care constă din ființe văzute și nevăzute și care au aceeași unitate și distincție ca și el. Ca edificiu, fiind o singură construcție [locăș], se deosebește totuși după forma ei, împărțindu-se în locul destinat numai preoților și slujitorilor, pe care îl numim „hierarchyon” și în cel lăsat pe seama întregului popor credincios, pe care îl numim „naos” [navă]. Dar este una după ipostasă, neîmpărțindu-se ea însăși deodată cu părțile ei, din pricina deosebirii aces-

tora întreolaltă. Dimpotrivă, dezleagă și părțile înseși de deosebirea arătată prin numirile lor, făcându-le să se raporteze la ceea ce e una în ea însăși, și împărțându-le pe amândouă identice întreolaltă. Căci fiecare dintre acestea două este, reciproc, pentru cealaltă, ceea ce este pentru sine însăși. Naosul este „hierateion” în potență, inițiat și sfințit prin ducerea sa până la sfârșitul acțiunii de inițiere și sfințire; și prin amândouă Biserica rămâne una și aceeași¹⁵.

Sfântul Maxim vrea să spună deci că unitatea bisericii (a casei lui Dumnezeu) constă în aceea că întregul e conținut în fiecare parte. Este limpede că instituția catehumenatului nu mai există: biserica este împărțită în spațiul rezervat clericilor și cel rezervat laicilor. De un spațiu pentru penitenți și nebotezați nu mai este vorba. Împărțirea în două a spațiului bisericii e realizată foarte clar prin grilajul „bemei” între sanctuar (*hierateion*) și navă care există deja de mult. În ciuda acestei împărțiri abrupte, cele două părți se raportează una la cealaltă și se întrepătrund. Acest fapt își are prototipul în perihoreza naturii divine și umane în Hristos, una e cuprinsă în cealaltă, ca și în hristologie: cine se atinge de Hristos omul, se atinge de Dumnezeu.

Împărțirea în două a bisericii de către grilajul „bemei” pregătește evoluția spre iconostas. Întrepătrunderea reciprocă a celor două sfere ale ordinii cosmosului corespunde mai mult funcției de separare a iconostasului răsăritean decât celei a grilajului apusean care *numai* separă, nu și leagă — ca iconostasul. El face aceasta reprezentând pentru laicii din afara spațiului altarului ceea ce e crezut a fi prezent în cultul divin: întreaga ierarhie cerească și întreaga istorie a mântuirii.

Împărțirea în două și întrepătrunderea reciprocă sunt corespundența spațială a hristologiei diofizite, așa cum a apărut-o Sfântul Maxim. Acestui fapt îi corespunde imaginea cosmo-

¹⁵ Citat după HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln*, 1961², p. 372 sq. [Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae: SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mistagogia*, Ed. IBMBOR, București, 2000, cap. II, p. 15–16.]

sului la Sfântul Maxim, pe care acesta o vede închipuită în edificiul bisericii: „Dar și cosmosul este unul și neîmpărțit, cu toată deosebirea părților sale”. Astfel formula hristologică de la Chalcedon este extinsă la Maxim într-o formulă a cosmosului.

În interpretarea dată de Sfântul Maxim spațiului bisericii, nava (naosul) e o icoană sensibilă a regiunilor lumii de jos, sanctuarul fiind o icoană a puterilor de sus. Astfel, intrarea în altar simbolizează și intrarea în regiunile cerești. Iar participarea la Liturgia îngerilor, care începe cu intrarea în casa lui Dumnezeu, respectiv în spațiul altarului, confirmă în mod expres rugăciunea în taină a Intrării celei Mici, intrată în rânduală Liturghiei cel mai târziu în secolul VIII, poate chiar în timpul Sfântului Maxim.

Stăpâne, Doamne, Dumnezeul nostru, Care ai așezat în ceruri cetele și ostiile îngerilor și arhanghelilor spre liturghia slavei Tale, fă ca împreună cu intrarea noastră să fie și intrarea sfinților îngeri, care liturghisesc împreună cu noi și împreună cu noi slăvesc bunătatea Ta. Că Ție se cuvine toată slava, cinstea și închinăciunea, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Simbolismul cer-pământ se arată și în explicarea citirii Evangheliei: ierarhul coboară la citire de pe tron și prin aceasta simbolizează a Doua Venire a lui Hristos la sfârșitul veacurilor. Judecata legată de aceasta și despărțirea săvârșită în ea între osândiți și mântuiți e reprezentată în concedierea catehumenilor (menținută ca rit). Într-un mod iconic e reprezentat astfel explicit caracterul eshatologic al propovăduirii Evangheliei, ceea ce corespunde Evangheliei lui Ioan, potrivit căreia judecata e decisă deja în ascultarea cuvântului lui Hristos.

Odată cu intrarea sfintelor daruri începe în prefigurare, anticipat, dezvăluirea slavei eonului nou.

Admirația Sfântului Maxim pentru Dionisie merge atât de departe încât el renunță la o explicație a anaforalei și împărțirii pentru că Dionisie ar fi făcut-o deja suficient. Am văzut cum, pentru Sfântul Maxim, ideea concelebrării cu îngeri este însă importantă. Și prin aceasta, ca și prin explicarea citirii

Evangeliei cu referire la Judecata de Apoi, *dimensiunea eshatologică* primește iarăși o considerație mai puternică. Astfel, despre Intrarea cea Mare Sfântul Maxim spune că e:

începutul și sfârșitul învățaturii celei noi, care ni se va împărtăși în cer, cu privire la economia lui Dumnezeu cea către noi și descoperirea tainei mântuirii noastre, care se află în adâncurile nepătrunse ale tainei dumnezeiești. Căci așa spune Cuvântul, Care e Dumnezeu, către ucenicii Săi: „De acum nu voi mai bea din acest rod al viței până în ziua aceea când îl voi bea cu voi, nou, în Împărăția Tatălui Meu” [Mt 26, 29]¹⁶.

Motivul eshatologic este tocmai ceea ce deosebește cel mai mult explicarea Liturghiei lui Maxim de toate celelalte explicații, în care acest motiv nu lipsește, dar în care e exprimat mai slab¹⁷. Explicarea Sfântului Maxim Mărturisitorul dezvoltă prin aceasta puncte de plecare sugerate în următoarea formulă a anaforalei Sfântului Ioan Hrisostom:

Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea Ta cea de a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de *a doua venire a Ta întru slavă*...

Astfel, pentru Sfântul Maxim, citirea Evangeliei înseamnă deja sfârșitul lumii, pentru că în concedierea catehumenilor e reprezentată simbolic Judecata de Apoi. Închiderea ușilor bisericii, care urma pe atunci după Evangelie, Sfântul Maxim o interpretează ca semn al faptului că tot ceea ce e material trece și intră în lumea spirituală.

În Intrarea Mare, „intrarea sfintelor taine” (potrivit formulei Sfântului Maxim), el vede o imagine a dezvăluirii tainelor mântuirii în eonul viitor. Ceea ce vrea să spună că în cultul divin e anticipată cunoașterea economiei mântuitoare a lui

¹⁶ HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 391 [trad. rom. cap. XVI, p. 33].

¹⁷ K.CH. FELMY, „Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen” (cf. „Bibliografie”).

Dumnezeu dată în eonul viitor. Cu alte cuvinte, numai în preamărire (doxologie) există cunoașterea economiei mântuitoare a lui Dumnezeu, pentru că preamărirea și doxologia sunt o anticipare a cerului.

Sărutarea păcii e un semn al iubirii și unității eshatologice a tuturor credincioșilor. Crezul e aici deja lauda viitoare, „Sanctus”-ul e o anticipare a unității viitoare cu îngerii. „Tatăl nostru” este, după Sfântul Maxim, „simbolul înfierii adevărate și reale, care ni se va da o dată prin darul și harul Duhului Sfânt”¹⁸, cu alte cuvinte anticiparea relației veșnice cu Dumnezeu.

Strigătul „Unul Sfânt, unul Domn” desemnează „adunarea și unirea mai presus de rațiune și de minte a celor inițiați tainic și înțelept în unitatea cea ascunsă a simplității dumnezeiești”¹⁹.

Câteva cuvinte despre înțelegerea acestei propoziții: în reprezentarea marcată de neoplatonism a Părinților greci, Dumnezeu este „simplu” în sensul de „necompus”, „neîmpărțit”. Dar atunci când Sfântul Maxim vorbește de „adunarea și unitatea care se va realiza o dată în unitatea simplității dumnezeiești”, e un alt mod de exprimare al cuvântului paulin: „Dumnezeu va fi toate în toți” (1 Co 15, 28).

La Sfântul Maxim e evidențiată astfel ca la nici un alt comentator raportarea cosmică: Dumnezeiasca Liturghie și spațiul în care se săvârșește participă la perihoreza dintre Dumnezeu și om, în care Dumnezeu rămâne Dumnezeu și omul om. Tot Sfântul Maxim accentuează ca nici un alt comentator înaintea lui aspectul eshatologic. Tipic pentru explicarea Liturghiei bizantine este faptul că acest lucru nu este numai *spus*, ca în Apus: Liturghia e irupția „eonului nou” — în Apus o atare afirmație nu are nimic de-a face cu forma cultului divin, în orice caz, ea nu *trebuie* să aibă nimic de-a face cu aceasta. Important pentru gândirea bizantină e ca astfel de afirmații să fie făcute în unele puncte ale acțiunii liturgice.

¹⁸ HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 392 [trad. rom. cap. XX, p. 34].

¹⁹ HANS URS V. BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 393 [trad. rom. cap. XXI, p. 35].

Sfântul Maxim numește câteva din acestea: citirea Evangheliei, închiderea ușilor bisericii, aducerea darurilor, sărutarea păcii, „Credo”, „Sanctus”, „Tatăl nostru”, chemarea „Sfintele sfinților”.

Faptul că întreg cultul divin e o pregustare a eshatonului, o epifanie a lui Dumnezeu și evocare a celor trecute în lumina celor viitoare n-a fost niciodată în Biserica Ortodoxă o simplă teorie, ci un lucru care poate fi experimentat. Desigur, acest lucru nu exclude credința, deoarece pentru cine nu crede, ceea ce pentru credincios este experiență a credinței, este un simplu teatru; pentru credincios însă, sub aceste simboluri și semne vine în chip ascuns, dar și vizibil, Împărăția lui Dumnezeu.

Pentru dialogul ecumenic un mod de explicare a Liturghiei ca acela practicat de Sfântul Maxim creează desigur și dificultăți. Trăsături secundare ale acțiunii liturgice joacă în interpretarea lui un rol la fel de mare ca și trăsăturile fundamentale. În acest mod, toate sunt egal indispensabile.

Treptelor cinurilor îngerilor așa de importante pentru Dionisie nu joacă, din contră, nici un rol pentru Sfântul Maxim. În acord cu cotitura spre hristologic, în locul lor apare drept tema specifică a Sfântului Maxim sinteza în Hristos, care-i unește, după vrednicie, pe primitorii credincioși ai Euharistiei cu sfinții îngeri. Astfel Sfântul Maxim extinde în plan cosmologic unitatea celor două naturi ale lui Hristos, iar Liturgia este pentru el locul în care se manifestă această unitate — o idee importantă și astăzi pentru înțelegerea Liturghiei ortodoxe.

Din comentariul Liturghiei al Sfântului Maxim se poate vedea (desigur nu în toate amănuntele) cum anume era structurată Liturgia bizantină din secolele VI–VII. Sfântul Maxim nu urmărește exhaustivitatea. Vrea doar să-l întregească pe Dionisie. De aceea, acolo unde Dionisie tace, Sfântul Maxim aduce o explicație numai atunci când ea este importantă pentru concepția sa. Deși în explicația sa trebuie luate în calcul și eventuale omisiuni, se poate spune că pe vremea sa la Constantinopol Liturgia se săvârșea cam în felul următor:

Intrarea clerului și poporului (cântare).

Citiri (două sau trei?).

Cântări (fără indicație asupra conținutului).

Se închid ușile [e vorba încă de ușile bisericii, nu de cele ale altarului].

Sărutarea păcii.

„Intrarea Sfintelor Taine”.

Simbolul credinței.

...

„Sanctus”-ul (cântat încă de întreg poporul).

...

„Tatăl nostru”.

„Unul Sfânt”.

Sfântul Maxim interpretează practica existentă pe vremea lui și scopul său nu este acela de a introduce ceva nou. Totuși, abia după modelul său a fost inserată în explicarea Liturghiei interpretarea locașului bisericii. Într-un punct nu deosebit de important pentru el explicarea sa avea să marcheze epoca următoare: el spune că „prima intrare a arhiereului în sfânta biserică la săvârșirea sfintei sinaxe conține chipul și icoana primei veniri în lume a Fiului lui Dumnezeu și Mântuitorului nostru după trup”²⁰. Această interpretare a începutului Liturghiei ca început al operei de mântuire e primul punct de pornire pentru o încercare de a înțelege Dumnezeiasca Liturghie nu numai în imagini adecvate, ci în derularea lor ca icoană a vieții lui Iisus, fapt care avea să aibă importante consecințe pentru epoca următoare.

8. *Rugăciunea din spatele amvonului*

Sfântul Maxim nu pomeneste de nici o rugăciune de mulțumire după primirea Euharistiei. O atare rugăciune e însă de presupus că exista deja cu mult înainte de vremea sa, întrucât e deja atestată de Sfântul Ioan Hrisostom într-un context extrem de caracteristic, în care se adresează celor care părăsesc mai devreme biserica spunând astfel:

²⁰ Cap. VII, trad. rom. cit., p. 28.

Ce faci, iubite? Hristos e prezent, îngerii stau împrejur, masa în fața căreia trebuie să ai o sfântă sfială e încă pusă, frații tăi se împărtășesc, și tu te ferești de asta? ... Cei care ies din biserică înainte de ultima mulțumire se aseamănă lui Iuda care, după ce s-a împărtășit, a ieșit afară deși ceilalți ședeau încă la masă²¹.

O origine la fel de veche ca și rugăciunea după împărtășire de care vorbește aici Sfântul Ioan Hrisostom are și rugăciunea din spatele amvonului. Astăzi ea se săvârșește astfel: preotul cel mai mic în rang iese în navă și de acolo rostește cu glas tare rugăciunea:

Cel ce binecuvântezi pe cei ce Te binecuvântează, Doamne, și sfințești pe cei ce se încred în Tine, mântuiește poporul Tău și binecuvântează moștenirea Ta. Plinirea Bisericii Tale păzește-o; sfințește pe cei ce iubesc bună-cuviința casei Tale; Tu pe aceștia îi preamărește cu dumnezeiască puterea Ta; și nu ne lăsa pe noi cei ce nădăjduim întru Tine. Pace lumii Tale dăruiește, bisericilor Tale, preoților, împăraților noștri, armatei și la tot poporul Tău; căci toată darea cea bună și tot darul Tău desăvârșit de sus este, pogorând de la Tine, Părintele luminilor. Și Ție slavă, mulțumire și închinăciune îți înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Această rugăciune corespunde concedierii inițiale a credincioșilor prin punerea mâinilor după sfârșitul Liturghiei. O concediere a credincioșilor prin punerea mâinilor e atestată pentru Siria încă din anul 708. Practica aflată din spatele modului actual de săvârșire a rugăciunii din spatele amvonului arată în felul următor: văzut dinspre altar, celebrantul merge în spatele amvonului în fața poporului și-și întinde mâinile peste popor, pentru a-l binecuvânta printr-o rugăciune. Că rugăciunea din spatele amvonului era inițial o *binecuvântare* reiese limpede și dintr-o redactare georgiană din secolul XI, potrivit căreia

²¹ Citat după HANS PREUB, *Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit*, p. 46.

diaconul cheamă la rugăciunea în spatele amvonului prin cuvintele: „Binecuvântează, stăpâne”.

Textul rugăciunii coincide astăzi în Liturghiile Sfinților Vasile și Ioan Hrisostom. La început însă au existat texte foarte diferite. *Cod. Porphyri*, de exemplu, are 28 de astfel de rugăciuni numai pentru Liturghia Sfântului Vasile. Pe ansamblu, în diferitele manuscrise liturgice ni s-au transmis 40 de redacții diferite.

Prin rugăciunea din spatele amvonului poporul este binecuvântat de celebrant cu mâinile întinse și concediat. Acest lucru explică faptul că și astăzi rugăciunea e rostită în nava bisericii, deși în înțelegerea actuală acest lucru nu mai are nici un sens deosebit, afară de *acela* că și aici cultul divin ortodox a păstrat un element de mișcare în plus.

9. *Enarxa și Ieșirea cea Mică*

9.a. *Apariția enarxei*

Așa cum astăzi Dumnezeiasca Liturghie nu se mai încheie cu rugăciunea din spatele amvonului, ci cuprinde și alte adaosuri, tot așa acte ample dezvoltate s-au adăugat și înaintea începutului ei inițial, astfel încât începutul inițial, adică intrarea în biserică, a devenit în interiorul slujbei un element viu și în același timp evidențiat printr-o interpretare „mistică” și care a fost denumit „Intrarea Mică”.

Să ne amintim pe scurt: În timp ce Liturghia antiohiană din vremea Sfântului Ioan Hrisostom conducea după sărutarea păcii direct la citiri, în următoarele două secole partea introductivă a dobândit o formă mai solemnă: au fost introduse „Trisaghion”-ul („Sfinte Dumnezeu...”) și imnul „Monogenes” („Unule-Născut...”). După care urma intrarea solemnă cu cartea Evangheliei purtată pentru aceasta de la „skeuophylakion” în biserică. Întrucât cartea Evangheliei era socotită din vechime un semn al prezenței lui Hristos în cuvântul Său, intrarea solemnă cu ea trimitea la faptul că Dumnezeu vine în Cuvântul Său. Această venire a lui Dumnezeu în Liturghie a

fost evidențiată și prin interpretarea eshatologică a Sfântului Maxim.

Rânduiala originară din timpul Sfântului Maxim se reflectă și astăzi în Liturghia arhierească. În această variantă deosebit de ceremonială a Liturghiei, episcopul intră în biserică îmbrăcat cu mantie, se închină la icoanele iconostasului și la altar și, după obiceiul rusesc, își ocupă locul în centrul bisericii sau, după obiceiul grecesc, lângă peretele de nord al navei bisericii. Acolo e dezbrăcat de mantie. După care episcopul este îmbrăcat cu veșmintele liturgice în cântări ceremoniale. Episcopul își păstrează locul în naos până la Intrarea Mică. Acum preoții, diaconii și ajutoarele din altar merg cu sfeșnice și cartea Evangheliei din altar la tronul episcopului și îl iau de acolo. Abia acum episcopul intră definitiv în altar. Primele sale acte în altar au fost și ele extrem de amplificate ceremonial. De exemplu, la sfârșitul „Trisaghion”-ului cântat de șapte ori și jumătate de cor și clerici alternativ, episcopul binecuvântează poporul cu cuvintele: „Doamne, Doamne caută din cer și vezi și cercetează via aceasta pe care a sădit-o dreapta Ta și o desăvârșește pe ea” (*Ps* 79, 15–16 sq).

Rânduiala inițială în care Dumnezeuiasca Liturghie începe cu Intrarea Mică se oglindește și astăzi încă la ocaziile în care Liturghia e unită cu vecernia, cum este cazul, între altele, în ajunul Nașterii Domnului, în ajunul Bobotezei, în Joia Mare și în Sâmbăta Mare. În aceste zile așa-numita „enarxis” (partea de început) este omisă.

Sfântul Maxim vorbește încă de intrarea întregului popor în biserică. Pentru aceasta e nevoie ca toți credincioșii să se adune mai înainte în nartex, în exonartex sau într-un alt loc. Această adunare a credincioșilor e începutul unei acțiuni liturgice amplu dezvoltate, plasate înaintea Liturghiei originare, acțiune care slujește adunării în afară și înăuntru și se numără între părțile cele mai frumoase ale Liturghiei.

Săvârșirea actuală a acestei părți plasate înaintea Liturghiei originare arată în felul următor:

Binecuvântarea de intrare.

Ectenia mare (+ rugăciune în taină).

Ecfonis.

Antifonul 1.

Ectenia mică.

Ecfonis.

Antifonul 2.

Ectenia mică (+ rugăciunea în taină).

Ecfonis.

Antifonul 3. După care urmează ieșirea cu Evanghelia prin ușa dinspre nord a altarului și intrarea înapoi în altar prin ușa din mijloc (+ rugăciune în taină).

În duminicile obișnuite și de cele mai multe sărbători, în cele mai multe Biserici Ortodoxe, de exemplu, în cea rusă, drept prim antifon servește *Psalmul* 102, al doilea antifon e *Psalmul* 145 urmat de imnul „Unule-Născut”, iar al treilea antifon e alcătuit din Fericirile Predicii de pe Munte. Această rânduială a primit numele de „Typika”.

Mai veche e rânduiala folosită în Grecia și duminica, iar în alte biserici, de exemplu, cea rusească, în zilele lucrătoare și de sărbători, și care se prezintă în felul următor:

Antifonul 1: Psalm + versul repetat: Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitorule, miluiește-ne pe noi.

Antifonul 2: Psalm + versul repetat: Mântuiește-ne pe noi Fiul lui Dumnezeu [Cel ce ai înviat din morți, respectiv: Cel Care ai fost purtat pe brațe de dreptul Simeon... etc. după sărbătoare], pe noi cei ce-Ți cântăm Ție, Aliluia.

Antifonul 3: versete din Psalm în alternanță cu troparul sărbătorii.

„Enarxa”, adică partea Liturghiei cu cele trei „antifoane”, cele trei rugăciuni care se rostesc în taină și cele trei ectenii, a fost inițial o slujbă independentă. Schema coordonării a trei cântări din psalmi cu trei rugăciuni, pe care o întâlnim de altfel și în alte slujbe, de exemplu, în slujba vecerniei, a fost evident una îndrăgită. Slujba plasată înaintea Liturghiei de care e vorba în acest context se făcea la început în Constantinopol numai de sărbătorile mai mari. Adeseori poporul ieșea cântând antifonic un psalm într-o procesiune spre „biserica stațională”, adică spre biserica consacrată sfântului zilei a cărui

sărbătoare se ținea. Uneori procesiunea era întreruptă la for, unde patriarhul săvârșea o slujbă de cerere.

Schema acestor slujbe a fost la început variabilă. De aceea ea a putut cuprinde, de exemplu, și citiri. În aceste rânduieli Intrarea Mică era numai sfârșitul unei atare slujbe premergătoare, care marca în același timp începutul Dumnezeieștii Liturghii.

În secolul X acest serviciu divin se putea celebra în for sau în alte biserici. La Aghia Sofia el a avut loc timp îndelungat în spațiile din fața intrării, așa încât după sfârșitul acestei slujbe putea urma o procesiune solemnă din nartex în nava bisericii. În măsura în care acest serviciu divin premergător era celebrat în aceeași biserică în care după aceea avea loc și Dumnezeiasca Liturghie, Intrarea Mică se săvârșea în timpul antifonului al treilea, așa cum are loc și astăzi în Dumnezeiasca Liturghie. Cu alte prilejuri se cânta un tropar specific de intrare care a lăsat o urmă în așa-numitul *eisodikon* introdus la sărbătorile mari. Încă o dată se confirmă aici regula stabilită de Anton Baumstark a menținerii vechilor rânduieli în zilele liturgice cele mai importante. Iată cum arată, de exemplu, „eisodikon”-ul de pe 2 februarie (Întâmpinarea Domnului):

Cântărețul: Cunoscută a făcut Domnul mântuirea Sa, dreptatea Sa a descoperit-o înaintea tuturor popoarelor.

Corul: Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai lăsat purtat pe brațele dreptului Simeon, pe noi cei ce-Ți cântăm Ție, Aliluia.

Celebrarea ocazională a Liturghiei fără enarxa premergătoare e atestată încă în secolul X. Pe de altă parte, aceasta este presupusă deja în comentariul liturgic al Sfântului Gherman din secolul VIII, deși acest comentariu a fost adaptat ulterior la practica modificată. Dar chiar și *cod. Barberini gr. 336* specifică rugăciunile preoților la cele trei antifoane, așa că trebuie să se țină seama de faptul că aici avem deja o enarxă reglementată. *Cod. Barberini gr. 336* numește enarxa numai ca parte componentă a Liturghiei Sfântului Vasile. Dar aceasta servește aici și drept schemă de bază, așa încât trebuie luată în calcul o enarxă și pentru Liturghia Sfântului Ioan

Hrisostom din timpul *cod. Barberini gr. 336*. Pe de altă parte, se poate și ca Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom din timpul codicelui *Barberini*, care se săvârșea numai în zilele lucrătoare, să fi fost celebrată fără enarxă. Cu siguranță enarxa în forma actuală servea adunării și reculegerii înaintea Liturghiei propriu-zise. Cine o trăiește cu adevărat ajunge încă de pe acum „să lepede toată grija cea lumească”, cum se spune în imnul Heruvimic cântat mai târziu.

Prin introducerea enarxei poziția ecteniei mari a ajuns oscilantă. Inițial, adică încă în secolul VIII, ea se rostea după „Trisaghion”, apoi a fost plasată înaintea lui. Ecteniile mici au fost introduse abia atunci când principiul rostirii în taină a rugăciunilor preotului a fost extins și la enarxă. Încă în secolul XII ectenia mare este atestată izolat înaintea antifonului 3 (deci deja în enarxă, însă nu în locul ei actual). În spațiul italo-bizantin, care de altfel era mult mai conservator, rânduiala actuală e atestată însă încă din secolul X.

Enarxa se dovedește a fi secundară în Dumnezeiasca Liturghie și prin schimbarea ei în cursul anului bisericesc. Rânduiala ei diferă după sărbătorile lui Hristos, iar în Grecia și pentru alte sărbători, ca și pentru duminicile normale, pe de o parte, și pentru zilele lucrătoare, pe de altă parte. Odată cu schimbarea ei în cursul anului bisericesc enarxa a atras în ea și unele cântări schimbătoare din cursul anului bisericesc. Astfel, începând din secolul XI la sfârșitul enarxei sunt atestate tropare și condace ca și astăzi. Aceste tropare și condace se schimbă astăzi la fiecare Liturghie potrivit anului bisericesc și prin aceasta trimit mai puternic decât orice alt element al Liturghiei spre anul bisericesc schimbător. Astăzi însă e valabilă regula că în fiecare duminică să se cânte tropare și condace din Octoih, cele ale sfinților zilei, precum și ale sfinților patroni ai bisericii, respectiv ale sărbătorii ei de hram.

9.b. Typika

Din mărturiile lui Tertulian și Sfântului Vasile cel Mare știm că în vechime credincioșii se împărțeau acasă din Darurile sfințite aduse de la Liturghie. În Liturghia darurilor mai înainte sfințite, compusă din elemente de vecernie și celebrare

euharistică cu omiterea rugăciunii euharistice, avem astăzi un rit specific de împărtășire în afara Dumnezeieștii Liturghii. Un codex grecesc de la Sinai din secolul IX atestă pentru toate zilele în care e prevăzută împărțirea cuminecării fără celebrarea Liturghiei următoarea rânduială:

Fericirile.

Tropare.

Simbolul credinței. Tatăl nostru, Kyrie eleison (de trei ori).

Sfintele Sfinților — Unul Sfânt...

Psalm de cuminecare (*Psalmul* 33).

Mulțumire.

O rânduială asemănătoare a existat în mănăstirea Studiu din Constantinopol. Aici monahii nu se cumineau zilnic, iar în locul Euharistiei se împărțea însă zilnic anafura („antidoron”). La împărțirea anafurei se cânta așa-numita „Typika”. În literatura de specialitate găsim diferite interpretări ale acestei noțiuni, între altele și indicația, nu absolut convingătoare, că aici ar fi vorba de un „typos” al Dumnezeieștii Liturghii. Conținutul esențial al acestei slujbe e însă limpede. Obiectul ei îl formează *Psalmii* 102 și 145 și Fericirile Predicii de pe Munte.

Cei doi psalmi împreună cu Fericirile au înlocuit ulterior în mare măsură cele trei antifoane ale enarxei, cel mai târziu această substituție având loc la Aghia Sofia. În manuscrisele georgiene noua rânduială e atestată încă în secolul XI. Întrucât rânduiala georgiană o reflectă mai ales pe cea palestiniană, de aici putem deduce că în Palestina cântarea așa-numitei „typika” era deja obișnuită în secolul XI sau chiar mai dinainte.

Cel mai departe a avansat procesul pătrunderii așa-numitei „typika” (obedniță) în Biserica Ortodoxă Română. Afară de câteva sărbători mai mari cu antifoane speciale, „typika” e cântată fiecare celebrare a Liturghiei, fie în zilele de sărbătoare, duminica sau în zilele de lucru. În Biserica Ortodoxă Rusă ea se obișnuiește, afară de praznicele împărătești, în toate duminicile și sărbătorile de peste an, nu însă în zilele de lucru. În Biserica Ortodoxă Greacă practica a oscilat: în unele biserici „typika” e cântată în toate duminicile și în toate sărbătorile, afară de sărbătorile lui Hristos, în altele mai rar.

„Typika” există și ca rânduială proprie pentru zilele în care din diverse motive nu se poate săvârși Dumnezeiasca Liturghie, de exemplu, atunci când preotul n-are la dispoziție un antimis. Slujba arată atunci ca și enarxa actuală cu *Psalmii* 102 și 145. Urmează o cântare alternativă care amintește de „Sanctus”: „Ceata sfinților îngeri și arhangheli îți cântă Ție împreună cu toate puterile cerești și strigă: Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este cerul și pământul de mărirea Lui”. Urmează Apostolul, Evanghelia, Simbolul credinței, Tatăl nostru și condacul (în forma prescurtată de astăzi, deci numai cu un icos) și concedierea.

„Typika” e cântată adeseori și în legătură cu ceasurile, ca de exemplu, în Postul Mare după ceasul al nouălea. La practica originară trimit troparele intercalate între Fericiri, citite și astăzi în unele biserici, dar care pot să și lipsească la slujbele cele mai solemne. În cazul că sunt citite, textele lor se schimbă, mai ales după Octoih.

Drept exemplu de astfel de cântare intermediară, iată troparul glasului I de la Fericiri: „Mă închin patimii Tale și slăvesc învierea Ta, împreună cu Adam și cu tâlharul, strig cu glas luminat Ție: Pomeneste-mă, Doamne, când vei veni întru Împărăția Ta”.

Cuvintele: „Pomeneste-mă, Doamne, când vei veni întru Împărăția Ta” servesc în Postul Mare fără adaosuri suplimentare drept cântare antifonală la Fericirile din „Typika” în legătură cu ceasul al nouălea. Ele evidențiază și aici aspectul eshatologic al cultului divin ortodox.

10. Liturghia după cod. Barberini gr. 336

În acest codex Liturghia Sfântului Vasile este încă formula-
rul de bază. Rubrici care să expună clar desfășurarea acțiunii lipsesc, iar piesele corului sunt menționate doar în parte, unele din ele putând fi deduse însă din rugăciunile în taină care se rostesc în paralel cu ele.

Potrivit textului care ni s-a transmis, Liturghia arată în felul următor:

1. Rugăciunea pe care preotul o rostește în „skeuophylakion” când pune pâinea pe disc (și astăzi în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom).
Urmează în codex o observație: „În rugăciunea din «skeuophylakion» nu trebuie făcută nici o pecetluire [adică nici un semn al crucii] asupra sfântului potir”.
2. Binecuvântată fie Împărăția Tatălui și a Fiului și a Duhului Sfânt... [E pomenită ectenia mare].
Rugăciunea antifonului 1 (text și ecfonis).
Rugăciunea antifonului 2.
Rugăciunea antifonului 3.
[nu este vorba de alte ectenii afară de cea mare]
3. „Intrarea episcopului în altar și a poporului în biserică” [nu este vorba aici de o rubrică, ci de suprascrierea unei rugăciuni].
Rugăciunea de intrare.
4. Rugăciunea la „Trisaghion” (aceasta e suprascrierea în *cod. Barberini gr. 336*; pentru Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom acest codice are o rugăciune proprie la intrare și la „Trisaghion”, astăzi însă rugăciunea din Liturghia Sfântului Vasile se folosește și în Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom).
5. Rugăciunea la urcarea pe tron a episcopului (astăzi în acest loc se face binecuvântarea scaunului de sus).
6. Citirea Apostolului și Evangheliei (o rugăciune la citarea Evangheliei nu se găsește în *cod. Barberini gr. 336*).
7. Rugăciune la ectenia cu *Kyrie eleison* (astăzi în acest loc se rostește ectenia stăruitoare).
8. Rugăciunea catehumenilor.
„Liturghii fac concedierea și scoaterea afară a catehumenilor și a celorlalți nevrednici de vederea dumnezeieștilor taine arătate”.
„Închiderea ușilor”.
9. Rugăciunea întâi a credincioșilor și rugăciunea a doua a credincioșilor.
10. Rugăciunea la Imnul Heruvimic (în *cod. Barberini gr. 336* numai la Liturghia Sfântului Vasile).
Rugăciunea „proscomidiei” (= „rugăciunea aducerii”; aici apare pentru prima oară în *cod. Barberini gr. 336* numele Sfântului Ioan Hrisostom).

11. Chemarea la sărutarea păcii, pe care după *cod. Barberini gr. 336* o schimbă între ei încă toți credincioșii.
Chemarea: „Să ne iubim unii pe alții” (fără o referire încă la mărturisirea de credință comună).
„Ușile...”.
12. Simbolul credinței.
13. Dialogul introductiv.
14. „Praefatio”.
15. „Sanctus”.
16. „Post-Sanctus” cu cuvintele de instituire și epicleză, însă fără versetele din *Psalmul 50*, fără troparul Rusaliilor și alte întreruperi.
17. „Intercessio” (încă fără un imn în cinstea Maicii Domnului, care nu apare nici la Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom).
Rugăciunea de mijlocire are încă un text care se abate în parte de la cel de astăzi, dar în esență e identic cu cel actual. În acest timp diaconul citește cu glas tare dipticele.
18. „Tatăl nostru”.
19. Rugăciunea dinainte de împărtășire.
20. Rugăciunea plecării capetelor.
21. Rugăciunea frângerii.
22. „Sfintele sfinților”.
23. Frângerea pâinii.
24. „Căldura” (formula: „Spre plinirea Duhului Sfânt”).
Nu există nici o rugăciune pentru pregătirea de cuminecare.
25. „Cu frică, cu credință și cu dragoste [să vă apropiați]” (codexul redă doar „incipit”-ul).
Cuminecarea cu imnul de împărtășire.
26. Cântarea: „Să se umple gurile noastre de lauda Ta” (astăzi ea nu mai există în rânduiala grecească).
27. Rugăciunea de mulțumire după împărtășire (astăzi aflată după împărtășirea preoților. Ceea ce arată cum anume împărtășirea laicilor a fost tot mai mult înțeleasă drept una ocazională).
28. „Cu pace să ieșim”.
29. Rugăciunea din spatele amvonului.
30. Rugăciune de încheiere în „skeuophylakion”.



Fixarea textului Liturghiei până în secolul XIV

Dacă secolul XIV e în general considerat drept epoca în care Liturghia a fost fixată definitiv, această datare trebuie înțeleasă ca una doar aproximativă. Rânduiala Liturghiei fluctuează până astăzi. Vedem mereu schimbări, prescurtări (mai ales în zona concedierii catehumenilor) și amplificări, îndeosebi în manifestările evlaviei personale a preoților. Nici odată textul Liturghiei în Biserica Ortodoxă n-a fost transmis într-un mod atât de fix ca textul missei romano-catolice tridentine din secolul XVI. În intervalul dintre secolul VIII și secolul XIV apar însă pentru ultima oară elemente de interpretare care marchează Liturghia *însăși*. Interpretările de mai târziu pleacă de la textul gata încheiat și sunt nevoite să țină seama de el. Numai evlavia personală a preotului rămâne încă în plină mișcare.

1. Comentariul Sfântului Gherman *și proscomidia ca „junghiere a Mielului”*

Disputa icoanelor din secolul VIII a fost una din cele mai grave crize din Imperiul bizantin și din teologia bizantină. Chiar și luptele aprige în jurul celor două naturi ale lui Hristos se pot doar cu greu măsura cu disputa icoanelor, deși ele supraviețuiau în aceasta, întrucât în timpul disputei icoanelor s-au folosit argumente predominant hristologice.

Pentru iconoduli atât în disputa icoanelor însăși, cât și în biruința asupra iconomahilor la Sinodul VII Ecumenic de la

Niceea (787) sub împărăteasa Irina și definitiv în „Triumful Ortodoxiei” din 843 sub împărăteasa Teodora, cinstirea icoanelor (acum reflectată și adâncită hristologic) câștigă încă o dată în importanță. În formula ei esențială, învățătura despre icoane definită în 787 se sprijinează pe autoritatea Sfântului Vasile cel Mare: „Cinstirea arată că icoana trece la prototipul ei”.

Acest raport dintre tip și prototip se reflectă și în comentariul Liturghiei atribuit Sfântului Gherman, patriarh al Constantinopolului (710–730).

Așa-numitul comentariu al Sfântului Gherman a fost ajustat mereu cu practica liturgică dominantă din diferitele epoci ale dezvoltării Dumnezeieștii Liturghii. Față de numeroasele redactări diferite care au luat naștere prin aceasta și față de posibilitatea ca elemente introduse mai târziu să fi fost proiectate retroactiv în epoca lui Gherman, este greu de stabilit când anume a apărut acest comentariu. Paternitatea lui Gherman nu este sigură, dar nu este imposibilă, ba chiar este probabilă. În nici un caz însă ea nu este valabilă pentru comentariul în forma sa actuală.

* În acest comentariu se observă o puternică obiectivare a simbolismului. O simplă asemănare pur exterioară a unor obiecte conduce uneori deja la o interpretare simbolică. Astfel, de exemplu, în forma existentă actualmente, desigur secundară, a comentariului, „cupa” cădelniței e interpretată ca imagine a trupului Maicii Domnului. Dar, chiar și în redactarea originală, forme și simboluri liturgice sunt interpretate pe baza unor asemănări pur exterioare drept icoane ale unor realități cerești și din istoria mântuirii. Ca și în dezvoltarea iconografiei, locul simbolului e luat de imaginea-portret. Dar ceea ce în iconografie este un progres, pentru că se accentuează realitatea personală a persoanei reprezentate (în cazul icoanei lui Hristos Întruparea), creează dificultăți pentru Liturghie. Faptul că în cursul Liturghiei totul devine imagine perturbă mai cu seamă caracterul comunitar al cultului divin. Încă de la Teodor al Mopsuestiei, dar mai ales de la Gherman încolo, poporul prezent se împarte în actori și spectatori. Mulți creștini ortodocși sunt, ce-i drept, de părere că rolul de spectatori promovează elementul meditativ și credincioșii din cor nu trebuie invidiați

pentru că trebuie să fie mereu activi în loc să se poată ruga. E un fapt care poate fi observat: cântăreții din cor se împărtășesc arareori.

Pentru comentariul Sfântului Gherman totul devine icoană în care, potrivit principiilor de interpretare bizantine, simbolismul se schimbă: unul și același spațiu sau obiect are diferite semnificații. Biserica este „cerul pe pământ”, absida corespunde peșterii din Betleem în care s-a născut Hristos și grotei din stâncă în care a fost îngropat. Altarul este Golgota, Mormântul și foișorul Cinei din Joia Mare. În același timp, el este tronul lui Dumnezeu (rus. *prestol*) pe care Dumnezeu stă în carul Său de heruvimi. „Bema” altarului e locul unde Hristos tronează cu cei doisprezece apostoli, dar desemnează și tronul pe care Hristos va apărea la a Doua Venire. Amvonul însă desemnează piatra care a fost răsturnată de pe mormântul lui Hristos, de pe care îngerul a propovăduit vestea Învierii, pentru că diaconul cântă ecteniile din amvon și tot din amvon citește Evanghelia. Dimpotrivă, atunci când cu el sunt acoperite darurile, „aerul” reprezintă piatra de pe mormântul lui Hristos, dar el poate reprezenta și „sudarium”-ul (ștergarul).

Riturile sunt și ele interpretate mult mai detaliat decât la Teodor al Mopsuestiei. De exemplu, despre imnul Heruvimic în comentariul Sfântului Gherman se spune:

Imnul Heruvimic arată prin diaconii care merg înainte și prin chipurile serafimilor de pe ripide intrarea tuturor sfinților și dreptilor, care intră împreună înaintea puterilor heruvimice și a oștirilor îngerilor care merg nevăzut înaintea Marelui Împărat Hristos, Care înaintează spre jertfa mistică purtat de mâini trupești. Împreună cu ele intră înainte la jertfa cea nesângeroasă și la Liturghia cea înțelegătoare și Duhul Sfânt, contemplat mintal în foc și tămâie și în atmosfera de fum înmiresmat, în care focul ne arată dumnezeirea, iar atmosfera înmiresmată a fumului arată prezența Celui care a venit în mod nevăzut și ne-a umplut de mireasmă duhovnicească prin jertfa Sa mistică dătătoare de viață și fără de sânge și prin arderea de tot¹.

¹ St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy, p. 86.

Și aici interpretarea este foarte detaliată. Nu numai tămâia e interpretată ca Duh Sfânt, cum reiese clar din citat, ci discul reprezintă în cursul ulterior al explicației mâinile lui Iosif din Arimateia și ale lui Nicodim, paharul e vasul care primește sângele lui Hristos; ștergarul e reprezentat de „velum”, de pânza de deasupra discului; „aerul” (pânza de deasupra potirului și discului) e piatra cu care a fost închis mormântul lui Hristos; vechea interpretare a Întrării Mari ca punere în mormânt e dezvoltată aici mai amplu.

Din contră, enarxa — dar în redactarea prezentă, nu și în redactarea primară, apare ca fiind în mod normal legată de începutul slujbei — reprezintă Întruparea. Psalmii, care odinioară (și astăzi în zile de lucru și sărbători) erau cântați ca antifoane, sunt aici prezicerile profeților; intrarea cu Evanghelia descoperă venirea Fiului lui Dumnezeu în trup; „Trisaghion”-ul corespunde imnului îngerilor la Nașterea Domnului („Slavă întru cei de sus...”).

Înainte de ducerea darurilor comentariul pomenește proscomidia: „Proscomidia care are loc pe *thysiasterion*, adică în *skeuophylakion*, desemnează locul Căpățânii, unde a fost răstignit Hristos”². Reprezentanții tezei că proscomidia a fost mutată mai în față abia ulterior se referă între altele și la acest loc. Într-adevăr, explicația „în *thysiasterion*, adică în *skeuophylakion*” uimește. *Thysiasterion* e altarul, sau, în orice caz, în primul rând ne face să ne gândim la acest cuvânt. În ciuda acestei particularități și a altora, baza pentru teza mutării mai în față nu e suficientă. E limpede însă că în această chestiune există încă probleme neclarificate. În contextul actual al comentariului Sfântului Gherman însă, în pasajul amintit nu e vorba de nimic altceva decât de o referire retroactivă la acțiunea care a avut loc mai înainte în „*skeuophylakion*”.

În descrierea și explicarea „punerii înainte” (*prothesis*) simbolismul e orientat în mod limpede spre *Isaia* 53. Nu este sigur dacă pasajul citat ține de textul original al comentariului Sfântului Gherman. În orice caz, acțiunile explicate aici sunt

² St. Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy, p. 84.

părțile componente cele mai importante ale proscomidiei actuale. În parte e vorba de acte necesare, practic interpretate ulterior simbolic. În parte însă e vorba și de acte care, fără să aibă din capul locului un sens inițial practic, au fost concepute ca acte simbolice. Astfel scoaterea „agnețului” din prescură a fost la origine condiționată practic: crusta cojii tari a pâinii trebuia să fie îndepărtată. Faptul însă că aceasta se face cu o lance-copie, în loc de a se face, cum ar fi practic, cu un cuțit, are exclusiv un sens simbolic. Faptul că „mielul” e străpuns de lance e în orice caz un act marcat „simbolic”. Toate acestea sunt acte care au loc înainte de începutul slujbei la proscomidiar. Acțiunea dezvoltată din selecționarea inițială a darurilor destinate pentru Euharistie de restul darurilor de jertfă se numește „proscomidie”, „punere înainte”, și reflectă în masivitatea ei simbolică un stadiu mai târziu.

2. Proscomidia ca reprezentare a junghierii și nașterii Domnului

În capitolul precedent a fost vorba de acțiunea pregătitoare care urmează să fie prezentată și explicată încă o dată în context.

Dumnezeiasca Liturghie e celebrată întotdeauna în legătură cu rugăciunea ceasurilor. În timpul slujbei ceasurilor — la greci utrenia, la ruși ceasurile trei și șase — biserica se umple treptat, iar preotul sau unul din preoți merge la proscomidiar și pregătește darurile euharistice.

Preotul ia o prescură și zice: „Întru pomenirea Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos” (apoi însemnează în chipul crucii prescura cu ajutorul copiei).

Taie în partea dreaptă zicând: „Ca un miel spre junghiere s-a adus”.

După care taie în partea stângă zicând: „Și ca o oaie fără de glas împotriva celui ce o tunde, așa nu și-a deschis El găsul Său”.

După care taie în partea de sus zicând: „Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat”.

După care taie în partea de jos zicând: „Iar neamul Lui cine îl va spune?”

După care, înfigând orizontal în latura dinspre partea dreaptă a prescurii, ceva mai sus de coaja de jos, ridică sfântul agneț zicând așa: „Că s-a luat de pe pământ viața Lui”. Și punându-l cu fața în jos pe sfântul disc, tăind cruciș, spune (această acțiune nu e necesară practic): „Se înjunghie Mielul lui Dumnezeu, Cel care ridică păcatele lumii, pentru viața și mântuirea lumii”.

Apoi întoarce sfântul agneț cu fața în sus, adică cu partea care are pecetea pe ea și, împungând în partea dreaptă sfântul agneț, sub numele Iisus, spune: „Și unul din ostași cu sulița coasta Lui a străpuns și îndată a ieșit sânge și apă; și cel ce a văzut a mărturisit, și mărturisirea lui este adevărată”.

Și îndată toarnă în sfântul potir deodată vin și apă cât se cuvine.

La Sfântul Gherman se vede deja o amplă corespondență a derulării Liturghiei cu desfășurarea vieții lui Iisus. Dar nici Sfântul Gherman, nici teologii care au dezvoltat simbolismul proscomidiei n-au pus mare preț pe consecvență. Abia Teodor din Andida pune un accent special pe paralelismul derulării Liturghiei cu desfășurarea istoriei nou-testamentare a mântuirii. Prin aceasta Teodor ajunge chiar la o anumită libertate dată de Tradiție, întrucât — abătându-se de la toate celelalte comentarii de până acum — el interpretează Intrarea Mare cu referire la intrarea în Ierusalim, iar nu la punerea în mormânt, pentru că acest lucru corespunde mai bine concepției sale. Liturghia devine astfel pentru Teodor un fel de ciclu de icoane. Acest lucru a influențat apoi retroactiv și reinterpretarea proscomidiei ca o reprezentare a începutului vieții lui Iisus. Faptul este mai ușor de înțeles decât s-ar părea la prima vedere: Mielul este în același timp Robul lui Dumnezeu, iar acesta este Pruncul (siriatic „taljo”). Teodor din Andida spune:

Diaconul începe acțiunea. El se aseamănă aici cu îngerul care a transmis salutul său Fecioarei. Apoi din întreaga pâine de binecuvântare [prescură] ca din pântecele Fe-

cioarei este scos trupul Domnului de către diacon [acesta este obiceiul în Marea Biserică a Aghiei Sofia] cu ajutorul unui instrument de fier, care se numește lance-copie, deși încă n-a venit momentul folosirii ei. Și diaconul care împlinește aceasta pregătește în același timp și sângele Domnului pentru sfințire mai târziu în timpul patimii prin coborârea Duhului Sfânt, și lasă toate acestea apoi pe masă până ce preotul rostește rugăciunea ce ține de aceasta. Astfel Trupul Domnului rămâne acolo pe masă ca în Betleem, unde s-a născut Hristos. Proscomidia simbolizează în același timp și locul șederii în Nazaret și locul șederii Domnului în Capernaum. Și, ca să spun pe scurt, proscomidia reprezintă întreg timpul de treizeci de ani și viața dinainte de Botez³.

Într-o epocă în care formarea Liturghiei nu era încheiată și — în cazul proscomidiei — tradiția nu se formase încă, această reinterpretare a proscomidiei cu privire la începutul vieții lui Iisus, de la nașterea Sa, a trebuit să-și găsească și o fixare textuală. Aceasta a avut loc ca o însoțire a acoperirii, absolut necesare practic, a darurilor cu un arc care să împiedice pânzele întinse peste daruri să amestece ordinea complicată a particulelor de pe disc. Arcul care astăzi se numește „steluță”, a primit pe el o stea și la punerea lui peste disc preotul rostește cuvintele: „Și venind steaua a stat peste locul unde era Pruncul”.

3. *Proscomidia ca jertfă*

Introducerea simbolismului steluței (*asteriskos*) n-a suprimat interpretarea anterioară a proscomidiei ca „junghiere a Mielului”. Ea se mai reflectă în cuvintele introduse abia în secolele XIV–XV, deci mai târziu decât introducerea ritului „steluței”, și pe care preotul le rostește la străpungerea „mielului” (agnețului): „Și unul din ostași cu sulița coasta sa a

³ Citat după H.-J. SCHULZ, *Die Byzantinische Liturgie*, p. 153.

împuns și îndată a ieșit sânge și apă și cel care a văzut a mărturisit și mărturia lui este adevărată” (*In* 19, 34). Aceste cuvinte apar deja în manuscrise anterioare, nu însă și ritul străpungerii, care nu e pomenit în nici unul din comentariile mai vechi. Aluziile din comentariul Sfântului Gherman nu se referă probabil la săvârșirea acestui rit.

În practica actuală, la Liturghie se folosește nu numai o singură pâine din care este scos „mielul” (agnețul), ci cel puțin cinci pâini (prescuri), din care se scot părțile pentru pomenirea sfinților, a celor vii și adormiți, care să escorteze „Mielul” pe disc. Euharistia redobândește prin aceasta aspectul ecleziologic pe care era amenințată să-l piardă într-o interpretare care o pune în legătură doar cu istoria mântuirii. În jurul „Mielului” Euharistiei se află întreagă Biserica, care-i adună pe disc atât pe cei vii, cât și pe cei adormiți. În același timp, proscomidia devine o paralelă a „anaforalei” cu o rugăciune de mijlocire („intercessio”) proprie. Întrucât acum și credincioșii pot „aduce jertfă” prescuri, din care se scot părțile pentru vii și adormiți, și care sunt așezate în jurul Mielului, credincioșii participă acum indirect și ei la proscomidie.

Forma paralelă a rugăciunii de mijlocire euharistică și cea a rugăciunii de mijlocire de la proscomidie este mult mai limpede în diferitele manuscrise vechi decât în practica actuală. Poziția distinctă a Maicii Domnului și a lui Ioan Botezătorul a rămas însă aceeași în toate fazele transiterii acestui act.

Încă și mai importantă pentru evlavia ortodoxă de astăzi e posibilitatea rugăciunii în acest act pentru vii și pentru adormiți prin oferirea de prescuri și însemnarea pe bilețele a numelor celor care trebuie să fie pomeniți.

În privința numărului prescurilor folosite, tradiția a rămas multă vreme oscilantă. Înainte de schisma „vechilor credincioși” de la mijlocul secolului XVII, în Rusia se aduceau șapte prescuri, astăzi doar cinci. În tradiția manuscrisă întâlnim însă și patru sau trei prescuri. Tipică pentru identificarea dintre tip și prototip este așteptarea unor efecte reale de la cufundarea părțicelilor scoase din prescuri în potir după împărtășirea credincioșilor. Cu tot realismul ei, acțiunea are însă ceva oscilant: ea nu este o repetare, nici măcar o actualizare a jertfei de

pe cruce, ci numai o „icoană” a acesteia, dar în înțelegerea bizantinilor icoana e încărcată de realitate, are o comuniune cu lucrul reprezentat pe ea.

4. Introducerea de tropare rememorative

Cât de puternic „rememorativă” este socotită întreaga Liturghie înțeleasă ca reprezentare și anamneză a unor acte din istoria mântuirii, credinciosul ortodox nu aude și adeseori nici nu știe. Ceea ce știe întotdeauna e că la proscomidie se poate ruga pentru vii și pentru adormiți. Începând cu mitropolitul Gavriil Petrov al Sankt Peterburgului la începutul secolului XIX, un șir de teologi ortodocși s-au exprimat critic la adresa așa-numitei interpretări rememorative, numite adeseori și „mistică”, a Dumnezeieștii Liturghiei. Această interpretare este însă greu de eliminat, întrucât s-a fixat treptat chiar și în textul Liturghiei.

Ce-i drept, interpretarea rememorativă e fixată în principal în texte pe care laicul nu le aude și care, preluate din slujba ceasurilor zilei, au fost inserate în Dumnezeiasca Liturghie abia după secolul XIV. Iată cele mai importante tropare care interpretează Liturghia într-un sens rememorativ, și care ar trebui iarăși eliminate din textul Liturghiei, dacă vrem — în sensul liturgistului ruso-american, părintele Alexander Schmemmann — să renunțăm la acest fel de interpretare a Liturghiei:

1. Simbolismul mormântului la tămâierea altarului la sfârșitul proscomidiei:

„În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca Dumnezeu însă în rai cu tâlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul, ai fost, Hristoase, toate umplându-le Cel ce este necuprins” [Cântare de la Paști].

2. Simbolismul mormântului la Intrarea cea Mare:

„Iosif cu bun chip de pe lemn coborând preacurat Trupul Tău, cu giulgiu curat înfășurându-l și cu miresme în mormânt nou îngropându-l l-a pus” [Cântare din Vinerea și Sâmbăta Mare].

„În mormânt...” [Aici se repetă cântarea de la Paști].

„Ca purtător de viață și mai înfrumusețat decât raiul și mai strălucitor cu adevărat decât orice cămară împărătească, s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvor al învierii noastre” [Cântare de la Paști].

3. „Doamne, Cel ce pe Preasfântul Tău Duh L-ai trimis în ceasul al treilea peste Apostolii Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor care ne rugăm Ție” [Troparul Rusaliilor rostit până nu de mult în toate Bisericile Ortodoxe la epicleză].
4. „Cinei Tale celei de taină astăzi, Fiul lui Dumnezeu, părtaș mă primește, că nu voi spune vrăjmașilor Tăi taina Ta, nici sărutare nu-Ți voi da ca Iuda, ci ca tâlharul mă mărturisesc Ție: Pomeneste-mă, Doamne, întru împărăția Ta” [Aici e vorba de fapt de o pregătire pentru cuminecare, dar unele comentarii trimit și la evenimentul din Joia Mare, din a cărei slujbă provine cântarea].
5. „O, Paștile preamari și preasfinte, Hristoase, o, înțelepciunea, Cuvântul și Puterea lui Dumnezeu. Dă-ne nouă să ne împărtășim cu Tine mai cu adevărat în ziua cea neînserată a împărăției Tale.” [Acest tropar din cântările de la Paști e rostit după cuminecare. Importantă pentru înțelegerea ortodoxă a simbolului este, pe lângă credința în prezența reală în Euharistie, rugăciunea pentru o împărtășire mai adevărată cu Hristos în veacul viitor.]
6. „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel cerească, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi” [Tropar cântat la sfârșitul Liturghiei și care trimite la simbolismul Rusaliilor].
7. [La ducerea înapoi a potirului la proskomidiar, unde la sfârșit Tainele rămase sunt consumate de diacon sau de preotul săvârșitor, preotul zice:] „Înalță-Te peste ceruri Dumnezeule și peste tot pământul slava Ta” [simbolismul Înălțării].

Introducerea troparelor rememorative s-a făcut târziu. Manuscrisele timpurii, cum e *Codex Barberini gr. 336*, nu cunosc aceste tropare.

5. O oglindă a devoțiunii

Am văzut mai sus că Sfântul Chiril al Ierusalimului a accentuat pentru prima oară limpede caracterul înfricoșător al celor care au loc pe altar. „Înfricoșător” (*phrikton*) lucru este a sluji împreună cu îngerii și a trăi prezența actelor mântuitoare ale lui Dumnezeu.

E vorba de o trăsătură esențială și legitimă, importantă tocmai în epoca secularizării crescânde care a urmat îndată după coticura constantiniană. Poate că nici astăzi n-ar strica dacă indiferența modică, pe de o parte, și ceremoniozitatea nepuțincioasă, pe de altă parte, ar fi dizolvate de simțirea și exprimarea faptului că este într-adevăr un eveniment „înfricoșător” ca în cultul divin omul să fie admis la întâlnirea cu Dumnezeu Cel Viu.

Pentru dezvoltarea Dumnezeieștii Liturghii în Răsărit, accentuarea unilaterală a elementului „înfricoșător” a avut însă și consecințe problematice. Acesta e motivul citirii în taină a rugăciunii euharistice și a multor altor rugăciuni din cultul divin. *Mystikos* înseamnă însă „tainic” — niciodată „în tăcere”. Preoții pot îndrăzni astăzi foarte bine să rostească rugăciunea euharistică și alte rugăciuni cu voce scăzută sau chiar tare. Nu există nici o prescripție cum anume trebuie rostite. În orice caz, ele trebuie rostite întotdeauna articulat.

Pe lângă citirea în taină a celor mai importante rugăciuni din cultul divin există și alte consecințe ale supraaccentuării elementului „înfricoșător”: evenimentul euharistic este ascuns. Aceasta conduce apoi la faptul paradoxal că acolo unde cerul e crezut deschis⁴, altarul, icoana cerului, este de fapt mereu închis. În timp ce Biserica Ortodoxă Rusă ține tare la aceasta, Bisericile Ortodoxe din alte țări s-au îndepărtat cel puțin în parte de aceasta.

De supraaccentuarea aspectului înfricoșător și de teamă a fost legată și scăderea numărului celor care se cuminecă. În cele din urmă, frecvența cuminecării a scăzut până acolo încât

⁴ „Biserica este cerul pe pământ” (*St Germanus of Constantinople*, p. 56); cf. și vechile comentarii rusești: K.CH. FELMY, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie*, cap. I și II.

cuminecarea laicilor a devenit periodică și până astăzi ea este în parte o excepție. Sub influența Sfântului Nicodim Aghioritul și a Sfântului Ioan din Kronstadt, în multe locuri a avut loc o schimbare, dar care nu s-a impus pe ansamblu.

Accentuarea aspectului înfricoșător, de temere, a dus și la o atitudine tot mai scrupuloasă față de Sfintele Daruri. Când vorbesc critic despre aceasta, nu pornesc însă de la raportarea lipsită de scrupule față de Sfintele Daruri, care s-a format nu în Reformă, ci mai târziu în protestantismul din Europa Centrală.

Să ne întoarcem acum la cultul divin ortodox: aici s-a ajuns la atitudinea amintită, tot mai scrupuloasă, față de Sfintele Daruri. Astfel, după Cuminecare credinciosul trebuie să bea vin și să mănânce pâine ca să-și curețe dinții. Desigur, această practică are efectul secundar benefic al unei întremări a credincioșilor care au postit înainte de primirea Euharistiei. Și împărtășirea în gură este un rod al devoțiunii crescânde; prin ea s-a încercat desigur evitarea practicilor magice. În Apus împărtășirea în gură este o practică obișnuită încă din timpul Sfântului Grigorie cel Mare (580–602), probabil însă nu în general, ci poate numai la cuminecarea bolnavilor. Sinodul de la Cordoba din anul 839 se plânge însă deja de ereticii care se abăteau de la împărtășirea în gură devenită regulă. Începând din secolul IX ea este atestată și în Imperiul franc.

Teama față de o vărsare a potirului (teama fiecărui liturghisitor care ia în serios Sfintele Taine) a dus apoi în Apus (lucru atestat pentru prima oară în secolul XII) la refuzul potirului mai întâi de către laicii înșiși, care resping potirul. După care preoții încep și ei să le refuze laicilor potirul.

Sinoadele de la Köln din 1179 și Canterbury din 1181 fundamentează deja refuzul potirului prin teoria concomitenței. Petru Lombardul († 1160) și Grațian din Bologna († 1158) au apărut încă vechea practică a potirului pentru laici. La sinoadele britanice aceasta a fost apărută încă în secolul XIII prin trimiteră la întemeierea lui Iisus.

În Răsărit, devoțiunea crescândă a condus la oferirea și primirea cuminecăturii cu lingurița⁵. „Cuminecarea cu lingurița”

⁵ ROBERT F. TAFT S.J., „Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence”, *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996), p. 209–238.

este atestată mai întâi la Sfântul Sofronie al Ierusalimului († 638). Canonul 101 Trullan (692) a interzis folosirea pentru cuminecare a unor vase speciale. Un secol mai târziu, Sfântul Ioan Damaschinul († 749) presupune încă în *Dogmatica* sa cuminecarea separată sub cele două forme. Curând după aceea însă, cuminecarea cu lingurița a fost proiectată retroactiv la Sfântul Ioan Hrisostom însuși care identificase cuminecarea cu cărbunele aprins din *Isaia* 6. În explicarea ulterioară a acestei imagini, lingurița a devenit „cleștele” prin care se întinde oamenilor „cărbunele aprins”, Euharistia. Lingurițele atestate din secolul VI în Siria între vasele sfinte nu permit însă afirmarea necondiționată a folosirii lor pentru cuminecare. Reprezentări ale împărtășirii cu lingurița — ca aceea din Viața Sfintei Maria Egipteanca — nu trimit în chip necesar la o practică corespunzătoare drept regulă, ci foarte probabil doar la o astfel de practică pentru cuminecarea în afara Dumnezeieștii Liturghii, ca, de exemplu, la cuminecarea bolnavilor. Când, între altele, în 1054 cardinalul Humbert a protestat și împotriva cuminecării cu lingurița, aceasta se impusese evident de mult în epoca sa, deci la mijlocul secolului XI. În comentariul său la canonul 101 Trullan, canonistul Teodor Valsamon (cca 1110/1120–1189) scrie despre cuminecarea cu mâna că a fost suprimată „în unele Biserici” (*en tisin ekklesiasis*). Poate că Valsamon nu vrea să admită cât de multe Biserici s-au abătut de la vechea practică. E evident însă ca în epoca sa vechea practică nu murise cu totul.

Devoțiunea crescândă a dus la amplificări și în rugăciuni. S-a ajuns astfel la inserarea troparului Rusaliilor în rugăciunea euharistică înainte de epicleză. Acest obicei pare să fi apărut mai întâi în Alexandria și în secolul XIV e atestat în Bizanț, iar din secolul XVI și în Rusia. În Biserica Greacă el a fost iarăși eliminat în secolul XVIII. Potrivit practicii inițiale restabilite în Biserica Greacă, rugăciunea epiclezei de la Liturgia Sfântului Ioan Hrisostom sună astfel: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: trimite Duhul Tău Cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte”. Și

rugăciunea continuă fără ruptură sintactică: „Și fă adică pâinea aceasta Cinstit Trupul Hristosului Tău”...

În locul acestei practici, începând din secolul XIV, cel mai târziu din secolul XV (în Biserica Rusă până astăzi), epicleza s-a rostit în felul următor (citez iarăși Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom. Dar lucrurile stau la fel și la Liturghia Sfântului Vasile):

Preotul se roagă în taină: Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemăm și Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înaintea.

Și diaconul pune ripida deoparte, vine aproape de preot, se înclină amândoi de trei ori înaintea Sfintei Mese și spun:

Preotul: Doamne, Cel ce în ceasul al treilea ai trimis pe Preasfântul Tău Duh apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoiește nouă, celor ce ne rugăm Ție.

Diaconul spune următorul stih: Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeuule, și Duh drept înnoiește întru cele dinăuntru ale mele.

Preotul zice încă o dată: Doamne, Cel ce în ceasul al treilea...

Diaconul spune următorul stih: Nu mă lepăda de la fața Ta și Duhul Tău Cel Sfânt nu-L lua de la mine.

Și preotul zice încă o dată: Doamne, Cel ce în ceasul al treilea...

Și diaconul plecându-și capul și arătând cu orarul spre sfânta pâine zice încet: Binecuvântează, stăpâne, sfânta pâine.

Preotul stând drept face semnul crucii deasupra sfintei pâini și zice: Și fă, adică, pâinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău.

Diaconul: Amin.

Și diaconul arătând spre sfântul potir zice iarăși: Binecuvântează, stăpâne, Sfântul Potir.

Și preotul binecuvântând sfântul potir spune: Iar ce este în potirul acesta, cîstit Sângele Hristosului Tău.

Diaconul: Amin.

Și diaconul arătând iarăși spre ambele Sfinte Daruri zice: Binecuvîntează-le, Stăpâne, pe amîndouă.

Preotul binecuvîntând amîndouă Sfintele Daruri zice: Prefăcîndu-le cu Duhul Tău Cel Sfînt.

Diaconul: Amin. Amin. Amin.

În serviciul aceleiași devoțiuni stă și unica rugăciune din Dumnezeiasca Liturghie adresată lui Hristos: „Nimeni nu este vrednic...” de care a fost deja vorba și care este rostită la începutul imnului Heruvimic.

Devoțiunii crescînde îi servesc și chemările de tipul: „Preoția ta să o pomenească Domnul Dumnezeu întru împărăția Sa, totdeauna, acum și pururea”. Sau „Roagă-Te pentru mine, stăpâne sfinte”, precum și închinăciunea și rugăciunea: „Dumnezeule, curățește-mă pe mine păcătosul și mă miluiește” înaintea de înălțarea Sfintelor Daruri.

Devoțiunii crescînde îi servește în fine și amplificarea postului euharistic și stabilirea unei reguli de rugăciuni pentru împărtășanie care trebuie citite în ajunul primirii Cuminecării, ultimele fiind repetate de preot înainte de cuminecarea laicilor:

Cred, Doamne, și mărturisesc că Tu ești cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu Celui viu, Care ai venit în lume să mîntuiești pe cei păcătoși, dintre care cel dintâi sunt eu. Și încă cred că acesta este cu adevărat Preacurat Trupul Tău și acesta este cu adevărat Scump Sângele Tău. Deci mă rog Ție: miluiește-mă și îmi iartă greșelile mele, cele de voie și cele fără de voie, cele cu cuvîntul sau cu lucrul, cele întru știință și întru neștiință. Și mă învrednicește, fără de osîndă să mă împărtășesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor și spre viața de veci. Amin.

Cinei Tale celei de Taină, astăzi, Fiul lui Dumnezeu părtaș mă primește, că nu voi spune vrăjmașilor Tăi taina Ta, nici sărutare îți voi da ca Iuda, ci ca tâlharul mărtu-

risindu-mă, strig Ție: Pomenește-mă, Doamne, întru împărăția Ta.

Nu spre judecată sau spre osândă să-mi fie mie împărtășirea cu Sfintele Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului și a trupului.

6. Predica

Nu epoca preconstantiniană a fost cea mai înaltă perioadă de înflorire a predicii în Răsărit, ci secolele IV–V, epoca „disciplinei arcana” și a instituției catehumenatului. Exemple ale unei atare activități predicatoriale destinată mai ales catehumenilor sunt *Hexaemeron*-ul Sfântului Vasile cel Mare și *Catehezele mistagogice* ale Sfântului Chiril al Ierusalimului destinate catehumenilor și nou-botezaților.

Sfântul Ioan Hrisostom mai ales a fost un predicator atât de sărbătorit, încât la el găsim anticipat ceva din evoluțiile de mai târziu în protestantism: poporul venea anume pentru predică, după care se furișa din biserică împreună cu catehumenii fără să se mai împărtășească.

Înălțimea culturii predicatoriale a Sfântului Ioan Hrisostom nu s-a putut menține în Biserica veche. Pe lângă faptul că s-a impus treptat obiceiul ca Liturghia (ca să nu mai spunem nimic de celelalte servicii divine) să se țină de regulă fără predică, la această evoluție a contribuit și faptul că evenimentele mântuitoare erau actualizate în mod sensibil atât în iconografie, cât și în Liturghie. La aceasta a mai contribuit apoi și poezia imnografică, care a putut prelua o parte din funcțiile predicii.

Dacă în Evul Mediu târziu și în epoca modernă timpurie predica la Liturghie, fără desigur să fi încetat niciodată cu totul, a devenit o excepție, mai întâi în Rusia și ulterior și în celelalte Biserici Ortodoxe s-a încercat, începând din secolele XVIII–XIX, ca și preoții mai simpli să fie impulsionați, ba chiar constrânși, la o predică duminicală regulată. Despre episcopul Teofan, devenit ulterior Zăvorât († 1894), se spune că în cazul în care un preot omitea, fără motiv, să predice un

timp mai îndelungat, intervenea aspru și preotului care „fără un motiv întemeiat n-a ținut în decurs de o jumătate de an întreg nici o predică de învățătură” îi aplica nu numai o amendă de șase ruble de argint, dar dispunea în același timp și notificarea neglijenței sale în buletinul eparhial din Tambov. El însuși, ca episcop, predica la orice priveghere de noapte și la orice săvârșire a Liturghiei, iar prin aceasta pe ansamblu predica în decursul unui an bisericesc cu mult mai frecvent decât orice predicator protestant.

Într-un moment care îmi este necunoscut predica a fost mutată la sfârșitul Dumnezeieștii Liturghii. Aceasta are avantaje practice, astfel, de exemplu, copiii, pentru care predica ar putea fi prea lungă, pot părăsi casa lui Dumnezeu, biserica, la începutul predicii. Tendința care se observă ocazional de a face iarăși loc predicii după citirea Evangheliei are însă cu adevărat un sens numai acolo unde predica se referă la Evanghelia.

7. Dumnezeiasca Liturghie în cursul anului bisericesc

Altfel decât în Apus, unde liturghiile sunt marcate de anul bisericesc, inclusiv în „Praefatio”, Dumnezeiasca Liturghie ortodoxă e doar puțin marcată de aspecte specifice ale anului bisericesc, afară de enarxă și de troparele și condacele cântate la Intrarea Mare. Și, pe drept cuvânt, întrucât obiectul Dumnezeieștii Liturghii nu îl formează doar unele aspecte ale operei de mântuire — acestea își au locul mai degrabă la rugăciunile de peste zi —, ci *întreagă* istoria mântuirii având în centrul ei Crucea și Învierea lui Hristos. De aceea, în părțile centrale ale cultului divin euharistic nu există nici o schimbare potrivit anului bisericesc. *Cod. Barberini gr. 336* cunoaște un singur formular liturgic care se poate folosi în principiu în toate zilele anului bisericesc. Numai „*eisodikon*”-ul va fi fost marcat de anul bisericesc încă din timpul copierii codicelui *Barberini gr. 336*.

Viața cultică ortodoxă în ansamblul ei este foarte bogată în variațiuni în cursul anului bisericesc. Le întâlnim însă mai puțin în cadrul Dumnezeieștii Liturghii, și mai mult în servici-

ile divine de peste zi, mai ales la vecernie și utrenie, respectiv la privegheri. Cu alte cuvinte, în timp ce în Bisericele apusene sărbătoarea e trăită în serviciul divin principal, respectiv în missă, și pe ansamblu rugăciunile ceasurilor nu sunt afectate de schimbarea anului bisericesc, în Răsărit rugăciunea de peste zi este locul în care e trăită în primul rând o sărbătoare. Îndeosebi în Rusia există, de aceea, creștini ortodocși care frecventează tot atât de frecvent și bucuross privegherile, ca și Dumnezeiasca Liturghie. Lucru valabil mai ales pentru marile sărbători.

În săvârșirea actuală a Dumnezeieștii Liturghii se găsesc însă elemente determinate de schimbarea anului bisericesc. Înainte de toate acest lucru e valabil firește pentru citiri. În principiu, Biserica Ortodoxă urmează în Dumnezeiasca Liturghie principiul *lectio continua* (lectura continuă). Dar în timpul Postului Mare și Paștilor acest principiu, și așa aplicat neconsecvent, e încălcat în așa fel, încât, de exemplu, Duminica fariseului și vameșului e urmată de Duminica Judecării de pe urmă, Duminica femeilor purtătoare de mir e urmată de Duminica ologului. La aceasta se adaptează apoi în parte și troparele. Potrivit anului bisericesc se schimbă apoi și „eisdikon”-ul și „kinonikon”-ul. Numai că aici schimbarea nu este atât de surprinzătoare, pentru că e vorba de versete din psalmi cântați drept cântări pentru Intrarea Mică, respectiv pentru cuminicare.

Pentru duminica obișnuită, cum s-a amintit, în Rusia s-au impus drept antifoane așa-numita *typika*. La sărbătorile mari există însă o relație foarte clară cu anul bisericesc: la antifonul întâi și al doilea sunt hotărâtori psalmii, respectiv versetele din psalmi cântați antifonal și aleși potrivit sărbătorii ținute. Iată cinci exemple: Nașterea Domnului, Paștile, Înălțarea, Rusaliile, Schimbarea la Față (6 august):

Nașterea Domnului, antifonul întâi:

Lăuda-Te-voi, Doamne, din toată inima în sfatul celor dreți și în adunare.

Pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, Mântuitoarele, miluiește-ne pe noi.

Laudă și măreție este lucrul Lui și dreptatea Lui rămâne în veac.

Pentru rugăciunile...

Slavă... și acum.

Pentru rugăciunile...

Nașterea Domnului, antifonul al doilea:

Fericit este bărbatul care se teme de Domnul, întru poruncile Sale va voi foarte.

Miluește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai născut din Fecioară, pe noi cei ce cântăm Ție. Aliluia.

Bunăstare și bogăție sunt în casa Lui.

Miluește-ne...

Slavă...

Miluește-ne...

Și acum...

Miluește-ne...

Paști, antifonul întâi:

Strigați Domnului tot pământul. Cântați numele Lui, dați slavă laudei Lui.

Pentru rugăciunile...

Ziceți lui Dumnezeu: cât sunt de înfricoșătoare lucrurile Tale. Din cauza mulțimii puterii Tale Te vor cinsti vrăjmașii Tăi.

Pentru rugăciunile...

Tot pământul să se închine Ție și să cânte Ție.

Pentru rugăciunile...

Slavă...

Pentru rugăciunile...

Și acum...

Pentru rugăciunile...

Paști, antifonul al doilea:

Dumnezeule, milostivește-Te spre noi și ne binecuvântează. Luminează fața Ta peste noi și ne miluește pe noi.

Mântuiește pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce ai înviat din morți pe noi cei ce-Ți cântăm Ție: Aliluia.

Ca să cunoaștem pe pământ calea Ta, în toate neamurile ajutorul Tău.

Mântuiește-ne...

Lăuda-Te-vor pe Tine popoarele, Dumnezeuule, lauda-Te-vor pe Tine toate popoarele.

Mântuiește-ne...

Dumnezeule, să ne binecuvânteze pe noi și să se teamă de El toate marginile pământului.

Mântuiește-ne...

Slavă...

Mântuiește-ne...

Și acum...

Mântuiește-ne...

Înălțarea la cer, antifonul întâi:

Toate popoarele bateți din palme, strigați lui Dumnezeu cu glas de bucurie.

Pentru rugăciunile...

Căci Domnul este preaînalt și înfricoșător, împărat mare peste tot pământul.

Pentru rugăciunile...

Supusu-ne-a nouă popoare și neamuri sub picioarele noastre.

Pentru rugăciunile...

Slavă...

Pentru rugăciunile...

Și acum...

Pentru rugăciunile...

Înălțarea la cer, antifonul al doilea:

Mare este Domnul și laudat foarte în cetatea Dumnezeului nostru, în muntele cel sfânt al Lui.

Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai înălțat la cer într-o slavă, pe noi cei ce-Ți cântăm. Aliluia.

Muntele Sinaiului, coastele de la miazănoapte, cetatea Împăratului celui mare.

Mântuiește-ne...

Dumnezeu se cunoaște în palatele ei, pentru că El este adăpostul ei.

Mântuiește-ne...

Slavă...

Mântuiește-ne...

Și acum...

Mântuiește-ne...

Rusaliile, antifonul întâi:

Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Sale
o vestește tăria.

Pentru rugăciunile...

Nu sunt graiuri și cuvinte ale căror glasuri să nu se audă.

Pentru rugăciunile...

În tot pământul a ieșit vestirea lor și până la marginile
lumii cuvintele lor.

Pentru rugăciunile...

Slavă...

Pentru rugăciunile...

Și acum...

Pentru rugăciunile...

Schimbarea la Față, 6 august [Ps 47, 2; 64, 7; 103, 2;
97, 10], antifonul întâi:

Mare este Domnul și laudat foarte în cetatea Dumnezeului
nostru, în muntele Său cel sfânt.

Pentru rugăciunile...

Tu Cel ce munții îi pregătește întru tăria Ta, Tu cel rămas
cu putere.

Pentru rugăciunile...

Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o mantie.

Pentru rugăciunile...

Munții se vor bucura de fața Domnului, căci El vine să
predice pământul.

Pentru rugăciunile...

Salvă...

Pentru rugăciunile...

Și acum...

Pentru rugăciunile...

La antifonul al doilea, cântarea refren (numită în rusește
prıpev) arată limpede legătura cu sărbătoarea. Așadar, de
exemplu, la Schimbarea la Față:

Mântuiește-ne pe noi, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce Te-ai schimbat la față în Muntele Taborului, pe cei ce-Ți cântăm Ție, Aliluia.

La antifonul al treilea relația cu sărbătoarea este în permanență deosebit de clară, întrucât la marile praznice ale lui Hristos servește drept antifon troparul praznicului. Iată, de exemplu, Paștile, pentru că la Paști și psalmul se raportează într-un mod deosebit de evident la praznic, în timp ce în alte cazuri cele mai importante versete din psalmi raportate la sărbătoare erau lăsate pentru „eisodikon”.

Paști, antifonul al treilea (Ps 67 + 117):

Înviază Dumnezeu și să se risipească vrăjmașii Lui.

Troparul (praznicului): Hristos a înviat din morți...

Precum se împrășteie fumul și pierе, precum se topește ceara de fața focului.

Troparul.

Aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul, să ne bucurăm și să ne veselim întrânsa.

Troparul.

Slavă...

Troparul.

Și acum...

Troparul.

La antifon, cum s-a spus, schimbarea poate fi detectată numai la sărbătorile mari. În toată perioada Paștilor troparul Paștilor și salutul de Paști răsună la orice celebrare a Liturghiei, atât la început, cât și la sfârșit.

Există însă un loc în care zi de zi și duminică de duminică (zilnic, firește numai în caz că se ține sau poate să se țină Liturghia) se remarcă și astăzi piese schimbătoare, adică un șir alcătuit din troparele și condacele cele mai importante. Acest loc se află îndată după Intrarea Mică. Să luăm, de exemplu, cazul în care duminica coincide cu sărbătoarea unui sfânt cu rânduială medie (sărbătoarea unui sfânt cu priveghere):

Troparul Duminicii după Octoih.

Troparul Maicii Domnului, dacă biserica are drept hram o sărbătoare a Maicii Domnului.

Troparul Sfântului (din Minei).

Condacul după Octoih.

Slavă...

Condacul sfântului după Octoih.

Și acum...

Condacul Maicii Domnului (în cazul în care biserica are drept hram o sărbătoare a Maicii Domnului).

Dacă biserica are drept hram o sărbătoare a lui Hristos, de exemplu, Nașterea Domnului, se cântă pe primul loc troparul acestei sărbători și nu, ca de regulă, cel al duminicii. Urmează apoi troparul din Octoih.

Las deoparte aici micile abateri mai ales pentru perioada Paștilor și cea dintre Înălțare și Rusalii. Doar în treacăt amintesc faptul că la datele în care Biserica veche se săvârșea botezul adulților, „Trisaghion”-ul e înlocuit cu vechea cântare bisericească la nou-botezați: „Câți în Hristos v-ați botezat...”

În final ar mai fi de amintit încă un imn, care face ca de cele douăsprezece praznice mari sărbătoarea să fie trăită și în Dumnezeiasca Liturghie.

Rugăciunea de mijlocire din Liturghia Sfântului Ioan Hrisostom e urmată în mod obișnuit de imnul de pomenire a Maicii Domnului:

Cuvine-se cu adevărat să te fericism, Născătoare de Dumnezeu, cea pururea fecioară și preanevinovată și Maica Dumnezeului nostru. Ceea ce ești mai cinstită decât heruvimii și mai mărită fără de asemănare decât serafimii, care fără stricăciune pe Dumnezeu Cuvântul L-ai născut, pe tine, cea cu adevărat Născătoare de Dumnezeu, te mărim.

Cum s-a amintit, în locul acestui imn la Liturghia Sfântului Vasile se cântă:

De tine se bucură, ceea ce ești plină de dar, toată făptura, soborul îngeresc și neamul omenesc, ceea ce este

biserică sfințită și rai cuvântător, lauda fecioriei, din care Dumnezeu S-a întrupat și prunc S-a făcut Cel ce este mai înainte de veci, Dumnezeul nostru. Că pântecul tău scaun l-a făcut și trupul tău mai încăpător decât cerurile l-a lucrat. De tine se bucură toată făptura, ceea ce este plină de dar, mărire ție.

La Paști, în Sâmbăta Mare și în cele douăsprezece praznice mari ale anului bisericesc, în acest loc se cântă însă irmosul de la cântarea 9 din canonul utreniei. La Paști el sună, de exemplu, astfel:

Luminează-te, luminează-te, noule Ierusalime, că slava Domnului peste tine a răsărit. Saltă acum și te bucură, Sioane, iar tu, curată Născătoare de Dumnezeu, veseleşte-te întru învierea Celui născut al tău.

Irmosul e precedat de un stih (*exairetos* în greacă; *zadostoinik* în slavonă). La Paști acesta sună:

Îngerul a strigat celei pline de dar: Curată Fecioară, bucură-te. Și iarăși zic: bucură-te, că Fiul tău a înviat a treia zi din mormânt și pe morți i-a înviat, veseliți-vă popoare. [Urmează apoi irmosul citat:] „Luminează-te..”

La Nașterea Domnului stihul și irmosul sună:

Mărește, suflete al meu, pe cea mai cinstită și mai mărită decât oștirile cele de sus, pe preacurata Fecioară și Născătoare de Dumnezeu.

Taină străină și preamărită văd, cer fiind peștera, scaun de heruvimi fecioara, ieslea sălășluire, întru care S-a culcat Cel neîncăput, Hristos Dumnezeu, pe Care, laudându-L, Îl mărim.

Acolo unde s-a trecut iarăși la rostirea cu glas tare a rugăciunii euharistice există tendința de a se omite în Liturghie stihul și irmosul cântării a 9-a apărute mai târziu decât celelalte piese ale Liturghiei.

8. *Diataxa patriarhului Filotei Kokkinos*

Patriarhului Constantinopolului Filotei Kokkinos (1354–1355, 1364–1376) i se atribuie lucrarea numită *Diataxis*, care a încheiat în esență dezvoltarea Dumnezeieștii Liturghii. La început, adică în esență până la sfârșitul secolului IV și începutul secolului V, anaforalele și cele mai importante rugăciuni liturgice erau improvizate de liturghisitori după formulare-model impuse de centrele bisericești, libertatea de improvizație, limitată încă de la început, fiind apoi tot mai mult restrânsă. Când s-au impus anumite rugăciuni, ele au trebuit să fie învățate pe dinafară. Acestui scop i-au slujit cele dintâi culegeri de texte.

Când însă aceste culegeri au fost mai apoi folosite liturgic, ele se deosebeau de o „agendă” luterană, respectiv de un „missale” catolic de astăzi, prin două lucruri:

1. Desfășurarea unui serviciu divin ortodox nu poate fi cunoscută (până astăzi) din *Ieratikon*, respectiv din *Slujebnik* sau *Liturghier*, întrucât cărțile liturgice ale Bisericii Ortodoxe sunt „cărți specializate pe roluri”. Cu alte cuvinte, episcopul, preotul și diaconul, pe de o parte, și corul, pe de altă parte, își găsesc bucățile *lor* în cărțile *lor*. Lucrul nu este cu totul consecvent (Simbolul credinței, Tatăl nostru și Heruvicul se găsesc și în *Ieratikon*, nu însă antifoanele și numeroasele piese schimbătoare ale serviciilor divine de toate zilele).

2. Până în timpul patriarhului Filotei Kokkinos, cărțile liturgice erau fără rubrici. *Diataxa* stabilită de el reglementează însă cam tot ceea ce până acum reglementa tradiția orală — și anume *atât* de exact, încât numai relația liberă totuși față de prescripții în Biserica Ortodoxă face cu puțință o săvârșire a ei necrispată. Au fost reglemente zilele și timpul serviciilor divine, cum anume să înceapă, cum să se tămâieze, cum să se facă intrările, rânduiala îmbrăcării preoților și rugăciunile rostite cu acest prilej, numărul prescurilor la proskomidie, actul frângerii pâinii. Încetul cu încetul aceste prescripții au intrat în rubrici.

Astfel, începând din secolul XIV, Liturghia e oarecum în esență neschimbată. Ea are o mulțime de straturi de interpre-

tare care stau într-o anumită tensiune între ele. Prilej de a reforma din această pricină Dumnezeiasca Liturghie nu există. Chiar și explicarea rememorativă, nesimpatizată de unii comentatori moderni, deranjează numai atunci când supraîncarcă celelalte elemente importante mai mult sau mai puțin. Afară de primejdia că uneori poate acoperi sensul propriu al actelor liturgice, ea face însă limpede în mod concret faptul că pe ansamblu, în cuvinte și în acte, Liturghia este o anamneză a operei de mântuire. Cât de mult greaca veche și slavona bisericească, în care se celebrează în Grecia și în țările slave, nu mai sunt înțelese de popor, cum s-a afirmat de mai multe ori, nu îndrăznesc să judec. Faptul că în Grecia se folosește încă limba Bibliei și limba originală a poeziilor liturgice e însă un avantaj care cântărește mai mult decât multe avantaje ale unor redactări moderne ale textelor. Iar faptul că odată cu slavona bisericească e folosit un text adeseori foarte poetic comun tuturor Bisericilor din țările slave e avantajul slavonei bisericești față de limbile naționale rusă, sârbă și bulgară. Dar faptul că împărtășirea a devenit nu numai rară, ci această raritate e considerată pe mai departe drept normală, impune însă la fel de mult o reformă, ca și faptul că, în ciuda „novelei” amintite a împăratului Iustinian, cele mai importante rugăciuni ale Dumnezeieștii Liturghii sunt citite în taină, iar astfel credincioșii nu mai participă la întreaga plenitudine a bogăției spirituale desfășurate în Dumnezeiasca Liturghie.

Bibliografie

I. Ediții de texte

BRIGHTMAN, FRANK EDWARD, *Liturgies, Eastern and Western being the texts original or translated of the principal liturgies of the Church*. Edited with introductions and appendices by F.E. Brightman, M. A., on the basis of the former work by C.E. Hammond, M. A., Oxford, 1896; reed. Oxford, 1967.

Griechische Liturgien, Übers. von R. Storf. Mit einer Einleitung versehen von Th. Schermann (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten, 1912.

GOAR, JACOBUS, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Veneția, 1730; reimpărită: Graz, 1960.

HÄNGGI, ANTON / PAHL, IRMGARD, *Prex Eucharistica*. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti. Singularum partium textus paraverunt Louis Ligier, Joseph A. Jungmann, Alphonse Raes, Leo Erzenhöfer, Irmgard Pahl, Hordi Pinell (*Spicilegium Friburgense* 12), Fribourg, 1968.

HEITZ, SERGIUS, *Der Orthodoxe Gottesdienst, Bd. 1. Göttliche Liturgie und Sakramente*, Mainz, 1965.

[HEITZ, SERGIUS,] *Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche*, hg. von Erzpriester Sergius Heitz, Köln, 1986.

KÖNIG, JOHANN LUDWIG, *Die Haupt-Liturgien der alten Kirche in wortgetreuer Übersetzung nebst Einleitung*, Neustrelitz, 1865.

LILIENFELD, FAIRY v., *Die Göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus mit den besonderen Gebeten der Basilien-Liturgie im Anhang*. Heft A, B, C, unter Mitarbeit von Ruth Albrecht, Karl Christian Felmy und Martin George, hrsg. von Fairy v. Lilienfeld (*Oikonomia* 2), Erlangen, 1986².

Liturgikon, „Meßbuch“ der byzantinischen Kirche von Neophytos Edelby, Recklinghausen, 1967.

- MALTZEW, ALEXIOS, *Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomos, Basilios des Großen und Gregorios Dialogos*, Berlin, 1890; retipărire: Darmstadt, 1976.
- MIRBT, CARL, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, 1934².
- Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet*, Bd. IV, München, 1964.
- WALTER, WOLFHARD, *Die Göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomos*, Kirchenslawisch-Deutsch, Trier, 1972.

II. Texte patristice, comentarii liturgice și bibliografie secundară

- Die ältesten Quellen orientalischen Kirchenrechts. Zweites Buch. Die syrische Didaskalia*, übersetzt und erklärt von Hans Achelis und Johs. Flemming, Leipzig, 1904.
- BASILIOS VON CĂSAREA, *De Spiritu Sancto. Über den Heiligen Geist*, übersetzt und eingeleitet von Hermann Josef Sieben S.J. (Fontes Christiani 12), Freiburg, 1993.
- BALTHASAR, HANS URS V., *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' der Bekenner*, Einsiedeln, 1961².
- CYRILL VON JERUSALEM, *Mystagogicae Catecheses. Mystagogische Katechesen*, übers. und eingel. von Georg Rōwekamp (Fontes Christiani 7), Freiburg, 1992.
- Didache*, cf. SCHÖLLGEN, GEORG.
- DIONYSIOS AREOPAGITA, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*, Einführung von H. Ball (Bibliothek der Kirchenväter), München, 1955.
- FISCHER, JOSEPH A., *Die Apostolischen Väter*, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. Fischer, Darmstadt, 1981.
- St. *Germanus of Constantinople on the Divine Liturgy*, The Greek text with translation, introduction and commentary by Paul Meyendorff, Crestwood, 1984.
- NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, traduction et notes de S. Salaville (Sources Chrétiennes 4bis), Paris, 1967.
- [SCHÖLLGEN, GEORG.] *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre*, übersetzt und eingeleitet von Georg Schöllgen; *Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, p. 266–271.
- SYMEON VON THESSALONIKI, *Über die Göttliche Mystagogie. Eine Liturgieerklärung aus spätbyzantinischer Zeit. Aus dem Griechischen von Wolfram Gamber*, eingel. und hrsg. von Klaus Gamber (Studia Patristica et Liturgica 12. Beiheft), Regensburg, 1984.
- THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien. Zweiter Teilband*, übers. und eingel. von Peter Bruns (Fontes Christiani 17/2), Freiburg, 1995.

III. Bibliografie secundară

ALTANER, BERTOLD / ALFRED STUIBER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg–Basel–Wien, 1978.

AUDET, JEAN-PAUL, *La Didachè. Instruction des Apôtres*, Paris, 1958.

BECK, HANS-GEORG, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.

BETZ, JOHANNES, „Die Eucharistie in der Didache“, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 11 (1969), p. 10–39.

BONWETSCH, G. NATHANAEL, „Wesen, Entstehung und Fortgang der Ar-candisziplin“, *Zeitschrift für historische Theologie*, 1873, p. 203–299.

BRAUN, JOSEPH, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg, 1907; reed. Darmstadt, 1964.

CASEL, ODO, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1948³.

DIX, GREGORY, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, 1947³.

ДМИТРЕВСКИЙ, ИВАНЪ, *Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на Литургию*, Москва, 1818².

DUGMORE, C. W., *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Westminster, 1964.

FELMY, KARL CHRISTIAN, *Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 54), Berlin–New York, 1984.

ID., „Der Christusknabe auf dem Diskos. Die Proskomidie der orthodoxen Liturgie als Darstellung von Schalachtung des Lammes und Geburt des Herrn“, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 23 (1979), p. 95–101.

ID., „Eucharistie, Gemeinde und Amt. Ein Neuansatz in russischer Orthodoxie und Luthertum“, *Kerygma und Dogma* 18 (1972), nr. 2, p. 139–160.

ID., „Die Gottesmutter in den Hymnen der Orthodoxen Kirche“, *Ostkirchliche Studien* 45 (1996), nr. 2, p. 97–115.

ID., „Heilsgeschichte und eschatologische Fülle im orthodoxen Gottesdienst. Das Verhältnis von eucharistischem Gottesdienst und Tagzeitengebet in der östlich-orthodoxen Kirche“, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 24 (1980), p. 1–22.

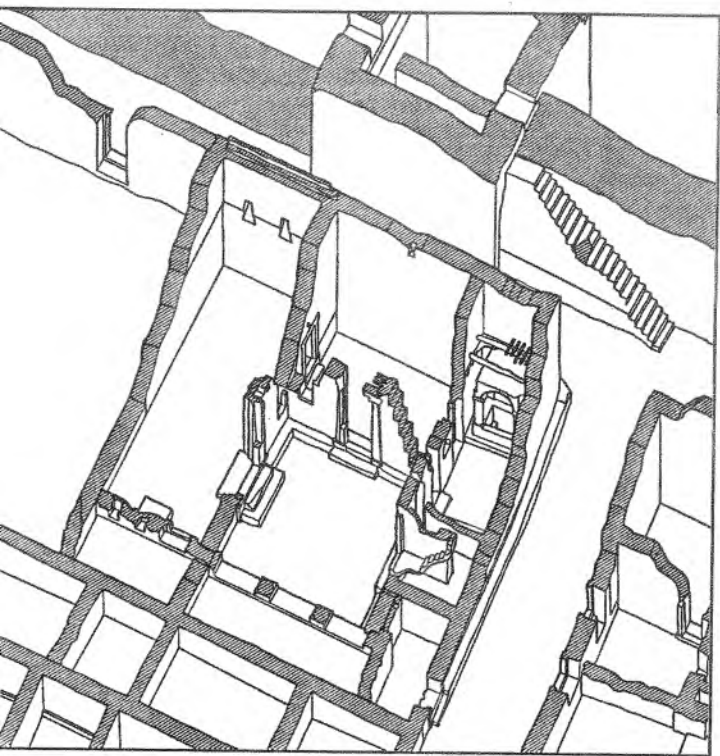
ID., „Der [orthodoxe] Gottesdienst“, în: F. HEYER, *Konfessionskunde mit Beiträgen von H. Chadwick...*, Berlin – New York, 1977, p. 105–132.

ID., „Die Verdrängung der eschatologischen Dimension der byzantinischen Göttlichen Liturgie und ihre Folgen“, în: *Persoană și comuniune. Pri-nos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, volum tipărit cu binecuvântarea Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, mitropolitul Transilvaniei, din inițiativa pr. prof. decan dr. Mircea Păcurariu sub îngrijirea diac. asist. Ioan I. Ică jr, Sibiu, 1993, p. 267–276.

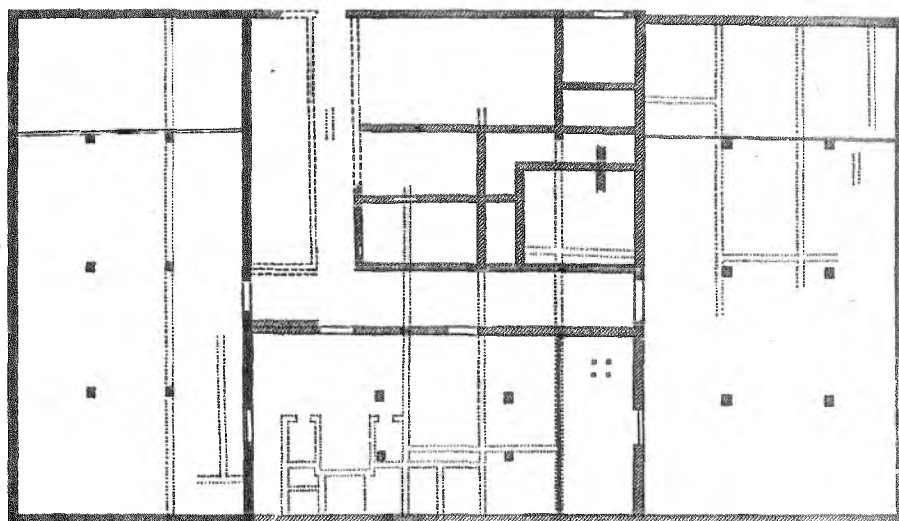
ID., „«Was unterscheidet diese Nacht von allen anderen Nächten?». Die Funktion des Stiftungsberichtes in der urchristlichen Eucharistiefeier nach Didache 9 f. und dem Zeugnis Justins“, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 27 (1983), p. 1–15.

- ID., Diskos. *Glaube, Erfahrung und Kirche in der neueren orthodoxen Theologie. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von H. Ohme und J. Schneider (Oikonomia 41), Erlangen, 2003 [grupează 18 studii din intervalul 1972–2003, între care și cele de mai sus].
- FRANZ, ADOLPH, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg, 1902.
- FUCHS, GUIDO / HANS MARTIN WIKMANN, *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg, 1992.
- HEILER, FRIEDRICH, „Der Gottesdienst der Orthodoxen Kirche”, în: *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben*, hrsg. R. Stupperich, Luther-Verlag, Witten, 1965, p. 118–138.
- JEREMIAS, JOACHIM, *Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen, 1967⁴.
- JUNGSMANN, JOSEF ANTON, S.J., *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1 și 2, Wien, 1948.
- KAHLER, HEINZ, *Die frühe Kirche. Kult und Kultraum*, Berlin, 1972.
- КАРАБИНОВЪ, ИВАНЪ, *Евхаристическая молитва (Анафора). Опыт историко-литургического анализа*, С.-Петербургъ, 1908.
- КАТАНСКИЙ, АЛЕКСАНДРЪ, „Очеркъ исторіи литургіи нашей Православной Церкви”, *Христианское Чтение* 9 (1868), p. 345–381; 10 (1868), p. 525–576.
- KELLY, JOHN NORMAN DAVIDSON, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen, 1993².
- КИПРИАНЪ [КЕРНЪ], *Евхаристія (Изъ чтеній въ православномъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ)*, Paris, 1947.
- KRETSCHMAR, GEORG, art. „Abendmahl II/I”, *Theologische Realenzyklopädie* 1, p. 59–89.
- ID., „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche”, în: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, vol. V, Kassel, 1970, p. 1–348.
- LIESEL, N., *Die Liturgien der Ostkirche. Kommentar mit geschichtlicher Einführung...*, Freiburg–Basel–Wien, 1960.
- LIETZMANN, HANS, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 8)*, Berlin, 1955³.
- LILIENFELD, FAIRY V., „Eucharistia und eulogein im gottesdienstlichen Handeln der orthodoxen Kirchen. Der Segen in der Ostkirche und sein Bezug auf Schöpfungswirklichkeit und Heil”, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 20–21 (1978–1979), p. 2–27.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, „Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica. Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte”, în: W. KINZIG / CH. MARKSCHIES / M. VINZENT, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica”, zu den „Interrogationes de fide” und zum „Römischen Glaubensbekenntnis”* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 74), Berlin – New York, 1999.

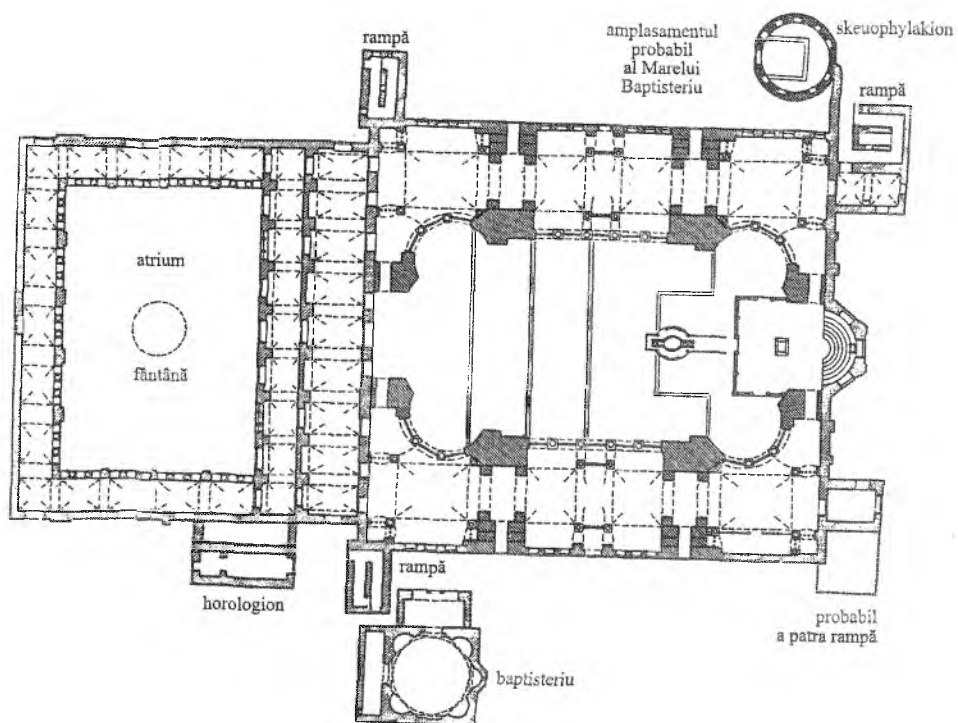
- MATEOS, JUAN S.J., *La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Étude historique* (Orientalia Christiana Analecta 191), Roma, 1971.
- НИКОДИМ (ПОТОВ), МИТР., „Христианские храмы и богослужение во времена св. Иоанна Златоуста (по его творениям)”, in: *ZMP*, 1964: 11, p. 46–53; 12, p. 67–70; 1965: 2, p. 77–79; 3, p. 71–75; 4, p. 70–76; 5, p. 67–73; 6, p. 53–61.
- PAVERD, FRANS VAN DE, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomus* (Orientalia Christiana Analecta 187), Roma, 1970.
- PREUB, HANS, *Die Geschichte der Abendmahlfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten*, Gütersloh, 1949.
- RIETSCHEL, GEORG, *Lehrbuch der Liturgik. Bd. I. Die Lehre vom Gemeindegottesdienst*. Zweite neubearb. Auflage von Paul Graff, Göttingen, 1951.
- SAUERMOST, HEINZ JÜRGEN / WOLF-CHRISTIAN VON DER MÜLBE, *Istanbuler Moscheen*, München, 1981.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Olten, 1974.
- SCHMIDT-LAUBER, HANS CHRISTOPH, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie*, Kassel, 1957.
- SCHULZ, HANS JOACHIM, *Die Byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia 5), Freiburg, 1964, Neuaufl. erweitert und mit verändertem Untertitel, Trier, 1980.
- ID., „Liturgie Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus”, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Hrsg. von E. v. Ivánka, J. Tyziak, P. Wiertz, Düsseldorf, 1971.
- STAATS, REINHART, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt, 1996.
- STÄHLIN, RUDOLF, „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart”, in: *Leit*, vol. I, Kassel, 1954, p. 1–81.
- TAFT, ROBERT F. S.J., „Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence”, *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996), p. 209–238.
- ID., *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. Chrysostom* (Orientalia Christiana Analecta 200), Roma, 1975.
- VÖÖBUS, ARTHUR, *Liturgical Traditions in the Didache*, Stockholm, 1968.
- WAGNER, GEORG, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59), Münster, 1973.
- ZEZIOULAS, IOANNES, *He enotes tes ekklesias en te theia Eucharistia kai to episkopo kata tous protous aionas*, Atena, 1965.



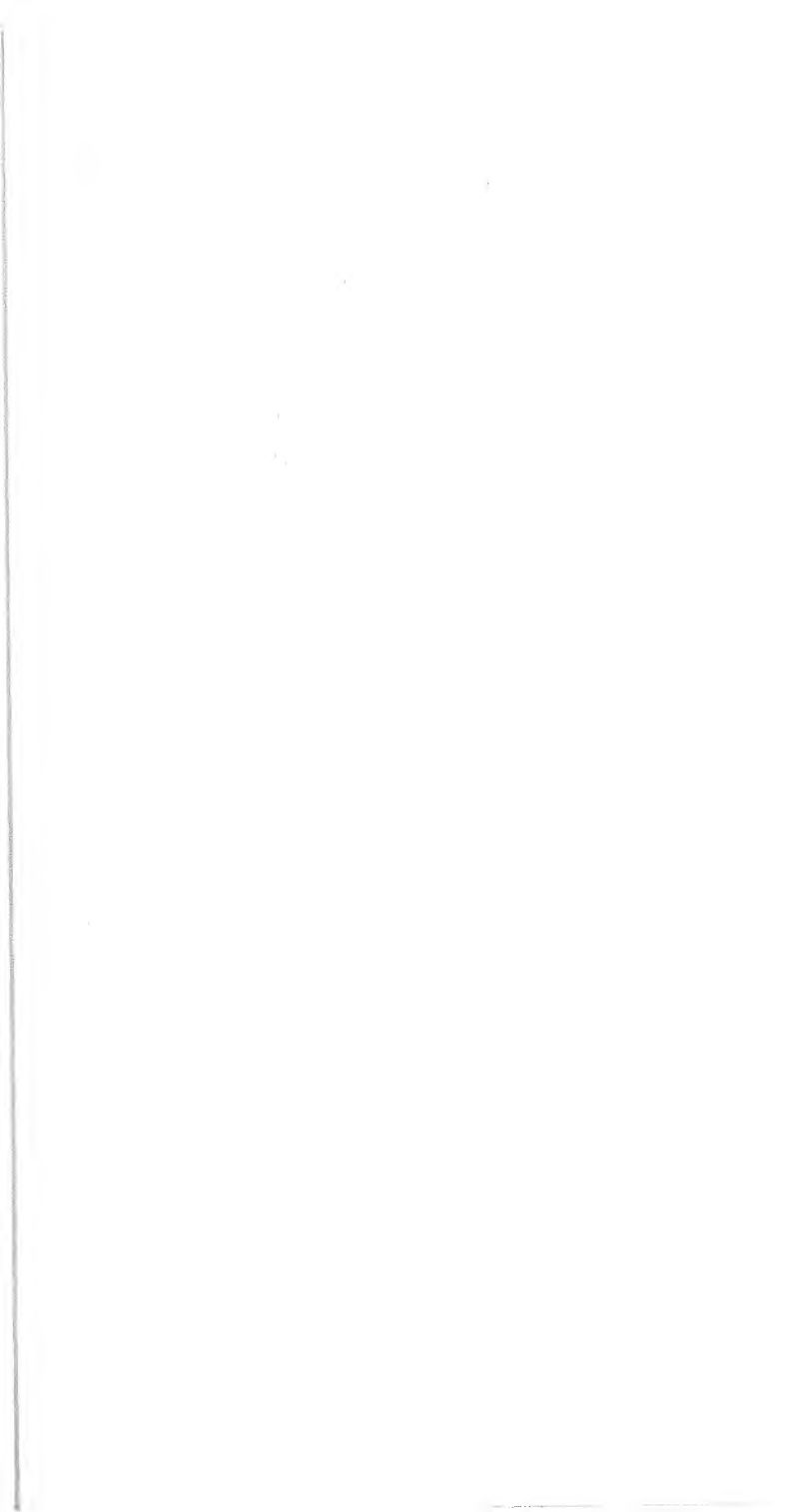
1. Biserica din casă de la Dura Europos



2. Biserica din Aquileia



3. Reconstrucția planului Aghiei Sofia



Cuprins

Cuvânt-înainte	5
I. EUHARISTIA ÎN BISERICA PRIMARĂ	9
1. Fundalul iudaic și nou-testamentar	9
2. Sfântul Ignatie al Antiohiei	17
3. <i>Didahia</i>	20
4. Raportul guvernatorului Plinius către Traian	23
5. Euharistia la Sfântul Iustin Martirul	24
5.a. Interpretarea informațiilor Sfântului Iustin	27
5.b. Textul <i>Didahiei</i> în lumina relatării Sfântului Iustin	33
6. Sfântul Irineu al Lyonului	37
7. Așa-numita <i>Traditio Apostolica</i>	41
8. Liturghia Bisericii timpurii și biserica din casă de la Dura Europos	50
9. Poporul structurat al preoției împărătești	52
10. Biserica din Aquileia	54
11. Observații finale cu privire la Euharistie în Biserica primară	56
II. EUHARISTIA ÎN SECOLUL IV	61
1. „Disciplina arcana”	61
2. Tipurile liturgice fundamentale	64

3. Serapion	65
4. Tipul liturgic siro-oriental	70
5. Tipul liturgic siro-occidental-antiohian	70
6. Tâlcuirea Liturghiei a Sfântului Chiril al Ierusalimului în <i>Catehezele mistagogice</i> IV și V	71
7. Desfășurarea Liturghiei din Ierusalim în a doua jumătate a secolului IV și începutul secolului V	79
Frecvența Împărtășaniei (excurs)	81
8. Așa-numita „Liturghie clementină” din <i>Constituțiile Apostolice</i> , cartea VIII	83
9. Liturghia din Antiohia după mărturia Sfântului Ioan Hrisostom	95

III. ANAFORALELE ÎNTREBUINȚATE ASTĂZI ÎN BISERICA ORTODOXĂ

103

1. Liturghia Sfinților Vasile cel Mare și Ioan Hrisostom în uzul Bisericii Ortodoxe	103
2. Relația dintre cele două anaforale bizantine	105
3. Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare	106
4. Anaforaua Sfântului Ioan Hrisostom	117

IV. DUMNEZEIASCA LITURGHIE ÎN BIZANȚ PÂNĂ ÎN SECOLUL VIII

127

1. Anaforaua ca rugăciune rostită de preot în taină	127
2. Interpretarea Liturghiei a lui Teodor al Mopsuestiei și influența ei	132
3. Symbolismul ceresc al lui Dionisie Areopagitul	136
Înțelegerea spațiului de la Aghia Sofia (excurs)	140
4. Intrarea Mare	143
4.a. Aducerea darurilor și „offertorium”-ul	143
4.b. Imnul Heruvimic	147
4.c. Întreruperea Heruvicului	152

5. Ogîndirea unor dispute dogmatice în Dumnezeiasca Liturghie	154
5.a. Pomenirea Maicii Domnului	154
5.b. „Trisaghion”-ul	155
5.c. Imnul „Unule-Născut”	158
5.d. Introducerea Simbolului de credință	160
5.e. „Căldura” (<i>zeon</i>)	162
6. Rugăciunea imnului Heruvimic	166
7. Explicarea Liturghiei a Sfântului Maxim Mărturisitorul	170
8. Rugăciunea din spatele amvonului	177
9. Enarxa și Ieșirea cea Mică	179
9.a. Apariția enarxei	179
9.b. <i>Typika</i>	183
10. Liturghia după <i>cod. Barberini gr. 336</i>	185

V. FIXAREA TEXTULUI LITURGHIEI PÂNĂ ÎN SECOLUL XIV 189

1. Comentariul Sfântului Gherman și proskomidia ca „junghiere a Mielului”	189
2. Proskomidia ca reprezentare a junghierii și nașterii Domnului	193
3. Proskomidia ca jertfă	195
4. Introducerea de tropare rememorative	197
5. O ogîndă a devoțiunii	199
6. Predica	204
7. Dumnezeiasca Liturghie în cursul anului bisericesc ..	205
8. Diataxa patriarhului Filotei Kokkinos	213

Bibliografie	215
--------------------	-----

Editura și Librăria DEISIS
str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu
tel./fax 0269-214272

www.edituradeisis.ro

Difuzare: SC *SUPERGRAPH* SRL
str. Ion Minulescu, nr. 36
031216 București, sector 3
tel. 021-3206119, fax 021-3191084

Tiparul executat la *PRINT MULTICOLOR*
str. Bucium, nr. 34, 700265 Iași
tel. 0232-211225, 236388
fax 0232-211252